

# Yoga, Sannyasa e vida de Ashram —

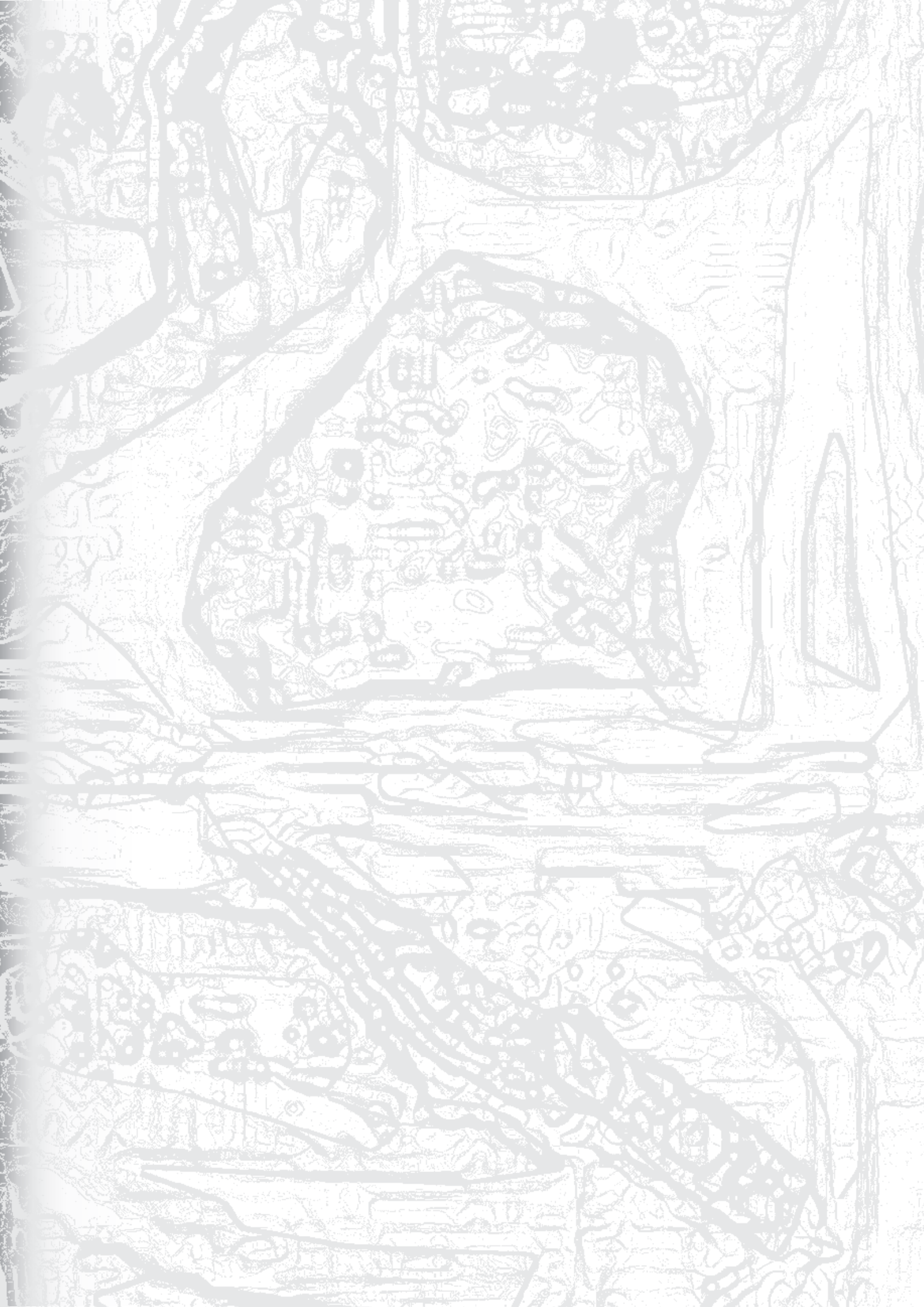
ENTRELAÇANDO RITMO, TEMPORALIDADE  
E APRENDIZAGEM NO CONTEXTO DE  
PRÁTICAS DO ASHRAM CASA DO GURU



**LUCAS PROCÓPIO**  
**(KRISHNA)**

orientado por  
Swami Aghorananda Saraswati (Satyananda Yoga Center/Casa do Guru)  
& Prof. Dr. José Alfredo Debortoli (PPGIEL/UFMG)







Lucas Brandão Sampaio Procópio

**YOGA, SANNYASA E VIDA DE ASHRAM:**

Entrelaçando ritmo, temporalidade e aprendizagem no contexto de práticas do Ashram  
Casa do Guru

Belo Horizonte  
2020

Lucas Brandão Sampaio Procópio

**YOGA, SANNYASA E VIDA DE ASHRAM:**

Entrelaçando ritmo, temporalidade e aprendizagem no contexto de práticas do Ashram  
Casa do Guru

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer – PPGIEL da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Minas Gerais.

Área de Concentração: Lazer, Cultura e Educação

Linha de Pesquisa: Lazer e sociedade

Orientadores: Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli e Swami Aghorananda Saraswati

Belo Horizonte

Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da UFMG

2020

P693y Procópio, Lucas Brandão Sampaio  
2020 Yoga, Sannyasa e vida de Ashram – entrelaçando ritmo, temporalidade e aprendizagem no contexto de práticas do Ashram Casa do Guru. [manuscrito] / Lucas Brandão Sampaio Procópio – 2020.  
284 f., enc.: il.

Orientador: José Alfredo Oliveira Debortoli  
Coorientador: Swami Aghorananda Saraswati

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional.  
Bibliografia: f. 269-274

1. Lazer – Teses. 2. Cultura – Teses. I. Debortoli, José Alfredo Oliveira. II. Saraswati, Swami Aghorananda. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional. IV. Título.

CDU: 294.527

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Danilo Francisco de Souza Lage, CRB 6: nº 3132, da Biblioteca da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da UFMG.



Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional  
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer  
Email: [ppgiel@eeffto.ufmg.br](mailto:ppgiel@eeffto.ufmg.br) Telefone: (31) 3409-2335



### ATA DA 158ª DEFESA DE DISSERTAÇÃO

#### LUCAS BRANDÃO SAMPAIO PROCOPIO

Às 14h00min do dia 29 de julho de 2020 reuniu-se de forma virtual (via videoconferência pela plataforma "google meet") a Comissão Examinadora de dissertação, indicada pelo Colegiado do Programa para julgar, em exame final, o trabalho "Yoga, Sannyasa e vida de Ashram - Entrelaçando ritmo, temporalidade e aprendizagem no contexto de práticas do Ashram Casa do Guru.", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Estudos do Lazer. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra para o candidato, para apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes indicações:

Membros da Banca Examinadora	Aprovado	Reprovado
Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli (Orientador)	X	
Prof. Ms. Swami Aghorananda Saraswati (coorientador)	X	
Profª. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes (UFMG)	X	
Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuk (UNB)	X	

Após as indicações o candidato foi considerado: **Aprovado**

O **resultado final** foi comunicado publicamente, para o candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora.

Belo Horizonte, 29 de julho de 2020.

Prof. Dr. José Alfredo Oliveira Debortoli

Prof. Ms. Swami Aghorananda Saraswati

Prof. Dr. Ana Maria Rabelo Gomes

Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuk

## PRANAM

A Paramahansa Satyananda Saraswati e a linhagem de *Sannyasis* sob a sua auspiciosa guiança, *poorna pranam*.

A Swami Niranjanananda Saraswati, personificação da experiência humana em sua mais sublime expressão, a quem ofereço mente, coração, mãos e vida, *poorna pranam*.

A Swami Satyasangananda Saraswati, que, com a firmeza e bravura da *Shakti*, há vidas trilha um caminho de *Samarpan*, *Bhava* e *Shradda* – e assim me inspira a também fazê-lo, *poorna pranam*.

A Swami Aghorananda Saraswati, *Shiva* ele mesmo, quem me guia neste trabalho por caminhos que não acessaria só; um *Yogi* que cotidianamente me inspira nas trilhas do *Yoga* e, me permito, do *Tantra*, *Ye Sannyasi! Pranam pranam*.

A Gangadhara Saraswati, *Shakti* ela mesma, quem também me guia nesse trabalho; uma *Yogini* capaz de me surpreender a cada dia com uma infundável capacidade de transitar com alegria, leveza e, sempre, criatividade frente a todas as situações da vida, *Ye Sannyasi! Pranam pranam*.

A *Shiva-Shakti*, aqueles que desnudaram uma vida que a mim estava ainda encoberta; antes que dois professores e mestres, discípulos potentes e de peito aberto comprometidos com seu *Dharma*. Tudo o que penso saber de *Yoga* em seu mais amplo sentido devo a eles. Brindo e sou grato por uma convivência que, a cada dia que passa, fortalece meus sentimentos de respeito, reverência e humildade. Um dia vivido, compartilhado e sob a guia deles deságua sempre no desejo de que outro logo venha. *Dekho Sannyasis! Pranam, pranam*.

A José Alfredo, professor e mestre que, com inesgotável humildade e lucidez, me impulsiona a expressar o que de melhor habita em mim; é ele quem equilibra nobreza com humildade, conhecimento com sabedoria e erudição com simplicidade, como aqueles e aquelas que não me foram ainda apresentados em nossas Universidades, *pranam pranam*.

Aos meus pais, primeiros *Gurus*, responsáveis pela minha chegada ao mundo, minhas primeiras impressões e a constituição das bases dessa minha vida; aqueles que me surpreendem com a capacidade de entrega e confiança nos caminhos que escolhi trilhar, *pranam pranam*.

Aos meus irmãos, aqueles que me viram chegar ao mundo, compartilharam de tantas delícias e pontuais amarguras de minha infância e nossas juventudes, aqueles que acolhem, respeitam e encorajam minha trajetória, *pranam pranam*.

Ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, em sua institucionalidade corporificada e sensível, que acolheu e sustentou nossa pesquisa em suas burocracias e, sobremaneira, a nossa forma de orientação compartilhada, *pranam pranam*.

Ao professor Edgar Barbosa Neto e à professora Maria Manuel Baptista, pela leitura cuidadosa de nosso projeto e pelos cirúrgicos apontamentos no processo de qualificação, que muito nos valeu e nos abriu um novo trabalho, *pranam pranam*.

A professora Ana Gomes e ao professor Carlos Sautchuk, me sinto honrado de comporem nossa banca de defesa e de contribuírem com esse processo a partir de suas leituras, intuições e apontamentos, *pranam pranam*.

A Silvia Barbosa, por nos revelar um novo texto a partir de sua leitura perspicaz, atenta, cuidadosa e sensível, *pranam pranam*.

A Rogério Sol, pelo trabalho artístico e criativo com a diagramação das fotografias que embelezam e enriquecem nosso trabalho, *pranam pranam*.

Por fim, em tempos de dismantelamentos, ignorâncias e incertezas em um Estado que tem cavado com vigor seu abismo social (ou se estrutura cada vez mais a partir dele), o que naturalmente nos deveria soar como direito sei tratar-se de um enorme privilégio, de modo que, devo dizer, a sensação que agora me faz parte é a mescla de um sincero agradecimento com um discreto embaraço. A CAPES e o que lhe foi deixada de Humanidades, pela preservação de minha bolsa de estudos ao longo dos vinte e quatro meses de mestrado, *pranam pranam*.

*Wise sages consider that one who treads the path of an avadhūta is indeed rare in this world. They are not many in number. If there is one such person, the wise consider that he alone is eternally pure, that he alone is the embodiment of detachment, that he alone is knowledge incarnate, and that he alone is the man of the Vedas. He is a great man whose mind abide in me alone. I also abide in him alone.*

*Turiyatitavadhuta Upanishad*

*Life often cuts at my body and mind,  
And though blood may be seen passing,  
And a cry might be heard,  
Do not be deceived that sorrow could dwell within my being,  
Or suffering within my soul.  
There shall never be a storm  
That can wash the path from my feet,  
The direction from my heart,  
The light from my eyes,  
Or the purpose from this life.*

*Sankalpa de Paramahansa Satyananda Saraswati*

## RESUMO

Entrelaçamos três chaves conceituais (*Yoga*, *Sannyasa* e *Ashram*) a partir de uma trajetória de pertencimento para trazer à superfície um contexto de relações em que se vislumbra um modo de vida em que se experimenta um entrelaçamento coletivo para o qual um tempo, uma temporalidade e um ritmo lhe são imanentes. *Yoga* evoca um sentido de percepção e interação prática com a vida, em que se preza relações atentas, conscientes e holistas; *Sannyasa* é antiga tradição que, tendo seu berço na ancestralidade indiana, encontra-se ancorada na instituição da renúncia e, equivalentemente ancestral, na tradição *Guru-discípulo*; *Ashram* é território onde consubstancia-se o *Yoga* e a expressão de *Sannyasa*, constituindo-se em um espaço no qual um ritmo de interação com a natureza e seus ciclos é imperativo, no qual as faces técnicas e ritualísticas do *Yoga* se expressam e no qual, por fim, celebra-se uma forma de vida que contemple valores como o trabalho, a disciplina, a moderação, a regularidade, o movimento e a contemplação. Nosso trabalho é um engajamento etnográfico em um *Ashram* chamado Casa do Guru. Esse espaço encontra-se localizado na zona rural da cidade de Moeda, a sessenta quilômetros da capital mineira. Sendo ele mesmo a intersecção entre essas tradições de conhecimento, vê-se como uma expressão da escola – aqui compreendida como um corpo de conhecimento perpetuado entre gerações, antes de uma instituição física – inaugurada por Swami Satyananda Saraswati na década de 1960 em solo indiano. Nossa etnografia, assentada em uma perspectiva de orientação compartilhada e construção coletiva, mescla cenas que são próprias de meu imbricamento e minhas aprendizagens na Casa do Guru – como um residente do espaço – com outras que são evocadas a partir de redes de relações que também se expressam nesse *Ashram*. O que propomos a partir de nosso texto é jogar luz a um constante processo de negociação identitária e aos apontamentos que esse processo nos lega para pensarmos as formas como temos construído nossas relações com o tempo. Ao assim fazermos, refletimos, enfim, sobre como temos construído nossas próprias temporalidades e subjetividades em uma modernidade que se apresenta difusa, fugaz e dispersa. Por fim, a noção de ritmo que permeia o texto é também uma final e constante provocação e convite a nos mantermos atentos às sincronicidades e dispersões de nossos próprios ritmos face aos tempos que nos orientam.

**Palavras-chave:** Yoga. Sannyasa. Ashram. Aprendizagem. Ritmo. Temporalidade.

## ABSTRACT

Our starting point is the interlacing of three conceptual keys (*Yoga*, *Sannyasa* and *Ashram*) that comes out from a personal path of belonging. We do so in order to bring to the surface a context of relationships in which a particular lifestyle is lived, emphasizing on its collective aspect and on its immanent time, temporality and rhythm. *Yoga* evokes a sense of perception and practical interaction with life, where attentive, conscious and holistic relationships are valued; *Sannyasa* is an ancient tradition that, having its cradle in Indian ancestry, is anchored in the institution of renunciation and, as ancestral, the *Guru*-disciple tradition; *Ashram* is a territory where *Yoga* and the expression of *Sannyasa* are embodied, constituting a space where a rhythm of interaction with nature and its cycles is imperative, where the technical and ritualistic aspects of *Yoga* are expressed and where, finally, a lifestyle is celebrated, highlighting values such as work, discipline, moderation, regularity, movement and contemplation. This work is an ethnography based in an Ashram called Casa do Guru. This space is in the rural area of the city of Moeda, sixty kilometers away from the capital of Minas Gerais. This *Ashram*, as the materialized intersection between these traditions itself, is an expression of the School – in this term, understood as a body of knowledge perpetuated between generations as opposed to a physical institution - inaugurated by Swami Satyananda Saraswati in the 1960s in India. Our fieldwork, based on a perspective of a shared guidance and collective construction, mixes scenes that are typical of my involvement and my learning at Casa do Guru - as an *Ashram* resident - with others that are evoked from networks of relationships that are also expressed within the *Ashram*'s history. What we propose from our text is to shed light on a constant process of identity negotiation and what exactly this process bequeathes us to think about the ways in which we have built our relationships with time. In doing so, we finally reflect on how we have built our own temporalities and subjectivities in a modernity that appears diffuse, fleeting and dispersed. Finally, the notion of rhythm that permeates the text is also a final and constant provocation and an invitation to keep an eye on the synchronicities and dispersions of our own rhythms in the face of the times that guide us.

**Keywords:** Yoga. Sannyasa. Ashram. Learning. Rhythm. Temporality.

## SUMÁRIO

<b>KARMA KANDA – Existências que se imbricam .....</b>	<b>9</b>
<b>1 YATRA – Qual o caminho de nossa peregrinação?.....</b>	<b>29</b>
<b>2 SUTRAS – As chaves de entendimento .....</b>	<b>50</b>
<b>2.1 Yoga .....</b>	<b>52</b>
2.1.1 <i>Yoga e Tantra</i> .....	52
2.1.2 <i>Yoga Darshan</i> .....	56
2.1.3 <i>Yoga Chakra</i> .....	61
<b>2.2 Sannyasa.....</b>	<b>68</b>
<b>2.3 Ashram.....</b>	<b>74</b>
<b>3 PARAMPARA – A perpetuação de um conhecimento.....</b>	<b>86</b>
<b>3.1 Nityam (ritimicidade cotidiana) .....</b>	<b>90</b>
<b>3.2 Viveka (discernimento) .....</b>	<b>97</b>
3.2.1 <i>Dharma e Karma</i> (dever e ação) .....	100
3.2.2 <i>Kaya</i> (corpo) .....	110
3.2.3 <i>Havan</i> (rito) .....	114
3.2.4 <i>Swadhyaya</i> (estudo de si) .....	124
<b>4 SADHANA – Disciplina e continuidade .....</b>	<b>135</b>
<b>4.1 Swaroopā (quem somos?) .....</b>	<b>137</b>
<b>4.2 Japa (constante ritimicidade) .....</b>	<b>148</b>
<b>5 KALA – O tempo e suas variações.....</b>	<b>183</b>
<b>5.1 Aradhana (reverência) .....</b>	<b>187</b>
5.1.1 <i>Maha Shivaratri</i> (a noite de <i>Shiva</i> ) .....	188
5.1.2 <i>Navaratri</i> (as nove noites da <i>Shakti</i> ) .....	195
5.1.3 <i>Guru Poornima</i> (a lua cheia de julho).....	199
<b>5.2 Ashramas (estágios de vida).....</b>	<b>216</b>
<b>6 KALI YUGA – A era das dissoluções .....</b>	<b>230</b>
<b>7 SUMERU – Chegamos ao fim ou reiniciamos a jornada?.....</b>	<b>257</b>
<b>DHARMA KANDA – Responsabilidades que se coletivizam .....</b>	<b>266</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>269</b>
<b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>275</b>

## **KARMA KANDA – Existências que se imbricam<sup>1</sup>**

Dharmendra foi o nome com o qual Swami Satyananda Saraswati foi agraciado por seus pais quando de sua chegada ao mundo, em 1923. Satyachaitanya foi quem nasceu a partir do simbólico sepultamento de Dharmendra, tendo sido ele iniciado por seu agora *Guru* – Swami Sivananda Saraswati, de Rishkesh – após um par de anos em que escolhera o caminho de *Sannyasi* (renunciante) e estando ele mesmo a residir no *Sivanandashram* desde então. Satyam, carinhosamente assim o chamavam seus co-discípulos (*Gurubhai*). Era lá o período da década de quarenta quando, em seu último passo iniciático, Satyachaitanya se torna Swami Satyananda Saraswati. Naquele momento, um discípulo afincado e de sólidas posições.

*Gurukul* é o tradicional período indiano de doze anos em que um discípulo vive sob os auspícios, educação e guia de seu *Guru* em um *Ashram*, antes que parta para constituir sua vida civil ou de perpetuação de sua ordem de renunciante. Swami Satyananda havia concluído o seu e decidido por então partir. Em ciência de que a missão de um discípulo é necessariamente a de perpetuar os trabalhos de seu mestre, recebe Satyananda a de espargir o *Yoga* aos cantos e recônditos do mundo. Se tornara, o firme discípulo, ele mesmo, Swami Sivananda. Alma e outra, indistintas.<sup>2</sup>

Seus primeiros passos em gesto de peregrinação e sustentação aos votos de renúncia se dão em solo indiano. Das metrópoles aos vilarejos, peregrinando pelos locais sagrados por onde hordas de santos passavam, estabelece redes de contato e um arcabouço de experiências que em breve haveriam de lhe impulsionar a cimentar as primeiras bases de suas obras. Em 1964,

---

<sup>1</sup> A escrita deste primeiro passo do texto eclode de meu emaranhamento na rede de relações da qual me compreendo parte. O propósito dessa específica escrita é de, pouco a pouco, situar o leitor e a leitora quanto a essa rede que se desvelará ao longo do texto. Vale dizer, a especificidade guardada nesta inauguração de escrita é a opção que faço de construí-la a partir das repetidas vezes em que me vi em interação com as histórias que aqui explico, sobremaneira em caráter de transmissão oral dessas narrativas – como veremos adiante ser essa uma característica basilar de nossas formas de construção de conhecimento e elaboração da vida. Isso dito, espero ter minimamente clarificado a não-presença de citações e referências formais que atestem meus escritos – embora, em especial na primeira das partes desse prelúdio, o leitor e a leitora possam encontrar um conjunto de livros, sites e outras fontes que contenham a biografia de Swami Satyananda Saraswati. Sugiro, para um aprofundamento, a leitura de *Mere Aradhya: My beloved Guru*, de Swami Dharmashakti Saraswati (sua primeira discípula), e *Sannyasa Darshan: A Treatise on Traditional and Contemporary Sannyasa*, de Swami Niranjanananda Saraswati (seu sucessor e, como também se verá adiante, referência central e norteadora deste trabalho).

<sup>2</sup> Em dezembro de 2017, em ocasião do *Yoga Poornima* ocorrido em Rikhiapeth – um processo ritualístico de quatro dias assentado na linguagem dos *Vedas* e dotado de elementos tântricos durante os quais, em nosso contexto, celebra-se a trajetória da nossa linhagem de mestres –, Swami Niranjanananda segmentou a biografia de seu *Guru*, Swami Satyananda Saraswati, em quatro momentos. O terceiro ato compreendia a saída de Swami Satyananda do *Ashram* de Swami Sivananda Saraswati. Nesse processo de saída e transição de estágios da sua jornada de renunciante é descrito o gesto por meio do qual seu *Guru* lhe agracia com *Shaktipath*. Esse termo se refere à transposição imediata e instantânea de conhecimentos relativos à determinada esfera temática de uma mente a outra. O engajamento *Guru*-discípulo em tal gesto foi descrito por Swami Niranjanananda como uma afirmação de que o discípulo se tornava ele mesmo a imagem e a semelhança de seu próprio *Guru*.

inaugura a Bihar School of Yoga, que hoje, em seu já cinquentenário, é reconhecida pelo governo indiano como prestigiosa instituição responsável pela salvaguarda do *Yoga*, assentada em especial na tradição de *Sannyasa*. Essa instituição é hoje coordenada por Swami Niranjanananda Saraswati, declarado sucessor de Swami Satyananda Saraswati e um renunciante, por escolha, desde seus onze anos de idade.

A Bihar School seguia remando décadas a fio quando Swami Satyananda intui seguir sua jornada a despeito da instituição que ele mesmo fundou. Em 1988, novamente deixa o recinto daquele *Ashram* em posse de nada mais do que dois *Dhotis* (tecido utilizado para cobrir o corpo; vestimenta tradicional) e cento e oito rúpias. O passo dado foi aquele de se estabelecer em *Sadhana* (prática disciplinada em que, nesse contexto, se engaja com os elementos técnico-ritualísticos do *Yoga*) e em pontuais peregrinações até que, no ano seguinte, rumasse por definitivo em direção ao vilarejo de Rikhia, distrito de Deoghar, estado de Jarkhand, no norte da Índia. Esse processo só se efetivou, naquele instante, com o auxílio de uma importante discípula, de nome Swami Satyasangananda Saraswati. Foi justamente essa discípula, então residente da Bihar School, que lhe proveu apoio durante certo período de suas atividades em reclusão e quem, em seguida, o acompanhou até os primeiros passos de elaboração do embrionário novo *Ashram*.

Swami Satyasangananda Saraswati (Swami Satsangi, como é carinhosamente chamada e como doravante será nomeada) coordena os trabalhos do *Ashram* de Rikhia desde então. Esses trabalhos, por sua vez, guardam certas particularidades e distinções de seu centro primogênito. Em Rikhia se enfatiza o amparo às centenas de vilarejos que o circundam, com especial atenção à autonomia de crianças e anciões. Dos anos finais da década de oitenta aos tempos recentes, as demandas e ações se dinamizaram. Os primeiros passos foram aqueles de furar poços artesianos e estabelecer parcerias com agrônomos para viabilizar a agricultura em terra então não arável; foi feito também um trabalho de conscientização das famílias para o nascimento de meninas, além de terem sido construídas casas para os que nada tinham, oferecidos e doados vacas e *Rikhshaws* para as famílias gerarem renda, além da construção de escolas para o provimento de educação formal para as crianças. Hoje, as crianças de outrora são jovens adultos(as). Seus filhos e suas filhas têm o suporte do *Ashram* na aprendizagem do inglês, na prática de esportes, nas oficinas de dança, canto e teatro; os adolescentes têm aulas de computação, costura, elétrica, e os anciões são amparados com alimentos, medicamentos e vestimentas, em especial durante os rigorosos invernos.

O braço forte desse *Ashram* permanece sendo Swami Satsangi, uma vez que seu *Guru*, também residindo por lá, fez a sua passagem em 2009. A trajetória de Swami Satsangi é em si

representativa das perspectivas de leitura e da relação estabelecida por Swami Satyananda com a ortodoxia da tradição de *Sannyasis*. A começar, por ser ela uma discípula mulher. Uma *Yogini* tântrica que acompanhou presencialmente a trajetória de seu *Guru* desde a entrada em sua vida de jovem adulta, ainda na década de 1980. Naquele momento, renunciava à educação inglesa e elitista que recebera de sua família para assumir seu *Dharma* (responsabilidade; desígnio) de renunciante. Dentre seus passos nessa tradição, foi ela iniciada, em 2007, em *Paramahansa Sannyasa* – o degrau último nas iniciações dentro dessa tradição, ano mesmo em que foi oficialmente designada como coordenadora do *Ashram* de Rikhiapeth.



O ano era aquele de 1995. Sérgio Clark e Alcione Ramos, então dois professores de *Yoga* da cidade de Belo Horizonte, partem para a conquistada viagem a uma Índia que de certo já permeava suas mentes.<sup>3</sup> Conquistada se justifica pelos anos progressos em que salvaram com esmero os recursos necessários para uma jornada de ao menos seis meses. Ele, *Shiva*, seguia trilhas das doudas aproximações acadêmicas, intelectuais, aspirando com elas regar uma trajetória em que muito já havia desvendado. Das incertezas do que viria, uma certeza, contudo, lhe cabia: *Guru*, ser místico daquela terra, distância muita ainda era pouca. Ela, *Shakti*, propulsora de sonhos e realizações, movia-se ao encontro das formas, cores, cheiros e aromas que, repito, decerto já permeava sua mente.

O então jovem casal cruzou o oceano e aterrissou no outro hemisfério, embora norte, tão sul como nós.<sup>4</sup> Trançaram de ponta a outra sobre trilhos; embriagaram-se com a materialização do que há tanto pesquisavam. No meio do caminho, livros. Um desprezioso passeio a uma livraria ao sul da Índia foi o ponto de inflexão de suas peregrinações. Sérgio folheava o *Kundalini Tantra*. Alcione, o *Yoga Nidra*.<sup>5</sup> Tanto um quanto o outro, escritos pelo até então desconhecido Swami Satyananda Saraswati, da Bihar School. Perguntaram ao livreiro como fariam para conhecer tal Escola. Afinal, eram um professor e uma professora de *Yoga*, brasileiros, em solo indiano. Não poderiam ter cruzado o Atlântico para deixar passar tal

---

<sup>3</sup> A escrita dessa história, como já anunciado na primeira nota desta Dissertação, se edifica a partir das repetidas vezes em que eu mesmo já a ouvi, seja ela contada diretamente a mim ou a um coletivo, alternando momentos à mesa durante as refeições e a experiência de *Satsangas* em contextos de seminários e retiros na Casa do Guru e no Satyananda Yoga Center. Essa própria história pode também ser diretamente lida em um registro escrito por Swami Aghorananda e por Gangadhara e publicado em uma obra não comercializada da Bihar School of Yoga que mescla textos e imagens descritivas das trajetórias de Swami Satyananda e Swami Niranjanananda Saraswati.

<sup>4</sup> Estou me valendo aqui de uma compreensão de que tanto Brasil quanto Índia são portadores de formas de ser e pensar que tensionam um colonialismo que se alastra e se manifesta para além das conquistas territoriais e econômicas. Ver Nandy (2015) e Santos (2010, 2019).

<sup>5</sup> Não por acaso, tanto as práticas do *Tantra* quanto a própria técnica do *Yoga Nidra* (extraída dos *Tantras*, vale sublinhar) tornaram-se as principais marcas em suas atuações enquanto professores de *Yoga* e porta-vozes da Bihar School of Yoga.





oportunidade. O livreiro os leva até um mapa da Índia afixado na parede. Aponta para onde estavam no momento, ao sul, na margem inferior do mapa, e para onde se localizava, ao norte, a Bihar School, na margem superior do mapa – era como se estivessem no Chuí e quisessem ir ao Oiapoque.

Pois assim foi feito: remodelaram os planos e rumaram ao norte da Índia. Depois de um mês de jornada ascendente, chegando a Munger, cidade onde está a Bihar School, se dão de frente a um grande portão e muros altíssimos, semelhantes a um grande forte, o que de fato o é. No gradeado desse portão, um *Sannyasi* pergunta quem eram e se haviam comunicado que estariam a visitar o *Ashram*. ‘Dois professores de *Yoga* do Brasil que vieram conhecer a Escola’ – respondem. Não estava nada combinado; a chegada, embora deliberada, fora um fruto do destino. O jovem renunciante que os recebeu solicita que aguardem. Passados consideráveis minutos, retorna com uma positiva resposta de que a presença deles seria bem-vinda. A estada se alternou entre estudos, práticas pessoais, trabalhos coletivos e, especialmente, *Satsangas* e diálogos próximos com o coordenador daquela instituição, Swami Niranjanananda Saraswati.

Antes de prosseguir nesta narrativa, um importante adendo faz-se necessário. Naquela ocasião, Swami Satyananda já havia se desligado de qualquer função gerencial da Bihar School of Yoga, estando então em um período de intensa reclusão em seu outro *Ashram*, em Rikhiapeth.<sup>6</sup> Swami Niranjanananda, *Yogi* de nascimento, havia sido publicamente declarado sucessor de Swami Satyananda naquele mesmo ano, 1995.<sup>7</sup> Já naquela época, portanto, conciliava o papel de *Guru* e diretor daquela instituição. Justamente por assumir tal papel,

---

<sup>6</sup> Swami Satyananda havia se estabelecido em uma prática de severa austeridade, chamada de *Panchagni*. Com o propósito de completá-la na totalidade de dez anos, estabeleceu-se em uma completa reclusão, abdicando de encontrar quaisquer discípulos ou visitantes. Já não transitava mais em público, recebendo apenas a visita dos dois discípulos que continuariam seu legado, Swami Niranjanananda Saraswati e Swami Satyasangananda Saraswati.

<sup>7</sup> Swami Satyananda, já no ano de 1983, havia entregue a sua sucessão e encargos administrativos a Swami Niranjanananda, momento em que este último assume a diretoria da Bihar School of Yoga. O ano de 1995 simboliza a conclusão dos doze anos relativos ao período do *Gurukul* em que, nesse contexto, o discípulo é testado frente aos desafios insurgentes – muitos dos quais já vivenciados pelo seu *Guru*. Em 1995, durante *Satsanga* oferecido na ocasião de um complexo contexto ritualístico assentado no Tantra (*Sat Chandi Maha Yajna*), Swami Satyananda publicamente oficializa a sua também sucessão espiritual na pessoa de Swami Niranjan. Disse ele assim: “*So, today, Swami Niranjan has received his initiation. That initiation is now over. [...] Swami Niranjan began his twelve years in 1983 and now he has completed them. He has been with me since birth, but in 1983 I handed over my succession to him, and now it is 1995. Twelve years have passed and he has proved himself. For those twelve years he has lived a hard and strict life.*” Em tradução livre: “Então, hoje Swami Niranjan recebeu a sua iniciação. Essa iniciação agora se completa. [...] Swami Niranjan começou os seus doze anos em 1983 e agora ele os completou. Ele está comigo desde o seu nascimento, mas em 1983 eu entreguei a minha sucessão à ele, e agora é 1995. Doze anos se passaram e ele conseguiu se provar. Por doze anos ele viveu uma vida difícil e restrita”. A transcrição parcial desse *Satsanga*, do qual esse extrato foi retirado, está publicada em um volume restrito e não disponível à comercialização. Essa obra, de nome *Manas Putra*, e publicada pela Yoga Publication Trust em 2010, narra cronologicamente em palavras e imagens a trajetória de Swami Niranjanananda e sua relação com seu *Guru*. Sua temporalidade vai do preciso ano de seu nascimento, 1960, ao ano de 2010, completado um ano do *Maha Samadhi* (cume da experiência *Yogi*; abandono voluntário do próprio corpo) de Swami Satyananda.

associado à sua excepcional história, recebia destaque e evidência entre aqueles conectados aos trabalhos da Bihar, em especial de seus discípulos.

Retorno. Sérgio e Alcione experimentavam aquele *Ashram* por sua primeira vez. Dentre as imagens impressas, aquela das pessoas trajadas em *Dhotis Geru*,<sup>8</sup> as mulheres também de cabeça raspada, o ritmo incessante de homens e mulheres, jovens e idosos, se deslocando de lado a outro e, em especial, daquele alto *Sannyasi* com os seus quase um metro e noventa de altura e usualmente visto rodeado por outras pessoas – eles mesmos, componto esse grupo –, sentadas à sua volta ou caminhando às suas costas em seus deslocamentos pelo *Ashram*. Em seus relatos, costumam destacar como trajavam uma certa inocência, de modo que conversavam ali com o *Acharya* e *Guru* sem se darem conta da representatividade e prestígio que gozava frente aos outros, tamanha era a espontaneidade da atmosfera em que se viam imiscuídos.

Dias se passaram, semanas, meses. O retorno ao Brasil pulsava e com ele trouxeram consigo as memórias em excitação que lhes provocaram a continuar os seus trabalhos. Sérgio empregava-se como professor de *Yoga* e as derivantes desse principal ofício.<sup>9</sup> Percorria, ainda, as trilhas acadêmicas, e se aproximava desse universo a partir de seu mestrado, em que mergulhou na literatura dos *Tantra Shastras*. Alcione, além de junto a Sérgio trilhar o caminho do *Yoga*, transitava também como pedagoga na rede pública e privada de ensino.

Quatro anos depois, agora nos meses finais de 1999, retornam à Índia precisando o local de estada. Chegam à Bihar School of Yoga pela segunda vez, onde atravessam o ano para a entrada de 2000. Alcione tem, durante a sua estada, a sua primeira transição. Recebe a iniciação de Swami Niranjanananda e é nomeada Gangadhara. Conforme repetidamente explica aos curiosos interpelantes, *Ganga* remete à deidade homônima, personificada pelo sagrado rio Ganges; *Dhara*, ao fluxo. A potência de seu nome, portanto, está associada à capacidade de gerar e garantir fluidez à vida.

No ano seguinte, agora já nos meses finais do ano de 2000 e adentrando os primeiros meses do ano de 2001, uma vez mais estão a pisar em solo indiano para outro período de estudos e imersões na Bihar – agora, em uma jornada temporal ainda mais longa. O marco dessa passagem é a transição de Sérgio para o nascimento de Swami Aghorananda. Em conjunto, se

---

<sup>8</sup> O *Dhoti* é uma vestimenta tradicional. Sua estrutura é de um simples e largo pano retangular que é amarrado ao redor da cintura, assemelhando a uma saia. *Sannyasis*, homens e mulheres, usualmente utilizam dois *Dhotis*: um para cobrir da cintura para cima e outro para cobrir da cintura para baixo. O *Geru* é um vermelho-alaranjado cor-de-terra. Assemelha-se também à cor do açafrão. Seu pigmento é extraído de mineral encontrado em solo indiano, às margens do sagrado rio *Ganges*, podendo o seu pó ser utilizado para fins ritualísticos ou para o tingimento de roupas.

<sup>9</sup> Junto a essa principal função, como autônomo conduzia cursos, seminários e retiros que tematizavam a experiência técnica e filosófica do *Yoga* em articulação com a Mitologia Hindu e o legado experiencial proposto pelo *Tantra*.

Gangadhara até então tinha sido iniciada em *Mantra Diksha*, recebia ela, ali, também, a iniciação na tradição de *Dashnami Sannyasi Parampara*.

A relação que tinham com aquela instituição por óbvio já não era aquela dos veteranos novatos de quatro anos antes. A presença brasileira junto à escola fundada por Swami Satyananda começaria a se constituir quando do retorno de Swami Aghorananda e Sannyasi Gangadhara ao Brasil. Se antes dirigiam centros de *Yoga* em parceria com outros professores e outras professoras da cidade, no segundo semestre do ano de 2001 inauguram eles mesmos o embrionário centro daquele que seria nomeado, pelo próprio Swami Niranjanananda Saraswati, de Satyananda Yoga Center.

Assumem dali em diante a institucionalidade da relação com os princípios norteadores da Bihar School. A continuidade dos trabalhos com o *Yoga* e a preservação da reputação que criaram na cidade de Belo Horizonte, em curso a partir de meados da década de 1980, passa a se expressar nos fios de coerência à escola da qual então consideravam-se parte.<sup>10</sup>

Nesses passos por último descritos consuma-se então a abertura da legitimidade em representarem, sustentarem e perpetuarem os trabalhos de seu agora *Guru* e da instituição coordenada por ele.

A relação com a Índia e a tradicionalidade de seguir presencialmente o *Guru* passaram a se tornar uma das características desse discipulado.<sup>11</sup> O Satyananda Yoga Center nasce oficialmente no ano de 2001 sob a autorização e reconhecimento de Swami Niranjanananda Saraswati e sob as mãos de Swami Aghorananda Saraswati e de Gangadhara Saraswati. De lá até o presente momento, se alternam anualmente entre períodos no Brasil e outros na Índia. Como há uma pluralidade de trabalhos que tangenciam as questões administrativas, burocráticas, didáticas, pedagógicas e ritualísticas que perpassam seus afazeres em terra brasileira, em geral têm passado de oito a dez meses aqui e de dois a quatro meses na Índia.

---

<sup>10</sup> Satyanda Yoga/Bihar Yoga é o nome dado à compilação de inspiração filosófica e prática elaborada a partir de Swami Satyananda Saraswati e salvaguardada, atualizada e perpetuada pela Bihar School of Yoga, na pessoa, em particular, de seu discípulo e sucessor, Swami Niranjanananda Saraswati. No capítulo dedicado a tratar do *Yoga* de uma forma central, exploramos alguns de seus pressupostos históricos, as escolas filosóficas que lhe animam e, mais detidamente de interesse dessa nota, as caracterizações e particularidades daquilo que é reconhecido como Satyananda Yoga/Bihar Yoga.

<sup>11</sup> Há alguns protocolos que são marcadamente valorizados na tradição *Guru-discípulo(a)*. Citamos aqui três exemplos, nos restringindo ao final, para o mérito dessa nota, ao terceiro deles: a) o(a) *Guru* sempre estará posicionado em lugar superior aos demais; b) nos momentos da refeição em presença do(a) *Guru*, sempre é ele/ela o(a) primeiro(a) a ser servido(a) e a iniciar o ato de se alimentar; c) é ele(a) quem sempre está a frente em qualquer deslocamento que possa ser feito, estando os(as) discípulos(as) a segui-lo(a) atrás da linha imaginariamente estabelecida pelo seu corpo. Nesse sentido, o ato literal de seguir se desdobra metaforicamente ao seguir sinonimizando com acompanhar, estar junto. No contexto evocado, passaram Swami Aghorananda e Gangadhara a acompanharem os seminários e programas organizados com Swami Niranjanananda em distintos países fora da Índia, como na Espanha, em 2001, na Colômbia, em 2005, e na Itália, em 2006.

Entre o final da década de 1960 e os anos finais da década de 1980, Swami Satyananda viajou o globo afirmando o mandato e missão de seu *Guru*, quais sejam, os de levar o *Yoga* aos cantos do mundo. Tendo estabelecido a Bihar School of Yoga em 1964 e o *Ashram* de Rikhiapeeth em 1988, outros centros e *Ashrams* começaram a eclodir em países do Norte e do Sul global. Uma das características centrais do movimento iniciado e instituído por ele é o da preservação da tradição da renúncia, mais especificamente aquele assentado na ordem de *Dashnami Sannyasi Parampara*, reorganizado pelo sábio, místico, filósofo e asceta indiano *Adi Guru Shankaracharya* no século VIII d.C.

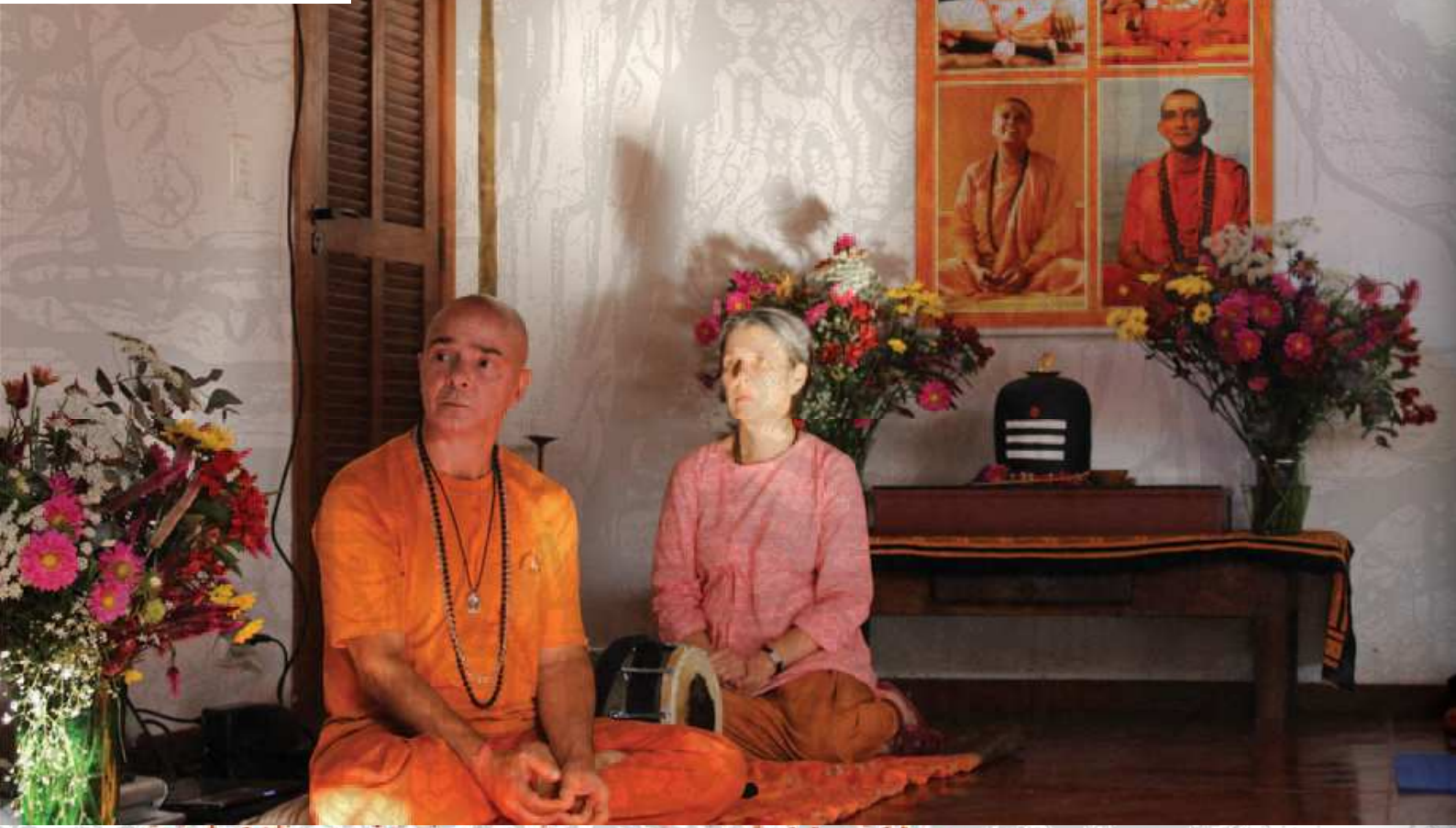
A sua circulação pelo mundo fez surgir um sem número de discípulos que, na atualidade, são os responsáveis pela preservação dos centros de Satyananda Yoga/Bihar Yoga externos à Índia, em linha com as práticas disciplinares e características particulares aos dois *Satyanandashrams* originários naquele país. Tendo estabelecido essa rede de discípulos e discípulas iniciados(as) na tradição de *Sannyasi*, criou-se uma rede de apoio e circulação pelo globo, na qual esses(as) discípulos(as) assumiam também a responsabilidade de ajudarem a consolidar os novos trabalhos que logo começaram a eclodir.

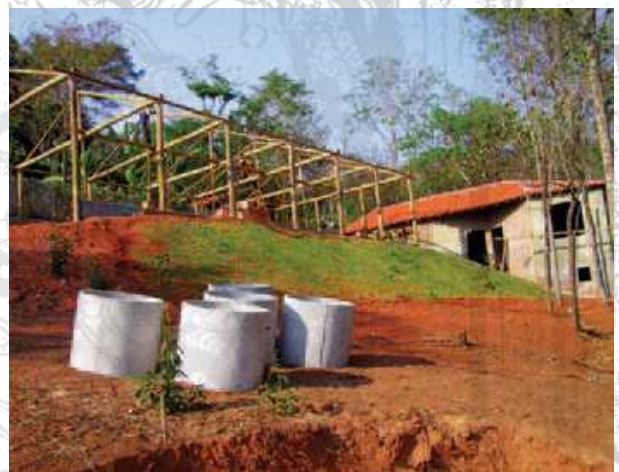
Nesse sentido, do ano de 2001 adiante, em interstício quase que anual, uma profusão de seus(suas) discípulos(as) – ou discípulos(as) mais antigos(as) de Swami Niranjanananda – foram enviados ao Brasil com o propósito de conduzirem seminários, programas e retiros para, assim, criar-se uma atmosfera em ebulição e então fazer vibrar nossos trabalhos. Viriam eles(as) da Austrália, Canadá, Itália, Suécia, Colômbia, sempre tendo em suas trajetórias períodos substantivos de residência na Bihar School – dois anos, dez anos, vinte anos.

Tanto assim vibrou que, em 2011, há um marco nessa história, estritamente conectado com os contornos dessa escrita. A constância de presença e trabalho expressa por Swami Aghorananda e por Gangadhara fazem nascer uma outra expressão em solo brasileiro do movimento iniciado por Swami Satyananda. Agora em espaço rural, sob a jurisdição do município de Moeda, nasce a Casa do Guru, mais precisamente em agosto do ano de que trato, sem ainda a ousada pretensão de se denominar um *Satyanandashram*.

Esse vir-à-existência dava-se de forma especial. Swami Satsangi veio ao Brasil em uma então espécie de missão espiritual-diplomática, no sentido em que é ela mesma presença encarnada dos passos e propósitos de seu *Guru*. O culminar de sua experiência foi a então inauguração da Casa do Guru, na qual, por meio de determinados gestos ritualísticos, implantou a presença de Swami Satyananda ali.







Indicativos da minha aproximação com a Casa do Guru passam a se dar ainda no ano de 2011. Naquela ocasião, acabara de me mudar para Belo Horizonte para o início da graduação na UFMG. Organizado já estava para que me mudasse junto ao meu irmão mais velho, que já morava na cidade há alguns anos. Das tantas novas incursões que se aventavam na minha trajetória, estava na iminência de iniciar um curso de formação em *Yoga*, organizado pelo Satyananda Yoga Center e conduzido por Swami Aghorananda e Gangadhara.

Ainda em Divinópolis, cidade em que cresci, no ano anterior a essa mudança já havia ouvido esses então estranhos nomes pelo professor que coordenava a Escola de *Yoga* da qual eu fazia parte. Novato como era nesse universo, me soavam tanto exóticos quanto curiosos. Não sabia ainda distinguir o gênero, tampouco entender porquê e como os tinham. Certa vez, observante de minha curiosidade e ânimo com a experiência do *Yoga*, o professor fez um convite a um grupo de alunos daquela Escola para irmos até Belo Horizonte em ocasião de um encontro que estava sendo organizado no Satyananda Yoga Center. Tudo o que eu sabia – ou até onde compreendia – era que seria realizada uma tal de “cerimônia do fogo”, sustentada justamente por Swami Aghorananda e Gangadhara. Era dia de jogo do Brasil pela Copa do Mundo e havia certo alvoroço nas ruas. Além disso, voltaríamos tarde da noite, na entrada da madrugada quase. Meus pais, zelosos e preocupados, tateando ainda território que os era desconhecido, preferiram que eu ficasse. Certo desapontamento me acometeu, devo dizer.

Dos curvilíneos caminhos, entramos em 2011. A mudança para Belo Horizonte era certa e o curso de formação em *Yoga* se iniciaria em 26 de março daquele ano – data que talvez eu só possa registrar com tamanha precisão pois era justamente o dia de meu aniversário. Meus pais estavam na cidade para passarmos alguns momentos juntos, embora tenha eu adiantado a eles que não teríamos tão ampla disponibilidade, já que o curso seria durante o sábado inteiro, com uma pausa para o almoço apenas. Insistiram não só em estar em Belo Horizonte durante o dia como também em me levar ao primeiro encontro.

Costumo passar as datas de meu aniversário em discrição. Não anuncio e peço que também não o façam por mim. Pais costumam se dar a licença para certas coisas. A cena consistia em chegarmos ao Satyananda Yoga Center – uma casa com seu exterior simples, uma rua sombreada e um portão azul, que só abria mesmo de forma manual. Por criação, cultivo o hábito de me anteceder aos compromissos – por vezes até em excesso. Talvez tenha sido essa uma das ocasiões. Como se pode imaginar, já havia insistido algumas vezes aos meus pais que não alardeassem o aniversário, guardassem para si. Parecia ter sido o primeiro a chegar; também, com trinta minutos de antecedência, em um sábado pela manhã, há de se convir. Ao entrarmos na casa – até aqui, meus pais ainda acompanhavam os passos –, em busca de algum

encontro, saúdo com um bom dia. A resposta vem da sala à nossa direita. Nos dirigimos até lá. A imagem impressa é aquela de Swami Aghorananda e Gangadhara arrumando detalhe por detalhe. Estavam eles organizando a disposição das esteiras e das proporcionais almofadas sobre elas.

Percebo que não se interrompem com nossa presença. Parecem, na realidade, um pouco incomodados por termos chegado assim tão cedo. A licença que os meus pais se deram foi, a meu contragosto, anunciarem e justificarem as suas presenças naquele instante em decorrência de poderem estar momentaneamente comigo em dia que nos era especial. Swami Aghorananda e Gangadhara foram cordiais e ao mesmo tempo diretos. Nos deram as boas-vindas. Não me felicitaram – o que achei no mínimo interessante. Um possível sinal de sintonia de que talvez também não fossem tão amistosos dos alardes de aniversários. Disseram para nos sentirmos à vontade e, assim, sem preocupações em forjarem uma imagem benevolente de si, seguiram o que estavam fazendo.

Essa imagem é significativa. Por um lado, é ela a representação de um primeiro encontro que hoje se expressa como continuidade, permanência, obediência e respeito à trajetória desses dois *Yogis*. Lado outro, é ela o símbolo também de uma disciplina, constância e entrega em sustentarem um movimento que agora não se circunscreve apenas regionalmente.

Como parte das atividades do curso em andamento, estava já combinada a participação no Seminário que estava sendo organizado em função da vinda de Swami Satsangi ao Brasil. O Seminário, fomos avisados no exato primeiro dia de curso, aconteceria no terceiro final de semana do mês de agosto, na cidade de Ouro Preto. Encerrando-se no domingo, teria ainda na segunda-feira a inauguração da Casa do Guru, a ser realizada com a presença mesma de Swami Satsangi.

Foi justamente durante esse Seminário que eu, juntamente com outras tantas pessoas, recebi *Diksha* (iniciação) dessa *Guru*. Desse ponto em diante, uma pequena semente havia sido plantada, cabendo a mim regá-la e ajudá-la a florescer. Em uma primeira transição, sem que Lucas seja apagado, nasce *Krishna*.

Daquele momento em diante, os caminhos se desdobraram, por vezes convergindo em importantes encontros, e, por outras, distanciando-se e causando fraturas e segmentações. Tenham sido quais foram, a minha participação junto aos trabalhos, tanto do Satyananda Yoga Center quanto da Casa do Guru, se deu em um continuum a partir daquela primeira chegada. Mesmo nos anos de 2013 a 2015, quando estava em período de graduação sanduíche na Austrália, preservei certa proximidade com esse movimento a partir da estada e visita aos então *Satyanandashrams* daquele país.

Ainda em tom de ilustração e ênfase aos indícios que futuramente iriam entrar em ebulição e fazer surgir esse trabalho, o retorno ao Brasil na transição dos anos de 2014 para 2015 é feito com uma parada na Índia, tendo ficado o mês de dezembro do primeiro ano por inteiro no *Ashram* de Rikhiapeeth.

Voltara à terra mãe com sensibilidades outras. A interação com os povos aborígenes australianos, o distanciamento geográfico do Brasil e ter sido atravessado por experiência tal qual foi a Índia me fizeram questionar, quando da volta, nosso constante movimento de apagamento, silenciamento e morte de nossas tradições indígenas e africanas que, afinal, sustentam a formação de nosso povo e, no limite, de nós mesmos, filhos e filhas dessa terra. A ebulição de tal inquietação fez-me transitar por zonas de confluência desses saberes, ao mesmo passo em que, como um ímã, me impulsionaram e sintonizaram com os movimentos que seguiam em curso junto ao Satyananda Yoga Center e à Casa do Guru.

Ainda era – e permaneço sendo – um aluno e aprendiz dos círculos de aprendizagem de tais instituições. Algo, contudo, havia mudado na minha forma de expressão e relação com ambas. Passo a frequentar esses espaços agora na perspectiva de, minimamente, contribuir com suas dinâmicas cotidianas – lidando com sua dimensão administrativa, na manutenção física/estrutural, ou seja lá o que se disponibilizasse a ser movimentado. Estava consciente do caminho que buscava e confirmaria, anos adiante,<sup>12</sup> algumas significações desses processos em que estava envolvido. Precisamente, estava ali no princípio de interação daquilo que chamamos de *Nishkama Karma Yoga*. É essa uma potente expressão do *Yoga* que, em síntese, compreende o engajamento abnegado em ações cotidianas e ordinárias, preservando a mente atenta e consciente no gesto em curso. O que mais tarde desvendei é que é esse engajamento uma espécie de rito de aceitação a estar mais próximo de algumas esferas de participação nos trabalhos da Escola. Descobriria também, em conversa com dois *Sannyasis* colombianos que estavam na Bihar School no ano de 2017, que eles também haviam passado pelo mesmo processo nos centros correlatos de seu país. E o que aqui também posso sugerir sobre essa reflexão é que um dos passos cruciais nesse processo é a relação de entrega e confiança à experiência a que, aqui, damos o nome de *Guru*.

Indiciado acima está que retorno à Índia no ano de 2017. Concluída a graduação, a única ponta solta que ficara era a oficialização do gesto de colação de grau e a incerta continuação de um projeto de *Yoga* que coordenávamos junto à UFMG e que também estava em curso quando de minha saída. Cruzado o oceano, vivo a experiência dos dois *Ashrams*, sendo a marca mais

---

<sup>12</sup> Trataremos desse tópico de forma mais detida no capítulo terceiro, em que trato dos meandros das aprendizagens pertinentes em nossas trajetórias.

intensa agora a estada na Bihar School of Yoga. Sentia-me como uma corda sendo tensionada. Por um lado, cruzar aqueles portões fortificados e seus gigantescos muros e me deparar com talvez cena semelhante àquela que Swami Aghorananda e Gangadhara haviam visto vinte e dois anos antes me fazia sentir em casa. A sensação de pertença, de ter o coração aquietado, de aniquilar medos e incertezas – inclusive o medo e a incerteza em não ter mais medos e incertezas – me afirmavam estar no apropriado trilho. Lado outro, cotidianamente atravessava minha mente a Casa do Guru. Já fazia talvez um par de anos em que me aproximava com afinco de sua ambiência e atmosfera, de modo que me sentia igualmente parte também de lá. O gélido frio do inverno do norte indiano contrastava com a serra verde que nos circundava em Moeda, o calor do sol precedido pelas fortes chuvas e o doce sabor das mangas colhidas do pé em nosso verão.

Fato foi que um mês teve intensidade proporcional a um ano. Dou graças de, naquele período, Swami Aghorananda também ter estado por lá, sendo importante interlocutor – e amparo médico<sup>13</sup> – nos processos vividos. Justamente foi em uma das conversas em que ele apontou a mim possibilidade de, ao retornar ao Brasil, intensificar a relação com a Casa do Guru, e fazermos uma pioneira experiência de caráter residencial. Perguntara se minha família lidaria bem com a situação, ao que respondi que sempre foram muito respeitosos e apoiadores de minhas escolhas.

Pois, no dia seguinte a aterrissar em Belo Horizonte, fui à Divinópolis, onde as primeiras curiosidades nessa trajetória se deram. Fui, na realidade, visitar meus pais. Me parecia o mais apropriado, em gesto de mínimo respeito, colocá-los em ciência dos percursos que ora transitava, para enfim assumir esse passo. Em mescla de paz e angústia, assentiram. Nos dias que se sucederam, comecei o processo de mudança, o qual se concretizaria dois meses à frente e que se vê em constante, cotidiano e ininterrupto fluxo.

A residência e permanência nesse espaço está hoje entrelaçada com algumas redes de relação. Uma delas, fundamental para que se concretizasse essa permanência, é o vínculo que passo a estabelecer, a partir de novembro do ano de 2018, com a Escola Estadual Senador Melo Viana, em Moeda, na condição de professor efetivo concursado e, portanto, assumindo um lugar de direito nessa instituição. Uma segunda rede, importante igualmente para uma compreensão do lugar que então ocupo na Casa do Guru, é o também lugar ocupado como um dos professores de *Yoga* do Satyananda Yoga Center. A primeira posição não só me desafia nos fazeres próprios de um professor da rede pública da educação básica, como também me coloca em relação com

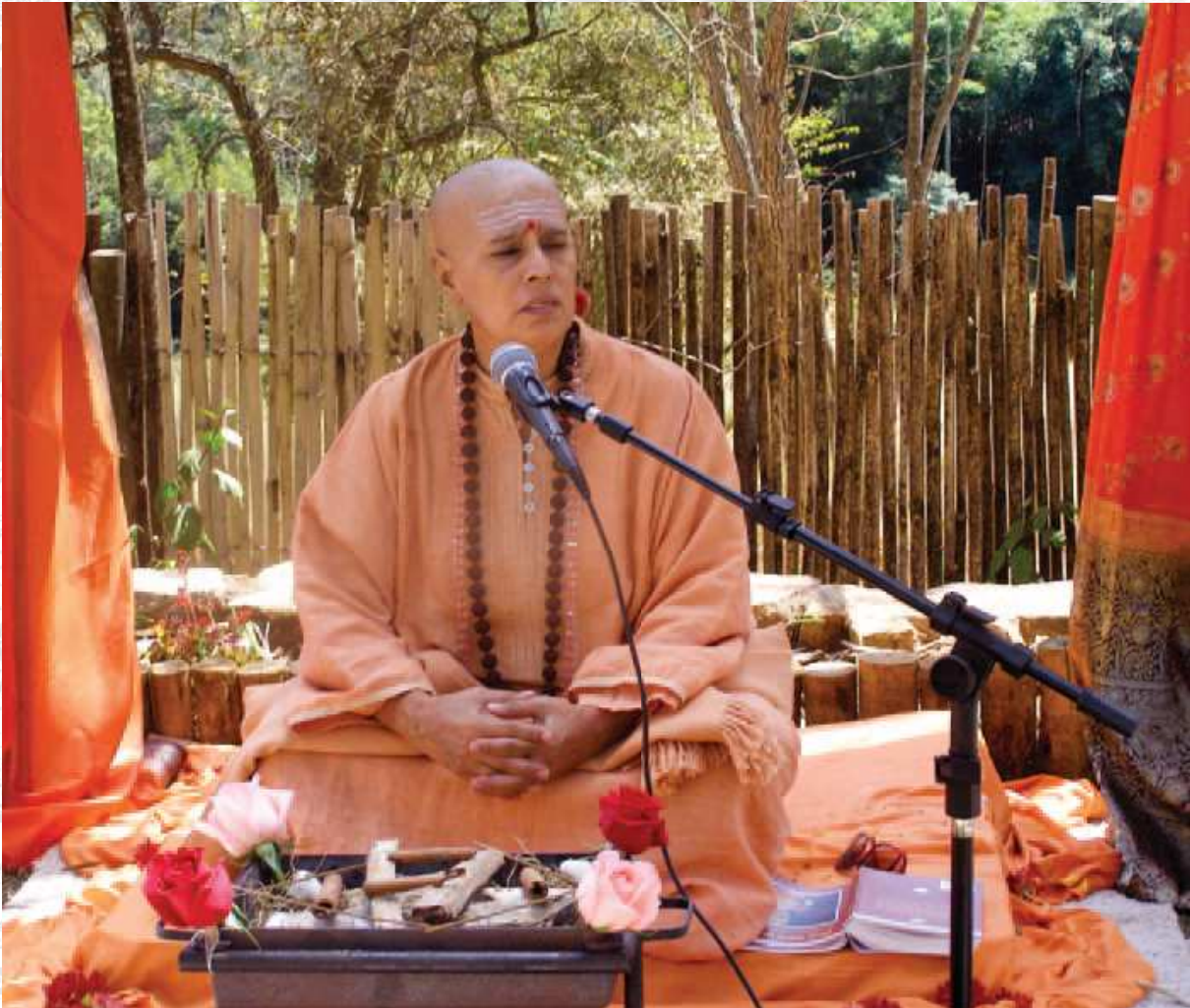
---

<sup>13</sup> Nos dias em que uma severa diarreia me acometeu, foi ele o primeiro a se prontificar a um discreto monitoramento, oferecendo eletrólitos para reidratação e própolis para expurgar a bactéria que atacava minha flora.

a comunidade da qual me vejo parte e em relação à qual vislumbro continuidades e que, ainda, me oferece uma necessária estabilidade material. A segunda continuamente me interpela nos ofícios de um professor de *Yoga* da linhagem da qual me entendo parte e com a qual igualmente vislumbro sustentar perpétua relação.

Por fim, esta Dissertação é gestada aqui, na Casa do Guru. Os estudos para o processo seletivo no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, a escrita do projeto que se desdobraria neste trabalho, e mesmo o processo de elaboração e concretização do que agora escrevo: todos esses passos circunscrevem-se nesse esse território. De tal modo, construir tal trabalho não é, senão, construir a mim mesmo, ou, de forma mais justa, é dizer do caminho da nossa coletividade, animado por tanto descobrir caminhos em que repensamos nossas formas de relação com o mundo em momento em que parece termos conquistado o ápice da degradante escalada capitalista quanto também, ao assim fazê-lo, possibilitar que vejamos as pegadas que seguimos em nossas trajetórias, observantes às presenças que nos brindam e aos horizontes que nos são apresentados.









## 1 YATRA – Qual o caminho de nossa peregrinação?

Posso presumir que, chegando nesta etapa do texto, ainda inicial é verdade, possam ter o leitor e a leitora certos questionamentos quanto a alguns aspectos dos quais, provocativamente, lancei mão no prelúdio de nossa escrita, sem muito preocupar em tecer maiores explicações. Alguns desses pontos serão naturalmente discutidos ao longo dos próximos capítulos e não há nenhum prejuízo para a inteligibilidade, acredito eu, ao continuar a atravessar essas próximas e imediatas páginas guardando para si esses questionamentos. Outros desses pontos, do contrário, me vejo na responsabilidade de elucidar mais direta e claramente, ainda que incorra no evidente risco de uma sutil prolixidade ou mesmo redundância.

Pois irrigam este trabalho três chaves conceituais – que são, na realidade, as protagonistas do próximo capítulo. São elas o *Yoga*, a tradição de *Sannyasa* e a vida de *Ashram*. Um tanto quanto sucintamente, *Yoga* evoca um sentido de percepção e interação prática com a vida, por meio das quais se preza relações atentas, conscientes e holistas; *Sannyasa* é antiga tradição que, tendo seu berço na ancestralidade indiana, encontra-se ancorada na instituição da renúncia e na equivalentemente ancestral tradição *Guru-discípulo*; *Ashram* é território onde consubstancia-se o *Yoga* e a expressão de *Sannyasa*, constituindo-se esse um espaço no qual um ritmo de interação com a natureza e os seus ciclos é imperativo, no qual as faces técnicas e ritualísticas do *Yoga* se expressam e, por fim, no qual celebra-se uma forma de vida que contemple valores como a disciplina, a moderação, o movimento e a contemplação.

A Casa do Guru, espaço em que minha vida se desvela e este trabalho de campo acontece, é um *Ashram* da linhagem de Swami Satyananda em solo brasileiro, sendo ela irrigada não só pelo *Yoga* enquanto experiência filosófico-prática, mas, associado a isso, sustentada também por outras especulações filosóficas indianas que estabelecem conexões com a experiência do *Yoga* – a saber, o *Tantra*, o *Vedanta* e o *Samkhya*.

Este trabalho, poderia dizer, começa a ser gestado no ano de 2011, ainda que, naquele momento, nem eu mesmo soubesse disso. E assim digo pois parte do material e registro etnográfico que compõem nossos capítulos são tão antigos quanto a minha primeira interação com a Casa do Guru no ano que aqui mencionei. Nos interessa por agora, todavia, olharmos mais detidamente para o processo concreto de construção e elaboração dessa escrita. Ou seja, do processo mesmo de ser aprovado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer – tendo explicitamente revelado, quando do primeiro instante da inscrição no

editais de seleção, os contornos do então projeto que se desdobraria neste trabalho – ainda no ano de 2018. Vamos a ele.

Nos primeiros meses daquele ano pairavam em mente quais seriam os próximos passos a serem dados no sentido de preservar e dar continuidade a alguns trabalhos com o *Yoga* que, ou já os realizava, ou vislumbrava iniciá-los. Naquele momento, já residente do *Ashram*, nutria um grande gosto e respeito pela tradicionalidade e pela forma de vida da instituição de renúncia nascida em solo indiano – a tradição de *Sannyasa* (OLIVELLE, 1993; ATMAPRIYANANDA, 2013). Já devem os leitores e leitoras, neste ponto da leitura do texto, terem percebido que meu imbricamento na malha do *Yoga* à luz da elaboração desse conhecimento por Swami Satyananda e sua linhagem tem sido construído ao longo de alguns anos.

Pois foi justamente ao longo desse período que compreendi ser de primeira ordem e importância, dentre os aspectos fundantes e centrais de nossa escola, a sua responsabilidade quanto à sustentação e salvaguarda da tradição de *Sannyasa*.<sup>14</sup>

Foi ainda nesses primeiros meses de 2018 que comecei a elaborar um trabalho de pesquisa que me daria margens a pesquisar e escrever sobre essa tradição. Em conversa com Swami Aghorananda, explicito a vontade que me percorria, sempre destacando que via em nossa escola – agora, me remetendo em nossos diálogos, mais especificamente à Casa do Guru enquanto *Ashram* da tradição de Swami Satyananda<sup>15</sup> – a empiria própria a partir da qual poderia reunir um conjunto de experiências que, a rigor, adensariam esse possível trabalho.

A primeira orientação, sempre polida e nunca a tolher, foi que direcionasse os meus estudos e escritos ao *Yoga*. Como poderia então, sem largar mão de um, acolher outro? Ao passo que *Sannyasa* era e é o que me mobiliza a pesquisar, começo a entender que, na realidade, um não se dissocia de outro. Ou melhor, em nosso contexto, um necessariamente está imbricado no outro.

Em busca de outros estudos e trabalhos em que poderia me colocar em interlocução,<sup>16</sup> eis que me deparo com uma interessantíssima etnografia com *Sadhus* tântricos indianos (TOSTA, 2011). O trabalho de Lena Dias Tosta vem do departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB), tendo sido a autora orientada pelo professor José Jorge de Carvalho e coorientada pelo professor Ashis Nandy, prestigiado cientista social indiano.

---

<sup>14</sup> Minha observação é coadunada por Sarbacker (2008, p. 164) e Alter (2004, p. 53).

<sup>15</sup> Esse contexto será melhor delineado no capítulo seguinte.

<sup>16</sup> Uma simples busca pelo Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES com o termo “*Yoga*” irá revelar a existência de cento e setenta e nove trabalhos em cujos títulos ele aparece – cento e dezenove Dissertações de Mestrado e 60 Teses de Doutorado, dentre as quais apenas sessenta estão encapsuladas pela grande área das Ciências Humanas.

O eixo central da Tese discorre sobre as cosmovisões desse específico, difuso e complexo agrupamento humano: os *Naga Sadhus* da Índia. Ao me deparar com tal trabalho, via ali uma profunda riqueza, talvez menos pela originalidade da proposta<sup>17</sup> e mais por sua construção. A jornada – para não dizer aventura – etnográfica estava imiscuída com seu trajeto de vida que antecede a gestação da própria Tese, tanto com a Índia quanto com o grupo pesquisado. Não só, tonalizou também seus escritos a (principal) interlocução em campo com um personagem que, no mínimo, causaria a devida estranheza aos olhos mais distantes do universo mítico indiano: Maharaj Amar Bharti é um renunciante, *Guru* e praticante da austeridade (*Tapasya*) de manter o braço levantado há décadas.

Não bastasse a riqueza textual e argumentativa, a construção do trabalho envolvia uma coerente argumentação imagética, alinhando seu percurso como antropóloga/etnógrafa e, por conseguinte, escritora, ao trajeto de seu então companheiro de pesquisa, o fotógrafo Olivier Boels.

O produto é um belíssimo material, igualmente rico em estrutura, arcabouço de referências, tessitura argumentativa e material etnográfico, distribuído ao longo de suas quase quinhentas páginas. Fato era que todas as buscas digitais que fiz pela Tese na íntegra me levavam a uma única versão, disponível no repositório da UnB, em que o documento abruptamente se encerrava no meio do segundo capítulo, precisamente na página oitenta e quatro.

Descontente como fiquei, tento encontrar a antropóloga pelos meios possíveis. Antes mesmo de seu e-mail, encontro seu número de WhatsApp e, ainda não sabendo dos limites éticos a partir dos quais essa modernidade a todo o instante nos desafia e nos interpela, com certo constrangimento e comedimento, faço o primeiro contato. Explicitando a ela meu lugar de fala – a intimidade com o *Yoga*, o *Ashram* da Casa do Guru, a relação com Swami Aghorananda e com Gangadhara, a nossa associação com a tradição de Swami Satyananda e a Bihar School of Yoga –, uma das coisas que então ela me colocara naquela primeira troca de mensagens era que nossa Escola (a Bihar Shool of Yoga) e nossa linhagem eram, em suas palavras, reconhecidíssimas entre os seus informantes. Interessante, pensava comigo mesmo, como a trajetória de Swami Satyananda, embora vinculada às institucionalidades indianas que regem o funcionamento de instituições tais quais os *Ashrams* daquele território, também tenha

---

<sup>17</sup> Lena Dias Tosta pondera em seu trabalho o caminho da brasileira antropóloga a realizar pesquisa de campo em terra outra – no tabuleiro global de produção de conhecimento acadêmico, território da subalternidade – e, acentuando a argumentação, com empiria distante das práticas hegemônicas. Em suas palavras de autoquestionamento: “[...] mas que demanda poderia haver no Brasil para uma especialista em *Sadhus*?” (TOSTA, 2011, p. 52).

construído uma reputação e representatividade entre população tão heterodoxa e marginal como os *Sadhus*.

Pois esse diálogo se preservou até o momento em que Lena então partilhou comigo um capítulo preponderantemente etnográfico, em que focava em sua relação com o Maharaj Amar Bharti. Junto ao agora e-mail que me enviara, explicava que a Tese estava publicizada apenas parcialmente pois havia um imbróglio de direitos autorais quanto à disponibilização das imagens que impedia aquele trabalho de ser colocado na íntegra ao livre e irrestrito acesso.<sup>18</sup>

Ainda no corpo do texto do e-mail que me escrevia, uma indicação ao que então deveria já ter me dado conta: falávamos de coisas diametralmente distintas ou, escoando aqui suas palavras, falávamos “de vivências muito diferentes em um universo de sentidos que só são compartilhados até certo ponto”.

Pois Lena estava certa. Afinal, meu treinamento acadêmico não é aquele de um antropólogo, embora insista em recorrer a esse campo nos meus processos de produção de conhecimento. Ademais, não estou produzindo uma Dissertação no interior ou para a antropologia, embora possam outras pessoas encontrarem ressonâncias ou provocações que permitam assim fazê-lo. Não o suficiente, embora seja a Bihar School of Yoga uma conceituada Escola, de prestígio e renome, inclusive entre a transgressora população dos *Naga Sadhus*, meu contexto de relação com a tradicionalidade de *Sannyasa* se dá em solo brasileiro, não em contexto radical de alteridade como o estudado pela antropóloga, mas em coerência com histórias de vida que, assim como provocativamente evoquei no prelúdio desta Dissertação e que veremos mais detidamente nos próximos capítulos, me conectam a tal tradição.

A Tese de Lena Dias Tosta foi, a despeito de contextos de engajamento etnográfico e campos de produção de conhecimento consideravelmente distintos, um marco e uma direção – em forma e em estilo – os quais esta Dissertação poderia também trilhar. Quanto a isso, ainda neste capítulo explicitarei melhor a própria forma e estilo que aqui estamos assumindo.

Aqueles primeiros meses de pós-graduação me permitiram, paralelamente a cursar as disciplinas do Mestrado, compreender qual seria então o lugar a partir do qual falaria, para quem e como o faria. Se até então esboçava alguns escritos que estavam a entrelaçar a tradição do *Yoga* com a tradição de *Sannyasa* e, por fim, como esse entrelaçamento está consubstanciado

---

<sup>18</sup> Em dezembro de 2018 estive em Brasília, onde reside a antropóloga, em ocasião de minha participação na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia. Em decorrência de confluência geográfica, propus um encontro presencial, ao que prontamente Lena topou. Muito generosamente, levou a esse encontro o material impresso para que eu pudesse interagir com ele, apesar da amplitude restrita daquele encontro. Atravessado por essa experiência, endosso o que já mencionei: é de fato um belo material, científico, artístico e etnográfico.

na expressão da vida de *Ashram*, precisava agora, então, conferir sentido, direção e ajustar as balizas desta Dissertação.

Se é que esse processo já não estava por demais desafiante – isso para não dizer que esse caminho estava mesmo era encoberto por nuvens que me impediam de ver a duas páginas adiante –, em uma reunião de orientação, agora com José Alfredo, despreziosamente me diz o generoso orientador que, na realidade, este trabalho não seria nem sobre o *Yoga*, nem sobre *Sannyasa*, embora tanto um quanto outro atravessassem a Dissertação do princípio ao fim.

Ora, se não estaríamos a centralizar as noções de *Sannyasa* nem de *Yoga*, o que, afinal, me prestaria a escrever? Percebo, a partir daí, que não estava dando a devida importância ao campo que nos acolhe nesse processo e para o qual escrevo: o lazer. Talvez fosse olhando com maior atenção para ele que eu poderia, enfim, capturar a ponta do fio que precisaria começar a puxar.

Nos lembra Gomes (2014) que o movimento no campo do lazer se constituiu e consolidou a partir de uma dada compreensão da organização da vida social marcada, sobretudo, pela ruptura dicotômica de tempo de trabalho e tempo de lazer. Tal demarcação teórico-conceitual foi forjada, sobretudo, por autores provenientes do norte global e que conferiram aos estudos desse campo uma delimitação histórica de seu escopo que é fruto, senão, das questões tais que emergiam das suas próprias formas de interação e relação com o mundo.<sup>19</sup>

Em outras palavras, estabelecendo relações e paralelos com as formas de organização social típicas dos centros urbanos, constituídas após a Revolução Industrial no cerne dos centros hegemônicos, as representações elaboradas acerca do lazer acentuaram a sua contraposição ao tempo do trabalho e sobre-estimaram a sua associação com o tempo de descanso (GOMES, 2014). Em relação a essa compreensão, argumento, apoiado em Gomes (2011) e em Costa, Soares e Debortoli (2016), que não só ela está envolta em uma trama de relações sociais que se expressam por uma compreensão de vida linear, eurocêntrica, dicotômica e que aponta – ainda que não-intencionalmente – propor uma totalização conceitual das múltiplas formas de organização social, especialmente na emergência dessa em categorias fundamentais como tempo e a temporalidade, como também, ao assim fazê-lo, inevitavelmente desconsidera outras tantas formas de se organizar a vida.

Foi sobre essa base reflexiva que, então, esta Dissertação passou a ser erigida. Caminhamos sem a pretensão de propor grandes questões ao campo, mas com humildade

---

<sup>19</sup> Gomes (2014) aponta seis teóricos que se tornaram referências na produção desse campo ao longo do século XX. Max Kaplan e Sebastian De Grazia nos Estados Unidos, Stanley Parker e Ken Roberts na Inglaterra e Jean Fourastié e Joffre Dumazedier na França. Suas origens geográficas não são neutras, vale dizer.

lançamos alguns apontamentos, a partir de nosso material etnográfico e de suas análises, que nos permitam tensionar as próprias bases conceituais do campo do lazer, sugerindo forma outra de interação com o tempo (e a temporalidade), na qual o binômico trabalho-lazer não se expressa de maneira tão nítida como usualmente propõe tal campo.

Se tal dicotomia então não se revela, quais são as questões que mobilizam esta escrita? Indico ser, uma delas, a forma pela qual podemos pensar a própria noção de lazer sob olhar outro que não o da cisão. Além disso, em que medida, abdicando das fragmentações que geramos em nossa invenção capitalista para pensarmos o tempo e as temporalidades, podemos nos repactuar com nossas interações com a vida? Por fim, poderia tal processo de nos repactuarmos ser também um caminho para darmos ênfase a nos reconectarmos com uma sacralização da vida – incluindo aqui os seus ritmos, ciclos e tempos?

Bem, agora já tendo uma compreensão mais cristalina do caminho pelo qual caminharíamos ao longo deste trabalho, eis que me deparava então com um segundo movimento: mas, afinal, como fazê-lo? Como transitar pelo tal método etnográfico sendo eu mesmo um novato nessa aventura?

Já indiciado no próprio percurso de escrita deste capítulo, o tal método era, desde o primeiríssimo projeto submetido ao edital de seleção, uma constante em nossa jornada. Nesse sentido, agora sim precisaria recorrer ao campo antropológico para compreender melhor como poderia proceder com o processo etnográfico.

Em se tratando disso, é inevitável irmos às origens desse método, tal qual formulado por Bronislaw Malinowski ainda na década de vinte do século passado. Precisamente no ano de 1915, o antropólogo polonês desembarca no litoral sul da Nova Guiné, em uma das ilhas Trobriand, para uma prolongada estada, em trabalho de campo, totalizando aproximadamente dois anos (1915-16; 1917-18) (MAGNANI, 2015).

Dentre tantos marcos emergentes de sua pesquisa de campo e fincados na história do pensamento antropológico, destacaria apenas o que é a sua obviedade e, simultaneamente, inédito naquele momento da construção do campo: a convivência prolongada do antropólogo com seus sujeitos de pesquisa e o imbricamento no cotidiano nativo (inclusive com a aprendizagem da língua) configurariam a chamada observação participante.

Em palavras que nos ajudam a organizar esse pensamento, Eunice Durham, na apresentação à edição brasileira dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, destaca os feitos e rupturas instituídos pelo estimado antropólogo que inauguraram um novo capítulo na constituição desse campo:

Malinowski alterou essa prática<sup>20</sup> de forma radical, passando a viver o tempo todo na aldeia, afastado do convívio de outros homens brancos e aprendendo a língua nativa, tarefa para a qual, aliás, era extremamente dotado. Desse modo, embora não dispensasse os informantes, substituiu-os em grande parte pela observação direta, que só é possível por meio da convivência diária, da capacidade de entender o que está sendo dito e de participar das conversas e dos acontecimentos da vida da aldeia. (DURHAM, 1976/2018, p. 23)

A obsessiva busca do antropólogo por ver o mundo com os olhos do outro é narrada com poética clareza nas páginas finais de sua obra, em que diz que “O que me interessa mesmo no estudo do nativo é sua visão das coisas, sua *Weltanschauung*, o sopro da vida e realidade que ele respira e pelo qual vive” (MALINOWSKI, 1922/2018, p. 654).

Pois como então poderia esse que aqui escreve mergulhar nessa jornada etnográfica sabendo que não estaria a ver o mundo com os olhos do outro, uma vez que, no caso desta pesquisa, no limite, o outro é senão ele mesmo? Ou, nas palavras de Edgar Barbosa Neto,<sup>21</sup> que em seu parecer na qualificação do nosso projeto dizia: “O que é fazer pesquisa em uma ‘perspectiva de alteridade’ quando a experiência pessoal aparece, ao mesmo tempo, como sendo o meio do conhecimento e, também, de algum modo, o seu objeto?”.

Tocava ele em ponto central que faria parte dos meus dois campos – no sentido evocado por Tânia Stolze Lima (2013) a partir de sua leitura de Marilyn Strathern –, a saber, o campo de pesquisa e o espaço-tempo da escrita etnográfica. De certo, imergir em trabalho como esse me coloca em constrangedora posição no pêndulo que caracteriza o primado clássico do fazer etnográfico, no sentido de que

O cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar uma experiência pessoal em um tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico. Nesse sentido, a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal. E é por isso, penso, que a alteridade seja a noção ou a questão central da disciplina, o princípio que orienta e inflete, mas também limita, a nossa prática. Parte da nossa tarefa consiste em descobrir por que aquilo que as pessoas que estudamos fazem e dizem parecer-lhes, eu não diria evidente, mas coerente, conveniente, razoável. Mas a outra parte consiste em estar sempre se interrogando sobre até onde somos capazes de seguir o que elas dizem e fazem, até onde somos capazes de suportar a palavra nativa, as práticas e os saberes daqueles com quem escolhemos viver por um tempo. E, por via de consequência, até onde somos capazes de promover nossa própria transformação a partir dessas experiências. (GOLDMAN, 2006, p. 167)

<sup>20</sup> Referia-se ela aqui às pesquisas feitas a partir de relatos e coletas de terceiros, típicas da malfadada antropologia de gabinete, marcadamente entre os evolucionistas, na transição do século XIX para o século XX.

<sup>21</sup> Antropólogo, professor do Departamento de Ciências Aplicadas à Educação da Faculdade de Educação da UFMG (DMTE/FaE/UFMG) e um dos professores que formal e institucionalmente qualificou o então projeto de Mestrado.

Ou, explicitando melhor, o pêndulo do qual falava precisar me situar

Entre a noção objetivista de uma realidade última a que apenas nós temos acesso e saber e em relação à qual os outros têm apenas crenças (“bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir...”), e a hipótese idealista de que qualquer coisa que digamos não passa de crença (“nesse ponto, o teólogo toma o lugar do antropólogo...”) é que se joga a antropologia. (GOLDMAN, 2006, p. 166)

Ora, se essa distinção (o eu e o outro) está, neste trabalho, a priori dissolvida, em que medida meu imbricamento com o campo de pesquisa e com os sujeitos que dela fazem(os) parte pode ser ponderado?

Quando, como em nosso caso, grupo pesquisado e etnógrafo emergem em um só ser, Strathern (2014) sugere duas suposições antagônicas: a) o sujeito pesquisado-etnógrafo carrega em si o potencial de ampliar o que as pessoas já sabem sobre aquela sociedade, bem como apresenta igual potência de contribuir, com a quantidade de informações obtidas em seu mergulho etnográfico, para que as pessoas desvendem mais de si mesmas; b) o desafio etnográfico se compõe da mesma forma como em qualquer outro cenário em que o é empregado, sob o risco de nesse contexto não transbordar aquilo que já é consolidado sobre a sociedade em questão, não sendo capaz, portanto, de favorecer profícua relação analítica com os dados obtidos.

Ao avançar em seu argumento colocando o enfoque no binômio conhecimento-autoconhecimento sob o olhar do fazer acadêmico e de seus autores, Strathern (2014) explicita a caracterização da autoantropologia no sentido de que tanto ela devolve à sociedade da qual se origina alguns de seus construtos basilares, quanto oferece ao antropólogo elucidações de seu trilhar acadêmico; em ambos os cenários, destaca a dimensão do autoconhecimento no fazer antropológico.

Compreendo o risco inerente e evidente, no processo consciente de reunião de material etnográfico, nos estudos destes e a na elaboração desta escrita, de não ter me dado conta de contextos, acontecimentos e diálogos que poderiam trazer a esta Dissertação riquezas e elucidações quanto à nossa temática. Lado outro, prefiro olhar com maior atenção à perspectiva de que, justamente por meu lugar de pertencimento e, em alguns casos, de privilegiado lugar de acesso enquanto aprendiz (LAVE; WENGER, 1991) é que pude trazer à cena elementos que possivelmente permaneceriam encobertos.

Além disso, é preciso sublinhar aqui que tal lugar de imbricamento com o nosso campo tanto me ajudou quanto me impulsionou a caminhar em direção a uma dada condição de que a antropologia talvez ainda não o seja, mas que pode ainda vir a ser (INGOLD, 2019). E isso é

no sentido de que talvez esteja ela (ainda) condicionada a uma dada interpretação dos comportamentos e formas de ser de outrem, quando, na realidade

[...] não se trata de colocá-los em seu lugar ou consigná-los à categoria dos “já conhecidos”. Ao contrário, trata de aprender com suas experiências de vida e de aplicar esse conhecimento às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras. (INGOLD, 2019, p. 10)

Continua a avançar o Ingold (2019), reivindicando uma antropologia que seja menos objetivista e atenta à compilação de dados e informações e que, a posteriori, chamariam os antropólogos de conhecimento, mas que, em sua compreensão, deveria mesmo é aspirar por relações em que se enfatize a noção de sabedoria.

Opondo então essas tais práticas de sabedoria à aquisição objetivada de um conhecimento, está ainda Ingold (2019) a advogar por uma antropologia que se reconheça como uma prática de educação, no sentido de reconhecer nossos informantes efetivamente como professores e, portanto, colocando sobre a mesa os seus termos da participação observante, são elas as pessoas **com** as quais nós estudamos e não **sobre** quem desenvolvemos nossos estudos.

Ou, em outras palavras, “[...] a observação participante é uma forma de estudar **com** as pessoas. Não se trata de descrever outras vidas, mas de unir-se a elas na tarefa comum de encontrar formas de viver” (INGOLD, 2019, p. 13).

Incorrendo no risco de me tornar repetitivo:

No trabalho de campo, estudamos com, ou sob a orientação de, outras pessoas, que se tornam nossos guias e tutores. E o fazemos apenas porque o conhecimento que essas pessoas podem nos transmitir, apurado pelas suas experiências práticas de envolvimento cotidiano no mundo, pode nos ajudar a atingir um entendimento mais profundo e mais rico da questão humana. (INGOLD, 1992, p. 695, tradução nossa).<sup>22</sup>

Adentrando nas pistas deixadas por Ingold (2019) para também introduzir fato central na demarcação político-epistemológica deste trabalho, diria que esta Dissertação só nasce nesses moldes porque efetivamente estudei, em meu campo de pesquisa, “sob a orientação” (INGOLD, 1992, p. 625) tanto de Swami Aghorananda – como já elucidado, meu professor e quem compõe a orientação compartilhada deste trabalho – quanto de Gangadhara – igualmente

---

<sup>22</sup> No original: “*In fieldwork we go to study with, or under, other people who become our guides and tutors. And we do so because the knowledge that these people can impart to us, sharpened as it is by their practical experience of everyday involvement in the world, can help us to reach a deeper and richer understanding of the human predicament.*”

minha professora e a quem também devo todo e qualquer mérito de que possa ser digno este escrito.

E assim o digo pois, como já colocara nos parágrafos finais de nosso prelúdio, escrever este trabalho é necessariamente um processo de autoestudo (e também treinamento nas nossas perspectivas de *Yogis* e *Sannyasis*), não só porque a participação observante, para utilizar agora do jogo de palavras de Wacquant (2002), carrega em si o componente autorreflexivo, mas porque, como parte de nossas dinâmicas de *Ashram*, como parte de meu lugar como um discípulo e como parte de nossas disciplinas enquanto *Yogis* e *Sannyasis* (ou aspirantes a tal, como é o meu caso), o autoestudo é uma condição primordial de nossas vidas.

De tal maneira, a presença de Swami Aghorananda na orientação compartilhada desta Dissertação tem algumas marcadas importâncias. A sua presença institucional é um sinal de que a academia brasileira está, ainda que a passos lentos e discretos, reconhecendo que nossa ciência precisa ser escrita no plural, reconhecendo um universo pluriépistêmico que, mais do que nunca, precisa irrigar a Universidade e a vida (SANTOS, 2019).

A iniciativa mais pujante e concreta que elucida meu argumento é o projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras,<sup>23</sup> coordenado pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia no Ensino Superior e na Pesquisa (INCT), que vislumbra “propiciar um espaço de experimentação pedagógica e epistêmica no ensino capaz de inspirar resgates de saberes e inovações que beneficiem a todos os envolvidos – estudantes, mestres e professores”. Essa iniciativa efetivamente se espalhou para algumas Universidades brasileiras, sendo a própria UFMG uma delas. Nesse caso específico, o Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais,<sup>24</sup> institucionalizado em 2015, em consonância com a proposta originária do Encontro de Saberes, propõe oferecer o lugar da cátedra aos mestres e mestradas desses próprios saberes.<sup>25</sup> Não somente, essa Formação Transversal abriu um importante precedente para que essa concepção avançasse a dimensão do ensino e encontrasse eco também na pesquisa. Por exemplo, a Tese de Doutorado de título *Ūn Ka’ok – Mulheres fortes: uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres Tikmũ’ũn – Maxakali*, da antropóloga Cláudia Magnani, defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação em 2018, esteve sob a orientação da professora Ana Maria Rabelo Gomes (Departamento de Ciências Aplicadas à Educação/Faculdade de Educação/UFMG) e coorientação da liderança indígena Sueli

---

<sup>23</sup> Para informações mais detalhadas, ver: [www.inctinclusao.com.br](http://www.inctinclusao.com.br)

<sup>24</sup> Para informações mais detalhadas, ver: [www.saberestradicionais.org](http://www.saberestradicionais.org)

<sup>25</sup> Até então, no histórico do Programa, já assumiram esse lugar lideranças quilombolas, indígenas, mestres de capoeira, pais e mães de santo.

Maxakali. Outro exemplo é a também Tese de Doutorado de título *Rosário dos kamburekos: espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no Reinadinho*, de autoria de Bárbara Altivo e proveniente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social no ano de 2019. Essa Tese teve como orientadora a professora Luciana de Oliveira (professora do próprio Departamento de Comunicação Social da UFMG) e, igualmente destacada enquanto orientadora do trabalho, a mestra Pedrina de Lourdes Santos, representando o Reinado de Oliveira (MG). Faço aqui esses apontamentos para dizer que nosso trabalho é um dentre outros que exclama novos modos de fazer pesquisa. É um dentre outros que igualmente aponta para processos de interação com práticas de sabedoria em que pesem os questionamentos e as saídas face aos imperativos éticos e estéticos que nos conduzem a um desmantelamento civilizacional – para não dizer ao pior deles.

O parágrafo acima – como parte de um argumento que tenho construído ao longo das páginas pregressas – me permite também apontar os canais de diálogo que entendemos como ricos às nossas perspectivas de trabalho (presente e futuro). Ainda que haja um debate centralizado na noção de povos e comunidades tradicionais, me parece ser consensual a perspectiva de que por detrás dessa homogeneização didática e terminológica – e que nos ajuda a contrastar suas práticas de conhecimento ao saber científico hegemônico – está encoberta uma tão ampla variedade de formas de produção (material, técnica e tecnológica) quanto o é a quantidade de povos presentes em nosso solo (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, caiçaras, extrativistas).<sup>26</sup> Não somente, os quinhentos anos de silenciamento das ciências produzidas por esses povos nem de longe se aproxima de garantirmos, em especial na corrente situação política brasileira e global, a legitimidade, validade e dignidade do estatuto científico de suas formas de produção cotidiana da vida.<sup>27</sup>

Sendo a perspectiva das importantíssimas citadas iniciativas no âmbito da Universidade (pública e gratuita) brasileira aquela de recalibrar a balança dos conhecimentos científicos – conferindo igual estatuto e legitimidade àqueles que ontológica e epistemologicamente se constituíram em formas próprias e distintas do eurocentrismo iluminista – aquelas que julgamos importantes irrigarem os processos de ensino, pesquisa e extensão, com humildade nos posicionamos junto a esse movimento.

---

<sup>26</sup> A título de informação, o Decreto n. 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, em que se institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, em seu artigo 3º, inciso 1º, escreve que esses povos e comunidades “[...] são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007).

<sup>27</sup> Para alargar essa provocação, ver Cunha (2007).

Reconhecemos, sublinhamos e endossamos a necessidade, agora, indubitavelmente, mais do que nunca, de fortalecer as redes e garantir o direito à vida, à soberania e a expressividade desses povos e comunidades. É de nossa compreensão, ainda, que nos remetemos e nos associamos, no contexto da Casa do Guru, a matriz epistemológica outra, assentada em identidade ancestral outra e nascida de espacialidade geográfica, no tabuleiro global, também outra, de modo que efetivamente não compomos a assimetria das relações de poder e força, embaralhadas às questões étnico-raciais, sob as quais estão esses povos e comunidades submetidos em nosso regime político-epistêmico. Se me permitem ser ainda mais enfático, a sobrevivência dos corpos, para nós, não é uma questão central como para eles o é. Não obstante, insistimos sempre em enfatizar o encontro antes que o dissenso.

O que me leva então a apontar, aqui, dentre os tantos encontros que deixarei, ao entendimento do leitor e da leitora, se revelarem ao longo dos capítulos, aponto para uma característica apenas que possa também nos colocar em diálogo: a transmissão de um conhecimento (ou, como temos sustentado, de práticas de sabedoria) que se dá pela oralidade.<sup>28</sup>

O universo do letramento e do saber escritural está evidentemente presente na relação *Guru-discípulo (Parampara)* e nas filosofias indianas de uma maneira geral; todavia, está ele sempre assentado na perspectiva da oralidade. Se pudéssemos avançar nessa reflexão, chegaríamos ao ponto de afirmar que determinadas formas de transmissão não seriam sequer orais, mas de ordem unicamente psíquica, mental.

Mas não deixemos nos levar por provocações digressivas. O que aqui aponto é mesmo para as interlocuções teóricas que estabelecemos aqui e que são, necessariamente, indicativas da posição político-epistemológica em defesa da qual me vejo agora a exaustivamente argumentar. Perceberão o leitor e a leitora, tanto ao longo do texto quanto ao remeter diretamente às referências bibliográficas, uma profusão de citações de Swami Niranjanananda Saraswati e de alguns de seus discípulos (ou discípulos de Swami Satyananda) publicados pela Yoga Publication Trust, pois tal editora é a responsável pelas publicações da extensa literatura produzida pela Bihar School of Yoga. Essa literatura, por sua vez – ou ao menos aquela citada neste trabalho – é de caráter e origem orais, e aqui reside o aspecto central de meu argumento. Ou seja, embora o conhecimento pertinente às tradições do *Yoga*, de *Sannyasa* e de vida de *Ashram* (dentre outras noções que, embora não centrais, são também importantes ao trabalho) estejam consubstanciadas nos conjuntos de livros referenciados aqui, foram eles produzidos a partir das transcrições de *Satsangas* de Swami Niranjanananda Saraswati (e outros).

---

<sup>28</sup> Para uma discussão mais alargada, ver Santos (2019).

Acredito potencializar aqui, portanto, nossas buscas e tentativas por “pluri-epistemizar” nossas Universidades e, assim, perspectivarmos que outras formas de pensar componham e irriguem nossas vidas, ao simplesmente desafiar nossos protocolos academicistas de validação de uma produção acadêmica. E assim o faço ao garantir a Swami Niranjananda Saraswati o lugar legítimo e de direito que deve ele assumir em um trabalho que, como este, discorre sobre *Yoga*, *Sannyasa* e vida de *Ashram* – aquele da efetiva autoridade em tratar de tais temas e, por consequência, assumindo aqui o posto de principal intelectual na produção dessas categorias centrais com as quais estamos operando neste trabalho. Talvez intensifiquemos a perspectiva de nossos desafios ao dizer que Swami Niranjananda não atravessou qualquer processo de educação formal, tendo ido morar com o seu *Guru*, Swami Satyananda Saraswati, aos quatro anos de idade e desde então servido exclusivamente aos propósitos dele. Talvez intensifiquemos ainda nossas provocações ao dizer que ele também foi instruído, educado e versado em extensa parte das escrituras clássicas indianas e em distintos idiomas por seu *Guru* enquanto era guiado em práticas de *Yoga Nidra* (técnica de *Pratyahara* – abstração dos sentidos).

Ora, ao nos desvelar essas escolhas, logo percebo que nossas opções não são dissidentes sozinhas. O trabalho de Bárbara Altivo (2019), mencionado em página pregressa, ousadamente garantiu estatuto de intelectual aos seus interlocutores em campo – aqueles que tradicionalmente vivem o Reinado na cidade de Oliveira. A forma que escolheu a autora para então fazê-lo foi, ao citar as suas falas, referenciá-las, como rege os manuais acadêmicos, com singelas adaptações, tal como a seguir: (SOBRENOME, nome. Ocasião em que realizaram a fala, local e data).

Se são esses então os pressupostos que orientam e direcionam a constituição político-epistemológica deste trabalho, me pertencia ainda a dúvida sobre como, então, efetivamente – para remeter às palavras de Tânia Stolze Lima (2013) já reproduzidas anteriormente neste trabalho – habitar os dois campos? O primeiro campo – aquele coletivizado, da presença encarnada, viva, pulsante do cotidiano da pesquisa – se deu das maneiras não tão usuais. Explico. Ainda que eu, ao longo do ano de 2019, de fato tenha encarnado o etnógrafo em campo – munido de gravador, caderno de campo e uma sina em busca de registrar dos espirros aos sistemas ritualísticos –, essa presença é por completo subvertida no fruir do segundo dos campos – aquele do retiro da escrita.

Em mergulho no primeiro dos campos, em exercício daquilo que Da Matta (1978) chamaria de *anthropological blues*, ou mesmo em acolhimento à provocação de Favret-Saada

(2005) de advogar para que o etnógrafo traga à luz os sistemas de afecção<sup>29</sup> com os quais esteve ele/ela entrelaçado(a), ou, em tons ainda mais explícitos, em busca de permitir que também as subjetividades deste que aqui escreve e que o imponderável das relações em campo invadissem nossos registros (porque, afinal, como já disse, trata-se aqui também de um processo de autoestudo) é que recordei da fala de uma colega indígena quando compartilhou comigo o espaço da sala de aula em uma das disciplinas da pós-graduação. Dizia ela de um outro colega pesquisador indígena que, em defesa de sua epistemologia, argumentava que abdicava de ir para campo munido de um olhar antropológico (no sentido arrogantemente clássico de “apurado, sensível, atento a tudo, todos e todas”) para ir a campo então munido de seu olhar de caçador – pois, como ensinara seus mais velhos, e então aprendera ele, era o caçador aquele de olhar aguçado, ao mesmo tempo que focado em um só ponto (a presa), também difuso no ambiente circundante. Era o caçador, portanto, aquele que melhor condensava os qualificados atributos do etnógrafo por excelência.

Pois aqui peço licença para tomar de empréstimo a criativa alusão para dizer que estive e permaneço em campo munido de um olhar *Yogi*, em treinamento de estar atento ao visível e ao invisível, ao dito e não-dito, ao revelado e ao oculto, ao central e ao periférico.

Se é verdade que um campo então interpenetra o outro, isso se deu com visceral explicitude em nosso trabalho. Das pouco de discretas cinquenta páginas de registro que acumulara em meu caderno de campo ao longo de seis meses (janeiro a julho de 2019) de mimesis etnográfica e deliberado agrupamento de registros, talvez não tenha chegado à metade aquelas efetivamente utilizadas para a formulação deste trabalho. Daquelas algumas horas de gravação de *Satsangas*, exclusivamente, em que também deliberadamente reunira nesse mesmo específico espaço de tempo, talvez não tenha conseguido totalizar a dezena de minutos que efetivamente entrou para este trabalho – com a exceção de uma gravação de Swami Aghorananda que entrará, integralmente, como parte de um dos capítulos. Se não do caderno de campo e dos registros das falas (sobretudo de Swami Aghorananda e de Gangadhara) compilados ao longo dos meses indicados, então de onde viriam meus “dados”?

Pois bem, nossa composição escritural e nosso material etnográfico – se é que assim ainda posso chamá-lo – se teceu naquilo que ficou inscrito, *carved in stone*, em meu corpo (aqui entendido enquanto totalidade da experiência humana). E assim só o ficou pois compõem, tais fatos e narrativas, eventos basilares de minha própria existência.

---

<sup>29</sup> No sentido daquilo que toca, que penetra o corpo, que seja capaz que mudar o curso de uma pesquisa de campo, ou, como em Stoller (2014), o curso de uma vida.

Aquilo que é variante do que acabo de afirmar é mesmo a presença de algumas específicas falas de pessoas que estão (ou estiveram) em relação com nosso contexto de práticas. Já no próprio ano de 2020, com a pesquisa por vias de ser conclusa, vimos a necessidade de que as outras vozes, além das habituais que se manifestavam no decorrer do trabalho (entende-se, as deste próprio autor e, em menor proporção, de Swami Aghorananda), também se manifestassem nesta escrita. Assim, a partir de um evento-marco na Casa do Guru (e, por conseguinte, deste trabalho) – o retiro de experiência “Vida de *Ashram*”, conduzido ao longo de nove dias e explicitado mais adiante, no capítulo cinco –, selecionei dez das pessoas que dele participaram para uma entrevista aberta.

Se era preciso em determinados momentos incitar minha memória a resgatar a precisão de certos acontecimentos que nela tinham traços de fragmentação, recorria ao próprio vasto acervo de fotografias e gravações da Casa do Guru que legitimariam e atestariam o que estava a escrever. Fotografias e gravações que, importante sublinhar, inclusive por um adensamento ético de nosso trabalho, eram então coletadas não com o propósito desta pesquisa propriamente dita; afinal, como também já disse em páginas pregressas, embora estivesse ela já a ser construída, não sabíamos ainda que assim o estava.<sup>30</sup>

E foi precisamente no campo da escrita que efetivamente percebi do que, afinal, estava a falar, ou, em outro sentido, aprendi também como poderia escrever aquilo que percebia ser do que afinal estava falando.

Me recorde de um almoço (de qualificação do projeto, chamemos assim) que tive com Edgar Barbosa Neto – membro da banca, já trazido neste escrito páginas anteriores. Em um dado momento lanço a ele a tal pergunta que revelaria minha não-iniciação no ofício etnográfico: o que, afinal, não pode na escrita da etnografia? Cortês e pensativo de como responder a tal pergunta, precedido de uma pausa reflexiva, dá início à sua resposta.

Dizia ele que não é que exista algo que “não possa”; o que, na realidade, deve ser evitado, é uma narrativa unidirecional, escrita em sua cronologia bruta e quase como uma simples replicação das anotações do caderno de campo ao texto final. Elaborava eu, internamente, as conjunções daquela nossa conversa com apontamento que havia ele mesmo feito no parecer do projeto relativo a este trabalho: uma simples replicação, alinhada a uma desproposital descrição cronológica dos fatos observados culminaria, por fim, em um severo

---

<sup>30</sup> Atravessar a trajetória de ter construído e conquistado um lugar na rede de relações que neste trabalho evidencio, me possibilitou viver encontros, sensações e experiências que potencializam nosso percurso etnográfico. Nesse sentido, antes de ser nossa escrita um conjunto de representações de fatos e acontecimentos que se impregnaram em minha memória, é ela expressão viva desses encontros, sensações e experiências que são basilares e fundantes de minha vida.

risco de descolar o material etnográfico do adensamento teórico que se quer referendado pelo primeiro.

Voltei a refletir, então, sobre as questões próprias do nosso trabalho. Como poderia então evocar as noções de ritmo, tempo e temporalidade – temas fundamentais de nossa escrita – de uma rotina que, cotidianamente, ao mesmo passo que se renova e reinventa, também se repete? Como poderia assim fazê-lo sem cair na armadilha da descrição por ela mesma? Como poderia narrar nossos contextos de repetição sem que fosse esta, em si mesma, uma repetitiva narrativa?

Da encruzilhada em que me via, voltei à frase primeira de Edgar: “não é que não pode”... Se não é que não pode, então, na etnografia, ora essa, tudo pode. Tudo pode; só não vale qualquer coisa. E, se não vale qualquer coisa, resolvi então arriscar e contrariar aquela que foi sua primeira contraindicação à escrita etnográfica. Na realidade, não é que tenha sido um processo deliberado de desafiar a apresentação do texto etnográfico; antes, foi essa a forma como o texto possível se apresentou diante de nós. Em outras palavras, concluí, escrevendo o texto e permitindo que ele mesmo apontasse os caminhos de escrita, que evocar as noções de ritmo, tempo e temporalidade – esteticamente, inclusive – só poderia ser mesmo feito expondo, eclode a obviedade, a nossa relação objetiva com o tempo (enquanto sucessão continuada de eventos) e a emersão das temporalidades da Casa do Guru em suas distintas expressões, geradas, sobretudo, a partir dos nossos contextos rítmicos. E isso, penso eu, só poderia mesmo ser feito através de um cenário de escrita que remetesse à ideia de ritmicidade, de ciclos ininterruptos de ação, da perpetuação e continuidade de modos de ser e viver que se inscrevem temporalmente em uma rotina. De tal maneira, como explicarei mais adiante, estejam já cientes o leitor e a leitora de que, por vezes, poderão se deparar com uma estética escritural de repetições, no sentido de que, com alguma constância, percorremos a Casa do Guru em suas distintas expressões de temporalidade. Ou, melhor, construímos, ao longo do texto, a Casa do Guru em suas distintas expressões de temporalidade.

Isso dito, em uma sincera tentativa de aprender com quem também me orienta nesse caminho, arrisco dizer – sem a mínima pretensão que seja de formular um adensamento teórico sobre isso, ou mesmo que outros o façam – ter adotado no entrelaçamento dos dois campos uma abordagem tântrica<sup>31</sup>, no sentido de preservar um estado constante de observação não-

---

<sup>31</sup> Estou arriscando aqui uma aproximação com o *Tantra* como uma atitude perante à vida. O *Tantra*, enquanto especulação filosófica, pressupõe uma interação criativa a partir de uma observação atenta à disposição de sucessivas revelações que apontam os trajetos a serem seguidos, as escolhas a serem feitas. A imagem de alegoria seria aquela de caminhar sobre uma ponte encoberta por neblinas e, a cada passo que se dá adiante, menos neblina se encontra à frente. Em um certo sentido, foram essas a interação e a forma pelas quais esse trabalho se mostrou:

planejada, ainda que rigorosamente organizada. Ainda, o caráter de escutar o texto que se revelava em atitude de uma espera consciente permitiu que os capítulos, suas partes e, de uma forma geral, a inteira Dissertação expressassem, pouco a pouco, a sua própria organicidade.

Mas afinal, o que então nos espera nas páginas que seguem? Como, por fim, eclodiu a montagem dos capítulos e suas argumentações?

No próximo capítulo (“*Sutras – As chaves de entendimento*”) irão se deparar, o leitor e a leitora, com três conceitos que se imbricam e se expressam ao longo de nosso texto, a saber, *Yoga, Sannyasa e Ashram*. De caráter unicamente conceitual, fiz a opção de organizar o referido capítulo de forma a condensar as reflexões acerca dessas três temáticas em oposição a diluí-las ao longo do texto com algumas intencionalidades e pressupostos. O primeiro, é que, ao então fazê-lo, acredito contribuir para ensinar quem nos lê de alguns meandros dessas categorias e, por conseguinte, igualmente lhes aproximar da base conceitual dessas categorias que nos é própria. Se são três as chamadas chaves de entendimento, são também três as partes deste próximo capítulo – cada qual para cada chave. Especificamente a terceira das partes deste próximo capítulo (intitulada “*Ashram*”) conclui com uma descrição bruta da Casa do Guru. Ao descrever uma paisagem, convido, ao chegar nesse ponto da escrita, a transitar pela espacialidade da Casa do Guru através de nossas palavras, visualizando-se transitando por esse espaço e, caso queira, permitindo-se suscitar as sensações que desse transitar emergjam.

Essa última parte do segundo nos escoa para o terceiro capítulo desta Dissertação (“*Parampara – A perpetuação de um conhecimento*”), em que enfatizo como os processos de educação da atenção (INGOLD, 2010) e aprendizagem situada (LAVE; WENGER, 1991) emergem dos nossos contextos de relações. E, só então, podem processos de aprendizagem e educação da atenção eclodirem dos nossos encontros, porque, conforme argumento, na Casa do Guru reside uma dada temporalidade, assentada em suas “interrelações rítmicas”, como propõe Ingold (2000). Em sua construção, esse terceiro capítulo está dividido em duas partes. Na primeira delas (denominada “*Nityam – ritimicidade cotidiana*”) é onde exponho, uma vez mais de forma descritiva, a rotina da Casa do Guru quando observada unicamente por quem nela reside: Swami Aghorananda, Gangadhara, este próprio autor (Krishna), Muni e Bhairavi.<sup>32</sup> Veja: se então foi convidado(a) a interagir, no segundo dos capítulos desta Dissertação, com

---

a cada linha conclusa, outra se revelava; a cada parágrafo, outro adiante; a cada capítulo, o indicativo para o outro se mostrava.

<sup>32</sup> O primeiro, um amistoso, porém protetivo pastor alemão, primogênito da Casa do Guru; a segunda, carinhosa, porém selvagem cadela de raça fila. A relação que têm um com o outro por vezes é de marido e esposa, por vezes de amantes, melhores amigos ou irmãos.

uma paisagem, pela estética de nossa descrição textual, estática,<sup>33</sup> passa a ser convidado(a) a visualizar, então, um cenário em movimento, pulsante e rítmico. É justamente no fluxo desse ritmo que nossas aprendizagens se desvelam. Logo, é na segunda das partes desse terceiro capítulo (intitulada “*Viveka* – discernimento”) que adensamos nossa descrição para evocar cenas e contextos nos quais nossa constituição enquanto *Yogis* e/ou *Sannyasis* se desvela na vida de *Ashram*.

Nesse terceiro capítulo em específico, operamos com alguns conceitos, como a própria noção de educação da atenção, que Ingold (2000) toma de empréstimo de Gregory Bateson; a ideia de aprendizagem situada de Lave e Wenger (1991); e uma também provocação de Ingold, a noção de *takscape*, elaborada ainda em 1993, antes de sua primeira grande e impactante obra (*The Perception of the Environment*), na qual retoma esse conceito. Me aproximo da noção de *takscape* para sublinhar a ideia de que eclode da Casa do Guru uma temporalidade que lhe é própria.

Bem, se então a aprendizagem, o tempo, a temporalidade (e o ritmo) emergiram como questões importantes deste trabalho, no quarto capítulo (“*Sadhana* – Disciplina e continuidade”) avanço para trazer ao centro das discussões a dimensão de tempo e ritmo propriamente dita. Para que assim o faça, trago à cena uma experiência inédita que tivemos no *Ashram*, qual seja, um período de convivência, em retiro, ao longo de nove dias e oito noites, em que estivemos em relação *Sannyasis*, alunos e alunas recém-chegados à nossa Escola e alguns visitantes de outras cidades do país. Preservando a temporalidade imanente da Casa do Guru, esse processo de convivência trouxe explicitude à nossa própria temporalidade e ao seu contexto rítmico. Antes de, nesse quarto capítulo, enfocarmos essa discussão, joga luz às relações identitárias que compõem o nosso contexto, sobretudo ao escutar a perspectiva dos *Sannyasis* da Casa do Guru quanto à sua presença e participação no *Ashram*. A escrita e leitura desse quarto capítulo está, portanto, dividida em dois eixos: o primeiro (“*Swaroopa*”), no qual trato da questão identitária, entrelaçando brevemente a noção de hibridismo proposta por Stuart Hall (2013) a uma análise do cientista social e psicanalista Ashis Nandy (2015) quanto aos processos de negociação identitária a partir de uma perspectiva decolonialista. Quanto a esta, chamo ainda à baila o sociólogo português Boaventura de Souza Santos (2019) para introduzir

---

<sup>33</sup> A ênfase da descrição é necessariamente aquela de conferir uma ideia de congelamento à imagem. Caso fosse uma fotografia, ou mesmo uma pintura, esse efeito não seria possível pois, logo ao observar a imagem, o(a) contemplante seria instigado a perceber que as árvores se movimentam, e os pequenos insetos que nela habitam, idem. As nuvens se deslocam, as formigas transitam pela grama, as folhas das copas bailam com o vento. Como nosso registro foi, na imediata interação do leitor e da leitora, textual, a impressão de congelar a imagem pode ter sido efetiva.

o capítulo com as suas provocativas epistemologias do Sul. No segundo dos eixos do capítulo (“*Japa*”), enfim adentro em nossa experiência de retiro, deixando que os participantes escoem suas vozes para o interior do trabalho.

Dessas discussões, passamos então para nosso quinto capítulo (“*Kala* – O tempo e suas variações”), onde, avançando em nossa reflexão sobre o tempo (e a temporalidade) e a forma como esse se expressa e se revela a partir da Casa do Guru, adentramos em um contexto ritualístico-simbólico, em que passa agora a astrologia a guiar as ações descritas ali. Sob uma outra perspectiva, mas ainda em relação à dimensão temporal, olhamos também para uma leitura dos ciclos/etapas da vida legados pela hermenêutica brahmanica. Explico.

Na primeira das partes do capítulo (“*Aradhana*”), remeto a três contextos de específicas celebrações (*Maha Shivaratri*, *Navaratri* e o *Guru Poornima*) nos quais, associando-nos agora com um tempo astrológico/cosmológico, nos engajamos em processos de elaboração ritualística que nos permitam concretamente viver a representação arquetípica desses marcos temporais. Na segunda e última das partes deste capítulo (“*Ashrama*”), resgatamos um dos conceitos de que lançamos mão no capítulo segundo: a noção dos *Ashramas*. Embora etimologicamente conectada à noção de *Ashram*, esse termo, agora, no contexto que é discutido, remete à quatro etapas/ciclos de vida que tonalizam a experiência humana. Nos despreocupando de discutirmos, com rigor, os contextos sócio-políticos de formulação do sistema dos *Ashramas* e a hermenêutica brahmanica que a formulou (OLIVELLE, 1993), nessa parte lançamos mão de um *Satsanga* com Swami Aghorananda para que possamos alinhavá-la com a sua predecessora.

É justamente neste capítulo em que, de maneira mais detida, discuto as provocações que este trabalho pode legar ao campo do lazer. Para que assim o faça, novamente retomo a noção de *takscape* (INGOLD, 2000). Também sucintamente, introduzo um debate presente no campo quanto às formulações fundantes do lazer na academia brasileira (GOMES, 2011, 2014) e, ao então evocá-lo, convido a compor nossas discussões uma também instigante provocação de Maria Manuel Baptista (2013) ao propor que rompamos com uma relação cindida e fragmentada dos tempos – e, portanto, de nós mesmos, nossas subjetividades e, por que não, de nossas identidades? – regida por um capitalismo que tanto dessacraliza quanto tutela nossa temporalidade.

Avançamos então para nosso sexto capítulo (“*Kali Yuga* – A era das dissoluções”). O que fazer em um tempo cosmológico em que tudo se corrompe, corrói e se vê em processo de veloz desmantelamento? *Kali Yuga* é uma das quatro eras (*Yugas*) cósmicas; a última antes de retomarmos a experiência de *Satya Yuga* – a era da veracidade, da bem-aventurança, na qual tudo e todos prosperam. Neste capítulo evocamos experiências de contraste: de um lado, os

fogos que quase anualmente nos assolam; as investidas sorrateiras e os jogos de poder assimétricos para que a atividade minerária de uma megacorporação adentre o território de Moeda; o cenário político-econômico-social que hoje comanda o tabuleiro geopolítico; lado outro, quais são nossas ações de preservação da vida, em seu sentido ampliado? Há caminhos possíveis para equilibrar a assimetria na correlação de forças com o *Karma* dessa era? Este capítulo, diferente dos demais, acontece em uma única narrativa em que transito por pensadores indígenas e não-indígenas que têm se debruçado sobre o fim de (um) mundo e, paralelamente, por uma experiência importante na trajetória da Casa do Guru: um programa conduzido por Swami Prembhava Saraswati<sup>34</sup> com o tema de *Yoga Ecologia*, em que se enfatizou o elemento (*Bhoota*) terra (*Prithivi*).

O sétimo capítulo (“*Sumeru* – Chegamos ao fim ou reiniciamos a jornada”) nada mais é que uma síntese daquilo que aprendemos ao longo de nossa peregrinação, buscando destacar os pontos que julgamos contribuir para o debate no interior do campo e – por quê não? – o transborde. Buscamos, também, destacar aquilo que pensamos ser possíveis continuidades de pesquisa, estudo, investigação e ação a quem possa se interessar pelo contexto, temática e reflexões aqui propostas.

Do ponto de vista gráfico, todas as fotografias presentes ao longo da Dissertação foram captadas com o propósito único de adensar a memória da Casa do Guru, de modo que, paradoxalmente, nenhuma delas foi propositalmente registrada com o intuito de constituir o corpo deste trabalho. Ainda, contrariando a etiqueta da propriedade intelectual/artística, optamos por já aqui referenciar a fonte das imagens como Acervo da Casa do Guru, nos eximindo de indicá-la imagem a imagem<sup>35</sup>. Embora, é verdade, ao lermos o contexto da fotografia podemos presumir quem foi o *Sannyasi* ou visitante que manipulava a câmera naquele instante. Ainda que nosso gesto subverta as normas técnicas vigentes e que devessem reger o trabalho, sustentamos a escolha enquanto opção estética de mínimo impacto à qualidade normativa do trabalho.

---

<sup>34</sup> Discípula de Swami Niranjananda Saraswati, nascida na Austrália e residente da Bihar School of Yoga há vinte e dois anos. Tendo se mudado para o *Ashram* em sua juventude com o propósito de aprimorar seus estudos na interrelação entre *Yoga* e Ecologia, é ela quem hoje coordena esse departamento na Bihar School e quem, na atualidade, tem viajado pelo globo conduzindo programas que enfoquem essa temática.

<sup>35</sup> A disposição das fotografias neste trabalho vislumbra estabelecer um diálogo com o texto escrito. Preponderantemente, remetem a cenas e contextos evocados nas páginas pregressas a sua colocação. Pontualmente, como nos eixos do subtítulo “*Viveka*” (capítulo 3, “*Parampara*”), as fotografias não necessariamente irão se remeter às cenas descritas, mas à contextos que ajudam ao leitor e à leitora visualizarem e interagirem com a ambiência que estamos narrando textualmente. Seja como for, optamos por não utilizar de nenhum elemento descritivo (como legendas) associado as fotografias.

Seja como for, preservando um senso estético e de apazibilidade a quem possa interagir com este trabalho, todas as imagens foram captadas de uma única máquina fotográfica<sup>36</sup> e utilizando de uma mesma lente. Salvo as imagens referentes à inauguração da Casa do Guru, momento em que se alterna um registro profissional feito por outrem e um registro semiprofissional feito por nós mesmos.

De tal forma, o projeto gráfico elaborado posiciona as imagens de uma maneira paralela e destacada do texto para tanto garantir a devida importância à construção e narrativa escritural quanto permitir que as fotografias constituam um campo visual de imersão em que permita ao leitor e à leitora aprofundarem-se na experiência descritiva.

Em relação à forma escritural, esta Dissertação utiliza com constância do vocabulário em sânscrito – próprio do contexto descrito ao longo das páginas. Para facilitar a inteligibilidade do texto, o leitor e a leitora encontrarão os específicos termos com a sua primeira letra destacada em maiúsculo e a palavra escrita em itálico. A escrita é romanizada, seguindo a transliteração latina e respeitando a ordem fonética própria da língua em questão. Algumas vezes a tradução seguirá, ao longo do texto, entre parênteses, logo à frente do termo empregado; outras, deverá o leitor ou a leitora remeter ao glossário ao final da Dissertação.

Ainda, quanto à especificidade de concordância de gênero, busco, sempre que meu olhar para a escrita me permitiu observar (e meu vocabulário patriarcal não me traiu), ser inclusivo na escrita desta Dissertação, atentando tanto para a múltipla presença das pessoas que compõem esta pesquisa quanto para as interlocuções possíveis a este escrito.

Por fim, a forma através da qual escrevo, como talvez hei de ter indiciado, se alterna entre uma perspectiva ensaística e uma linguagem propriamente acadêmica, de modo que preserve a atenção para o ambiente em que a qualidade deste trabalho é submetida, ao mesmo tempo em que engajo um esforço de fazê-lo digerível a margens mais alargadas de interlocuções.

---

<sup>36</sup> Canon EOS 1100D. Lente EF-S 18-55mm, f/ 3.5-5.6.

## 2 SUTRAS – As chaves de entendimento

Interagir com a complexa trama do entrelaçamento que aqui apresento – *Yoga, Sannyasa* e vida de *Ashram* – nos coloca, leitor(a) e escritor, cada qual face a um desafio. A quem se relaciona com o texto já escrito, dispõe-se o convite ao deslocamento epistemológico e a devida desestabilização de já consolidadas formas de interagir com o mundo. Sustentando esse convite como eixo condutor de tal leitura, assumo como provocação, no processo de desvelamento da escrita, oferecer matizes históricas da experiência do *Yoga* e das bases de sustentação da tradição de *Sannyasa*, assim como algumas chaves de compreensão de suas manifestações filosófico-práticas.

Para que cumpra aquilo que agora anuncio, transito por dois corpos de referências, cada qual gestado a partir de específicos contextos de produção. Um desses corpos remete à literatura gestada na ambiência acadêmica, tendo cumprido os seus protocolos na esteira de elaboração de conhecimento (o campo para o qual escreve, o arcabouço de referências utilizadas, a erudição da linguagem, etc.). O leitor e a leitora remeterão a autores como Mircea Eliade, Anthony Blay, Geoffrey Samuel, Georg Feurstein e Patrick Olivelle. O segundo desses corpos diz respeito à produção igualmente científica, mas de matriz epistemológica outra. Ao se deparar com as publicações e citações de Swami Niranjanananda Saraswati – já tendo brevemente tocado nesse ponto no primeiro capítulo desta Dissertação (“*Yatra*”) – deve o leitor e a leitora associarem essa literatura como gestada a partir de um conhecimento próprio de um intenso contexto de experiência viva, encarnada e existencial. Não somente, é essa literatura construída a partir das falas de Swami Niranjanananda Saraswati em contextos de distintos *Satsangas* ao longo dos anos em que coordena os trabalhos da Bihar School of Yoga. Ainda que em seus meandros essa literatura estabeleça conexões com alguns dos cânones literários indianos (*Vedas, Puranas, Upanishads, Itihasas*, etc.), não há alusões diretas ao campo de produção acadêmico pertinente aos temas discutidos.

Apontamento similar eu poderia fazer em relação às referências de Swami Aghorananda Saraswati – discípulo de Swami Niranjanananda e parte fundamental da dupla orientação deste trabalho. A distinção presente é que Swami Aghorananda transita pelos dois mundos. Enquanto pesquisador do *Yoga* e do *Tantra*, está a imergir nessas temáticas à luz dos dois corpos de referência já citados, realizando suas pesquisas *in loco*, em território indiano, com anuais estadas de permanência. Não só, transitou ainda pelo universo acadêmico, construindo uma Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UFMG.

O termo *Sutras*, escolhido para reger a tônica deste capítulo, remete a uma ideia de chaves de entendimento. Literalmente, pode ser ele traduzido como um fio, ou uma linha. Na hermenêutica dos textos clássicos que sustentam os sistemas filosóficos indianos, *Sutras* são pequenos aforismos que estão imbuídos de compreensões centrais que, alinhavados na malha de compreensão dos textos aos quais pertencem, são mesmo as chaves de entendimento do âmago do texto em questão. Em alusão a essa perspectiva, é este capítulo – exclusivamente teórico e ausente de qualquer material etnográfico – central para a compreensão dos contextos etnográficos que serão explorados nos próximos quatro capítulos.

O *Yoga* apresenta-se de forma multifacetada e poliforme em nossa modernidade ocidental. Ora vê-se encapsulado pelas redes da estética e do bem-estar, ora associa-se a um esoterismo que igualmente lhe subtrai de sua potência transformativa tal qual engendrada pelas escolas de pensamento que lhe animam.<sup>37</sup>

A tradição de *Sannyasa*, por sua vez, remonta aos primórdios da civilização indiana, em tempos nos quais a métrica imposta pelo relógio era inexistente e as noções de organização cotidiana se assentavam sob outros pilares da vida (OLIVELLE, 1992; SAMUEL, 2008).

Neste capítulo, apresento como essas duas chaves de leitura de nosso trabalho estão imiscuídas. Ao assim fazê-lo, sugiro que esse entrelaçamento é consubstanciado na expressão dos *Ashrams* – territórios onde comunga-se uma relação própria com o tempo, no qual o cotidiano de trabalho, ação e movimento lhe impõe um fluxo, ao mesmo tempo que arbitrário, também espontâneo, e que, subjetivamente, os sujeitos que dele partilham alavancam-se em contínuos processos de reelaborações internas.

As três categorias que ora enuncio – *Yoga*, *Sannyasa* e vida de *Ashram* – estão assentadas na antiguidade indiana. Como tal, pressupõem uma dada identidade e sua respectiva forma de interagir com a vida. A herança que tais formas de compreensão do cosmos legam à humanidade se expressa em dois movimentos confluentes: a noção de que a experiência corpórea é essencial para a legitimação dos conhecimentos que dessas manifestações filosófico-práticas advêm e a experiência da liberdade enquanto descondicionamento dos laços que nos atam à matéria (ELIADE, 2009).

De modo que o leitor e a leitora possam se apropriar das texturas do argumento proposto, ao imergir na temática do *Yoga*, irá se deparar, logo de início, com uma sucinta apresentação da matriz histórica e do delineamento especulativo do *Tantra*. Cumpro assim afirmar que a experiência do *Yoga* é necessariamente focalizada pela epistemologia tântrica, no sentido de

---

<sup>37</sup> Em especial o *Tantra*, o *Vedanta* e o *Samkhya*.

que não se faz possível interagir com o primeiro sem que se lance mãos das tecnologias de evolução do *self* apresentadas pelo segundo.

## 2.1 *Yoga*

### 2.1.1 *Yoga e Tantra*

Como ponto de partida, Swami Niranjananda Saraswati, em resgate aos primórdios da construção do *Yoga*, nos provoca a pensar que sua gênese é atemporal (NIRANJANANANDA, 2015),<sup>38</sup> em contexto onde (e quando) mito e realidade estão também imiscuídos. Sugere que, diferente de seu nascimento estar temporal e geograficamente circunscrito, o *Yoga* se expressava de forma espontânea e miscigenada à cotidianidade dos primeiros agrupamentos humanos. Nesse sentido, não apontaríamos a civilização indiana como terreno de confluências para a gênese dessa experiência filosófico-prática, mas a uma dada maneira das civilizações primeiras e dos povos originários interagirem com a vida, sobremaneira ao pensarmos na sintonia com as disposições astrológicas, a interação com os seres não-humanos, a atenção ao território e ao ambiente.

Discípulo de Swami Niranjanananda e pesquisador do *Tantra*, Swami Aghorananda Saraswati (2008) sustenta similar discussão ao tratar das raízes históricas de seu objeto de estudo. O *Tantra*, assim como toda a sorte de especulações filosóficas que clamam a civilização indiana como seu terreno de origem, apresenta-se densa e difusamente polissêmica. O autor nos explica que

[...] o termo *Tantra* é composto pela raiz sânscrita *Tan* (*Tanot*), que significa expansão, e pelo sufixo *Tra* (*Trayat*), que significa salvar ou liberar. Nessa concepção, *Tantra* poderia ser visto como algo que expande o que salva, isto é, os *Tantras* seriam as escrituras ou tratados (*Shastras*) que espargem o conhecimento (*Jnana*), que liberta (*Moksha*). Apesar desse significado atual, o *Tantra* em sua origem remota não foi uma filosofia com objetivo libertador (*Moksha Shashtra*). Ele de fato era uma mensagem de atitude positiva perante a vida, um estilo distinto de comportamento que permeava todas as atividades mentais, emocionais e culturais de uma dada sociedade. Estava

---

<sup>38</sup> Em atenção às normas da ABNT, a correta citação seria (SARASWATI, 2015), uma vez que seu completo nome é Swami Niranjanananda Saraswati. Como o seu último nome é comum a um expressivo número de outros autores e autoras que compõem este trabalho, sobremaneira pelos pressupostos que lhe fazem parte, compreendemos que a leitura do texto poderia ficar embaralhada no sentido de relacionar o(a) autor(a) à sua ideia, caso seguíssemos a norma padrão de citação nesses casos. Nesse sentido, excepcionalmente para os autores e autoras que têm o último nome “Saraswati” (todos(as) pertencentes à Bihar School, por sinal), suprimimos o sobrenome agora citado e assumimos o seu segundo nome (aquele que lhe conferirá especificidade) como último e, portanto, aquele a ser indicado nas citações e referências.

intimamente associado aos aspectos práticos da vida, às necessidades básicas de sobrevivência e à manutenção da espécie (alimentação, sexualidade, arte, etc.), até às criações tecnológicas nas áreas da agricultura, química e medicina, dentre outras. Era uma natural e criativa expressão da espontaneidade e liberdade interior do ser humano. (AGHORANANDA, 2008, p. 17)

Continua em sua síntese elucidativa-provocativa dizendo que

*Tantra* é sinônimo de ritual. Mas, numa perspectiva prática e metafísica, esse termo representa o processo de expansão da mente e liberação da energia das amarras da matéria, de forma que a luz da consciência possa iluminar todo o ser. (AGHORANANDA, 2008, p. 18)

Tal qual o *Yoga*, é impreciso datar as primeiras organizações sociais e produções materiais que sinalizem a origem do *Tantra*. Sugere-se que haja três grandes correntes que simbolizam espaços temporais e contextos de elaborações simbólicas distintas na caracterização dessa especulação experiencial. A primeira é conhecida como *Tantra* Primordial, anterior a 10.000 a.C e guardado entre gerações através de “um simbolismo mítico-poético e de uma linguagem iconográfica de raízes proto-australóides” (AGHORANANDA, 2008, p. 22). Essa expressão, todavia, só pode ser agora acessada pela interação com o *Tantra* Natural<sup>39</sup> ou com o *Tantra* Clássico. Ao passo que o primeiro, nos lembra o autor, se revela através de uma face mágica-poética expressa nas formas de interação com a vida de comunidades aborígenes de tradição matrilinear, o segundo, por sua vez, se destaca a partir do século IV d.C. em comunidades que habitavam as fronteiras do subcontinente indiano. Naqueles agrupamentos, a interação com a simbologia das deusas e os mitos e ritos sobre a fertilidade deixavam pistas dos traços ancestrais aborígenes que marcavam aquelas expressões de vida. É no seio do *Tantra* Clássico que se encontram as bases da poética mítica e ritualística das distintas escolas de pensamento que compõem o universo prático-interativo da espiritualidade indiana.

Assentado na dissolução de um jogo de polaridades – o grosseiro e o metafísico; a imanência e a transcendência; a estagnação e a fluidez; o aprisionamento e a liberdade – revela-se o *Tantra*. Sua experiência se expressa no *Yoga*, reconhecendo-o também enquanto caminho especulativo-prático de autorrealização.

Em observância àquilo que emerge das afinações *Guru*-discípulo que anunciei na discussão das gêneses históricas e simbólicas do *Yoga* e do *Tantra*, enfatizo a noção da existência de um arcabouço de elementos que não se circunscrevem apenas à duas tradições geograficamente delimitadas. Se é verdade que o cenário histórico de formação da civilização

<sup>39</sup> Conhecido também como *Ady Tantra*. *Ady* sendo traduzido como “primeiro”, “fundamental”, “primordial”.

indiana – da sua antiguidade à modernidade contraditória do século XXI – foi terreno fértil para a preservação e perpetuação desses conhecimentos, também o é o fato de que aspectos que lhes conferem identidade também compunham as formas de se relacionar com a vida de outros agrupamentos humanos.<sup>40</sup>

Se encontramos ecos nas discussões acerca do *Yoga* e do *Tantra* tal qual visualizamos acima ao especularmos acerca das populações primeiras – seus modos de vida e seus sistemas de crenças e valores –, é preciso que tal discussão se referende também nos estudos arqueológicos-antropológicos-linguísticos que se dedicaram e se dedicam a desvendar parte significativa das trilhas de construção desses dois sistemas filosóficos e experienciais, junto às matrizes de pensamento que se desvelaram em solo indiano.

O que se encontra no arcabouço da cultura material relativa a esses estudos, a despeito da árdua tarefa em se garimpar fontes difusas e percorrendo os não raros casos em que se depare com substantivas discordâncias temporais,<sup>41</sup> remonta às civilizações do Vale do Indo como os primeiros registros em que aquilo que a modernidade hoje denomina *Yoga* tenha os seus primeiros traços configurados.

Geoffrey Samuel (2008) denomina esse período como a “segunda urbanização” do sul asiático, remontando ao primeiro milênio antes de Cristo. O próprio autor adverte que assim o faz pois é esse período precedido, obviamente, por uma então “primeira urbanização”, correspondendo aos anos de 2.600 a 1.900 a.C – período em que houve uma intensa troca/integração cultural entre os centros urbanos do Vale do Indo, em especial as duas maiores cidades: *Harappa* e *Mohenjo-Daro*.

As primeiras escavações nesse centro arqueológico se deram nas primeiras décadas do século passado. Dentre os tantos achados e vestígios arqueológicos que impactaram os estudos historiográficos e correlatos da Índia e o do sul-sudeste asiático, um em especial foi objeto de especulação e argumento entre indólogos para remontar aos primórdios das tradições do *Yoga*

---

<sup>40</sup> Nos anos em que residiu na Colômbia e acentuou o seu trânsito na América Latina, Swami Niranjanananda realizou algumas investigações da cultura material dos povos pré-colombianos. Sob a hipótese de que, tal qual sustentei no par de páginas acima, os elementos técnico-arquetípicos do *Yoga* e do *Tantra* poderiam ser observados nas formas de vida dos povos originários, identificou em uma diversidade de estatuetas e pinturas dos povos pesquisados representações que remetiam não só às posições (*Asanas*) arquetípicas no universo do *Yoga* mas também símbolos que compõem as bases especulativas do *Tantra*. Uma síntese expositiva dessas pesquisas é encontrada em um livreto de título *Yoga in a Pre-Columbian Culture: A Yogic exposition*, publicado pela Yoga Publications Trust.

<sup>41</sup> Ainda que a impossibilidade de obter um consenso quanto à datação de determinado arcabouço literário seja ponto comum entre linguistas e historiadores, no caso dos Indólogos isso parece se apresentar com tônus. Samuel (2008) ilustra o exemplo de como alguns autores como David Frawley, N.S. Rajaram, Subhash Kak atribuem ao *Rig Veda* a datação de 4.000 a.C, ao passo que Max Muller, seguido por uma significativa parcela de acadêmicos, aponta o período de 1.000 a 1.200 a.C para o mesmo conjunto de textos.

e do *Tantra*. Um pequeno sinete em que se interpreta representado um ente mitológico, em uma mescla de corpo humano e cabeça de antílope de três faces coroadas com um grande par de chifres. Sentado em uma posição meditativa, está essa criatura rodeada por outros animais selvagens em suas quatro direções.

O ente mitológico posteriormente recebeu o nome de *Pasupati* (senhor das feras), considerado ele mesmo um protótipo da reconhecida figura de *Shiva* e alçado à evidência incontestada de que as tradições próprias daquelas civilizações guardavam os embriões do que tempos adiante floresceria com o nome de *Yoga e Tantra*. Embora o próprio Geoffrey Samuel (2008) conteste essa relação imediata alegando descontinuidades e sustentações ocas em relação ao entrelaçamento dessas interpretações à exegese hindu, não há robustos apontamentos que permitam indicar com certa precisão a circunscrição geográfica e temporal do berço dessas tradições.

Nas palavras do autor,

No final do dia, nós sabemos muito sobre o cotidiano das populações das civilizações urbanas do Vale do Indo, mas pouco ou nada temos certeza sobre suas práticas religiosas. Em particular, me parece que as evidências para as práticas do *Yoga* e do *Tantra* dependem em lermos outras práticas quanto à esse material, de modo que elas têm pouco ou nenhuma utilidade para se construir uma história das práticas. (SAMUEL, 2008, p. 8, tradução nossa)<sup>42</sup>

Escaparia ao escopo deste trabalho continuarmos puxando os fios das discussões acerca das origens históricas dessas tradições. Embora sustentemos a prosperidade de conhecimento e sabedoria ao escavar em terreno como esse, entendemos que as discussões seriam por demais extensas e densas para fazê-las caber em trabalho em que se vislumbram outras ênfases.

Não obstante, é preciso que voltemos o olhar agora àquilo que confere identidade ao *Yoga*, no sentido de apresentar ao leitor e à leitora os traços de sua expressão que irão cimentar as bases das discussões que se sucedem neste trabalho.

---

<sup>42</sup> No original: “At the end of the day, we know quite a lot about the daily life of the people of the Indus Valley urban civilization, but little or nothing for certain about their religious practices. In particular, it seems to me that the evidence for the Yogic or ‘Tantric’ practices is so dependent on reading later practices into the material that it is of little or no use for constructing any kind of history of practices.”

### 2.1.2 *Yoga Darshan*

Tanto Mircea Eliade (2009) quanto Anthony Blay (1966) apontam que o termo *Yoga* remete ao arcabouço de técnicas e métodos que, ao manipulá-las sistêmica e estruturalmente, nos faz avançar à experiência de unicidade.<sup>43</sup>

Em seu universo gerativo, o *Yoga*, concebido de forma sistêmica, emerge do encontro de escolas de pensamento distintas que se encontraram na terra de *Bharata*<sup>44</sup> desde, pelo menos, 500 a.C – período temporal em que se tem o surgimento de texto fundamental para compreender as partes (*Angas*) que compõem essa experiência: os *Yoga Sutras* de Patanjali. Essas escolas de pensamento compõem e estruturam o *Sanatana Dharma*, conceito esse que indica tanto o amálgama de diferentes formas de expressão de pensamento quanto a sua imutabilidade, no sentido de que jogam luz à nossa multidimensional experiência humana (NIRANJANANANDA, 2005) – dos seus aspectos mais grosseiros, como nossa constituição corpórea, aos seus aspectos mais sutis, como a aproximação de um estado de completa dissolução do que nos faz justamente humanos.

Alinhado ao que acima se sustenta, Swami Niranjanananda Saraswati (2005) ainda sugere existir dois sistemas de interação com o *Yoga*, inspirado sobremaneira na própria trajetória de seu *Guru* – Swami Satyananda Saraswati – e da instituição que hoje representa. O primeiro sistema de interação seria a partir do *Vedanta*; o segundo, a partir do *Tantra*. Para além dessas, outras escolas filosóficas que, embora não sejam em si mesmas um ponto de vista aos sistemas experenciais do *Yoga*, são, assim como esse último, *Darshans*<sup>45</sup> da experiência que o Ocidente convencionou chamar de Hinduísmo.

Já incitado previamente, a tradução decolonial desse termo seria mesmo a noção de *Sanatana Dharma* evocada nos parágrafos pregressos. Essa noção engloba o conjunto de sistemas filosóficos – *Vedanta*, *Samkhya*, *Nyaya*, *Vaisheshika*, *Uttara* e *Poorva Mimansa* e

---

<sup>43</sup> Um estado de fusão entre o sujeito e o coletivo, entre o microcosmos e o macrocosmos, entre a natureza individual (*Atman*) e a natureza suprema (*Brahman*).

<sup>44</sup> O termo originário, em sânscrito, para designar a porção de terra – e as múltiplas formas de interação com a vida que se constituíram ali – que contempla a Índia e estende seus limites geográficos para os territórios hoje correspondentes ao Afeganistão, Bangladesh, Paquistão, Nepal, Butão, Sri Lanka e Mianmar.

<sup>45</sup> Nesse contexto, transborda a compreensão de *um ponto de vista* e assume uma noção de *algo a ser experienciado*, compreendido pela vivência; em outras palavras, remonta ao sentido de um aspecto da realidade tal qual aferida pelos sentidos do observador.

*Charvaka* – que governam as formas de ser presentes no solo indiano, sustentando também as empirias religiosas<sup>46</sup> presentes ali.

Nesse sentido, guardadas as importantes particularidades dos sistemas e empirias que se condensam no *Sanatana*, algumas linhas as conectam e, justamente ao então fazê-lo, permite que as observemos em conjunto, como partes de uma mesma peça. O primeiro desses fios remete aos três grandes *Kandas* (áreas ou caminhos) do *Sanatana*:

- a) *Jnana Kanda*: remete a um conhecimento vivo, construído através da prática da vida;
- b) *Karma Kanda*: o termo *Karma* remete à ideia de ação e, nesse contexto, está se referindo à efetivação de um cotidiano ritualizado em que *Bhakti* (canalização das emoções; devoção) e *Jnana* (conhecimento) se complementam;
- c) *Upasana Kanda*: a tradução que se faz desse termo para a nossa língua é a de veneração/adoração e o sentido a que se refere é uma atitude interna de entrega e de se humilhar perante à própria vida; junto a esse contexto estão aproximadas a noção de *Shradda* (fê) e *Samarpan* (entrega).

O segundo desses fios remete ao conjunto dos quatro *Purushartas* (*Artha*, *Kama*, *Dharma* e *Moksha*)<sup>47</sup> e dos quatro princípios (*Vairagya*, *Viveka*, *Shuddhata* e *Mumukshva*) que sustentam a conquista e vitória sobre os primeiros. *Vairagya*, o primeiro, remete ao princípio de não-apego. Conecta-se à ideia de manter-se equânime quanto a perspectiva de posse ou pertencimento a pessoas, situações, experiências. O segundo, *Viveka*, remete à noção de uma sabedoria para distinguir entre o apropriado e o não apropriado, tendo como base os ditames do *Karma* e do *Dharma*. *Shuddhata*, o terceiro desses princípios, é a capacidade de agir virtuosamente nas dimensões do intelecto, do discurso e das ações. Esse princípio também é associado à compreensão e aceitação de si e de suas trajetórias. Por fim, *Mumukshva* representa o ímpeto de se atingir a perfeição.

O terceiro e último fio remete às noções-chave de *Dharma* (dever), *Karma* (princípio de causa e efeito), *Yoga* (nesse contexto, práticas de autoconhecimento), *Samsara* (ciclo de

---

<sup>46</sup> A utilização do termo “religião” (e seus derivativos) para se referir à experiência de sacralização ritualística do cotidiano no terreno indiano é no mínimo problemática. No contexto em que o faço, aciono a utilização feita por Geoffrey Samuel (2008) em seu denso estudo, de intenso caráter historiográfico/antropológico, sobre dois dos mais antigos sistemas religiosos indianos, a saber, o Budismo e o Jainismo.

<sup>47</sup> Guardo uma explicação cuidadosa desses termos para a próxima sessão, em que inicio a discussão sobre o *Sanatana Dharma* e sua conexão com a tradição de *Sannyasa*.

mortes e nascimentos), *Moksha* (libertação do *Samsara*) e *Samadhi* (passo último na ascendência *Yogi*; libertação) (NIRANJANANANDA, 2005).

São, portanto, esses três densos fios que compõem a estrutura do que se compreende como *Sanatana Dharma* e que aportou em nosso imaginário como uma homogeneização de princípios religiosos que convencionamos e insistimos denominar Hinduísmo. Tal complexidade e profusão de conceitos são, em certa medida, reveladoras das teias de interação com o multiverso do *Yoga*.

No sentido de tangenciar a cosmovisão de tal experiência – o *Yoga*, argumentando que ao então fazê-lo se elucide (ou, então, que sejam suscitadas outras interpelações) aspectos de compreensão a ela –, expomos a seguir uma sucinta trajetória das esferas de experiência/percepção que são evocadas nas subjetividades de seus aspirantes, argumentando que esses planos de experiência representam também nossas próprias constituições em distintos níveis de percepção.

Swami Niranjanananda (2005) expõe que, quando nada existia, existia o *Om*<sup>48</sup> – som primordial, monossílaba potente que representa a confluência de todos os sons cósmicos. Sua vocalização representa e atua sobre os três estados da consciência: *Jagruti* (vigília), representando o plano mais palpável/grosseiro (*Sthoola*); *Swapna* (sonho), representando o plano sutil (*Sukshama*); e *Nidra* (sono profundo), representando o plano causal (*Karana*). Os princípios de onisciência, onipotência e onipresença estão tão presentes em tal *Mantra* como são personificados por *Brahman* – aspecto criador na aliança trina hindu (*Brahman – Vishnu – Shiva*), o qual também carrega em si os princípios que reinam a partir do *Om*. *Brahman* é ainda denominação de uma consciência que está em constante movimento expansivo, sendo o arquétipo não-manifesto do transcendente.

De *Brahman* eclode o *Mahat* – uma inteligência suprema que representa a capacidade de onisciência –, o que tudo conhece. Ainda aqui estamos na esfera do transcendente, daquilo que embora substanciado em palavras é de difícil e restrito acesso empírico, vivido, encarnado.

Deriva-se do *Mahat* o ego (*Ahamkara*), de modo que agora, dos aspectos cósmicos e primordiais dos quais até então tratávamos (*Brahman* e *Mahat*), descende ao princípio da individualidade. *Ahamkara* é a noção da autopercepção, da identidade. Essa transição de uma dimensão macrocósmica, representada pelo *Mahat*, a uma representação una, particular e

---

<sup>48</sup> A representação desse símbolo é de amplitude tal que, conforme o contexto, possível seria escrever páginas a fio. Para uma aproximação com sua correspondência filosófica, sugiro a leitura do *Mandukya Upanishad* – o mais curto dos *Upanishads* e que versa exclusivamente sobre o *Om*. Sugiro também a leitura de um curto extrato dos ensinamentos de Swami Sivananda, presente na revista *Yoga Mag* ([www.yogamag.net](http://www.yogamag.net)), na publicação de dezembro de 2004. O texto é de nome “The sound of OM”.

individual, se dá quando a capacidade de autorreconhecimento se evidencia em cada ser consciente.

*Ahamkara* necessita da qualidade da matéria e de seus elementos para que possa se expressar. De tal forma, utiliza-se dos *Tanmatras* para tal. *Tanmatras* são, necessariamente, a qualidade ou expressão dos elementos que compõem a matéria. Nesse sentido, os limites da dimensão não-manifesta de uma cosmovisão *Yogi* reside na compreensão dessa interrelação. O exemplo que Swami Niranjanananda nos oferece é aquele do fogo e de suas propriedades funcionais, quais sejam, aquelas de gerar calor e luminosidade. Nesse exemplo, fogo (*Agni*)<sup>49</sup> é o elemento e sua qualidade intrínseca é o seu *Tanmatra*.

Dessa compreensão – e aqui extrapolamos a dimensão intelectual e livresca para reafirmar o lugar da experiência, da percepção e da sabedoria – está sustentada toda a experiência do *Yoga* e do *Tantra*. Sendo o corpo e o cosmos expressões idênticas em escalas distintas, são ambos constituído e regidos pelos *Bhootas* (elementos) e seus *Tanmatras* (qualidades). Se condensássemos as proposições do *Yoga*, inequívoco seria afirmar que trata essa experiência em se estabelecer conexão e domínio tal com/desses elementos que seria o aspirante capaz de regê-los em si e fora de si.

O arcabouço de técnicas e processos pelos quais atinge-se o então domínio sobre a regência dos processos e funções fisiológicos e sutis estão sistematizados e organizados nas distintas expressões do *Yoga*, cada qual estabelecendo uma ênfase em determinado aspecto da expressão humana.<sup>50</sup> Imergir nesse desvendamento implicaria mergulharmos em outro universo simbólico por si digno de outros estudos e enfoques, fazendo-nos debruçar sobre a compreensão dos *Chakras*, *Tattwas*, *Lokas*, *Yantras*, *Mantras*, *Mandalas*.<sup>51</sup> No escopo deste trabalho, todavia, não nos cabe senão oferecer alguns traços e matizes do universo do *Yoga* que compõem o contexto de interação que estabelecemos na Casa do Guru.

Neste capítulo, até então, interagimos com alguns elementos centrais que estruturam a experiência do *Sanatana Dharma* e das escolas filosóficas que lhe trançam. Aprendemos também que o *Yoga* é ele mesmo um *Darshan* – uma estrutura experiencial – do *Sanatana*, fazendo-se manifesto necessariamente dada a sua relação com algumas das escolas filosóficas já aqui discutidas, em especial o *Tantra* e o *Vedanta*.

---

<sup>49</sup> Acompanham-lhe a terra (*Prithivi*), a água (*Apas*), o ar (*Vayu*) e o éter (*Akasha*).

<sup>50</sup> A ciência que organiza esses processos está descrita e decodificada nos *Tantras*.

<sup>51</sup> Para uma leitura qualificada desses temas e sua relação com o *Yoga* e o *Tantra*, sugiro a leitura de *Kundalini Tantra* – uma das obras seminais de Swami Satyananda Sarawati reimpressa recentemente em 2013.

Agora, colocamos o grande conceito de *Yoga* ao escrutínio de um microscópio. A imagem observada por suas lentes nos revela a sua segmentação em vinte e dois *Angas* (partes) que se manifestam respeitando os princípios de simultaneidade e complementaridade.

As vinte e duas partes às quais me refiro remetem aos seis sistemas clássicos de *Yoga*, aos oito aspectos e passos que lhes são comuns e a outros oito elementos disciplinares que também atravessam a todos.<sup>52</sup>

Escapando de um aprofundamento aqui descabido quanto a esses aspectos, a título tanto de nos situarmos da complexa trama quanto de nos impulsionar às próximas exposições em relação ao *Yoga*, organizamos o quadro abaixo, de modo a didaticamente ilustrar a segmentação dos *Angas* já mencionados.

**Quadro 1 - *Yoga Angas***

<b>Caminho dos oito passos</b>	<b>Sistemas clássicos</b>
<i>Yama</i> (autodisciplina)	
<i>Niyama</i> (orientadores éticos)	<i>Karma Yoga</i>
<i>Asana</i> (práticas psicofísicas)	<i>Jnana Yoga</i>
<i>Pranayama</i> (controle do <i>Prana</i> )	<i>Hatha Yoga</i>
<i>Pratyahara</i> (abstração dos sentidos)	<i>Raja Yoga</i>
<i>Dharana</i> (mente focada em um ponto)	<i>Mantra Yoga</i>
<i>Dhyana</i> (meditação)	<i>Laya Yoga</i>
<i>Samadhi</i> (liberação)	

Fonte: Elaborado pelo autor. Inspirado em NIRANJANANANDA (2005).

A primeira coluna do quadro acima remonta aos passos (ou dimensões) que se conectam à técnica do *Yoga*, de modo que receberam eles evidência a partir dos *Yoga Sutras* de Patanjali.<sup>53</sup> Esses passos representam também uma espécie de interação ascendente a partir das dimensões mais palpáveis e grosseiras às dimensões mais sutis por parte dos aspirantes. A segunda, aponta os sistemas clássicos de *Yoga* através dos quais se faz possível explorar cada recôndito da natureza humana. Alguns desses sistemas estão codificados em escrituras

<sup>52</sup> Considerando esses oito elementos disciplinares como aqueles que recebem uma menor atenção nos estudos e referências à ciência do *Yoga*, assumimos a opção de omiti-los do quadro esquemático, guardando apenas o espaço dessa nota para nomeá-los: 1. *Tarka* (compreensão das técnicas e princípios); 2. *Tyaga* (desconectar a mente dos objetos de apego sensorial); 3. *Mouna* (silêncio); 4. *Desha* (local apropriado para a prática); 5. *Kaala* (tempo); 6. *Bandha* (contenção e direcionamento de *Prana*); 7. *Dehamsamyā* (imobilidade do corpo); 8. *Drishtisamyā* (focalizar o olhar e a mente).

<sup>53</sup> Para uma compreensão dessa obra fundamental no contexto do *Yoga*, sugiro duas leituras. Do ponto de vista do entendimento histórico e contextual de escrita dos *Yoga Sutras* de Patanjali, sugiro o trabalho de White (2013); do ponto de vista do mergulho filosófico nos meandros do texto em si, recomendo os comentários de Swami Satyananda Saraswati (2013).

específicas, como é o caso do *Hatha Yoga*, com os seus *Hatha Yoga Pradipika* e *Gheranda Samhita* – para citar alguns –, e o *Raja Yoga*, com o já citado *Yoga Sutras* de Patanjali. As demais expressões estão descomprimidas em outros conjuntos de literatura, como alguns específicos *Upanishads*.

Diante do exposto, avanço para nos determos agora ao entendimento do que se tratam os sistemas clássicos de *Yoga* tais quais expostos na segunda coluna do quadro apresentado. Antes, contudo, é preciso que se retome uma sucinta explanação quanto ao contexto das bases de inspiração dessa escrita e a autoatualização que ela mesma se encarrega de fazer.

### 2.1.3 *Yoga Chakra*

O caminho do *Yoga* se faz e se trilha, necessariamente, com a guia de um ou uma *Guru* (AGHORANANDA, 2008), de modo que a profusão de citações daqueles que para nós assume esse lugar, já tendo afirmado isso na introdução deste trabalho, nos alinha com a nossa proposta de estabelecermos o diálogo e a interação entre o conhecimento gestado no interior da ambiência acadêmica e aquele próprio da construção de uma sabedoria, antes apenas que uma prática de adensamento intelectual.

Nesse sentido, a produção e a elaboração do conhecimento pertinente, sobretudo, às temáticas do *Yoga* – como até então temos tratado – e de *Sannyasa* – a ser abordado ainda neste capítulo – são gestadas através de um contexto experiencial, assumindo um caráter talvez de revelação ou verdade intuída antes que tão somente incursões desincorporadas no arcabouço teórico dessas temáticas.

A autoatualização que agora mencionei diz respeito a elucidar qual, afinal, é a experiência de *Yoga* à qual nos associamos? Como essa dada experiência desdobra-se na perspectiva de vida que assumimos e que aqui proponho discutir? Pois o termo proposto, autoatualização, se encontra justificado na medida em que a discussão para a qual agora avanço tem sido nomeada, organizada, publicada, publicizada e tecnicamente exposta à elaboração enquanto experiência de *Sadhana* só mesmo a partir do ano de 2013, quando a Bihar School of Yoga completou seu cinquentenário.

Ao dizer nomeada, remeto a um processo reconhecido como Satyananda Yoga ou Bihar Yoga, referindo-se esse termo não a uma patente ou criação de uma nova espécie de *Yoga*, como, por sinal, se habituou a ser feito no Ocidente sobretudo após a virada do século. Ao contrário, essas duas nomenclaturas – Satyananda Yoga/Bihar Yoga – remetem à íntima relação

que Swami Satyananda estabeleceu em vida com os sistemas clássicos de *Yoga* e como, a partir de sua experiência, sistematicamente organizou processos de ensino para que tantas outras pessoas pudessem, a partir do *Ashram* fundado por ele ainda em 1963 – a Bihar School of Yoga –, terem também acesso a essa experiência.

Ao dizer, novamente, que trato aqui então de uma atualização da abordagem que tenho feito já neste trabalho, não estou implicando desfazer ou invalidar as discussões sobre a cosmologia *Yogi* abarcadas nas páginas pregressas, mas, justamente a partir delas, convidando a leitora e o leitor a interagirem com o que temos chamado de *Yoga Chakra*. A sistematização desse processo é necessariamente sustentada por Swami Niranjanananda Saraswati, discípulo e sucessor de Swami Satyananda e, por óbvia consequência, responsável por sustentar e espargir o legado de seu *Guru*. Se o seu *Yoga Darshan – Vision of the Yoga Upanishads* data de 2005, constando da compilação de *Satsangas* proferidos na década anterior à sua publicação, as discussões, produções e sistemas de práticas compiladas e contextualizadas a partir do fluxo do *Yoga Chakra* datam, repito, do ano de 2013 adiante. Ainda, claro, que para fazê-lo Swami Niranjanananda tem resgatado em si mesmo e na história da Bihar School of Yoga as práticas e sistematizações que estão enraizadas em suas origens. Esse processo tem sido chamado de um “Segundo Capítulo” do *Yoga*, no qual, em observância ao processo de consolidação das metodologias de ensino, a aspersão dessas metodologias em um contexto global e consequente popularização do *Yoga*, trata-se agora de mergulhar na experiência cotidiana, sublinhando a dimensão de *Yoga Vidya*. Isso é, incorporando o *Yoga* como uma forma de vida e permitindo, usando uma expressão de Swami Aghorananda que adiante aciono e contextualizo nesse trabalho, deixar que o “*Yoga* penetre pelos poros e modifique nossas estruturas celulares”.

A transposição de ideia literal para o termo *Chakra* seria aquela de um vórtice, como um círculo em alta rotação. *Chakra*, todavia, pode ainda ser traduzido como uma roda, como aquela do tear, popularizada pelo movimento de libertação gandhiano e que ganhou o centro da bandeira indiana. No contexto aqui evocado, *Chakra* remonta mesmo à imagem de uma roda, assemelhada agora àquela de um leme, responsável por conduzir a direção de uma navegação. Esse leme está compartimentalizado em seis partes, três em sua metade esquerda e as outras três na metade oposta, estando as duas metades pareadas. Cada parte – ou compartimento – remete a um sistema de *Yoga*, sendo os três à esquerda o que chamamos de *Bahiranga Yoga* (uma dimensão externa) e os seu trio complementar o que chamamos de *Antaranga Yoga* (uma dimensão interna). Esse jogo de pares transita por uma experiência humana completa, experienciando dos aspectos mais palpáveis e grosseiros da existência – a matéria, o corpo, a

ação – à sua complementaridade sutil e interna – pensamentos, sentimentos, emoções (NIRANJANANANDA, 2015).

Ajudam ainda a sustentar esse leme outros sistemas de *Yoga* que foram chamados de sub-*Yogas*. Nunca por alusão a uma inverídica importância menor, mas sim no sentido de, em seu arcabouço técnico, contribuírem e potencializarem os efeitos do grupo principal.

A nomear, os *Yogas* que compõem o arcabouço de *Bahiranga* são o *Hatha Yoga*, o *Raja Yoga* e *Kryia Yoga*, ao passo que seus respectivos pares em *Antaranga* são *Karma Yoga*, *Bhakti Yoga* e *Jnana Yoga*. Os sub-*Yogas* mencionados logo agora são *Mantra Yoga*, *Nada Yoga*, *Laya Yoga* e *Kundalini Yoga*.

Bem, mas como então se manifesta esse amálgama? Importante distinguir daquilo que é acessível à cotidianidade de pessoas que acessam essa prática seja em busca de bem-estar, seja com intenções terapêuticas, e outros grupos que interagem com o *Yoga* como processo de vida, escavando nesse terreno pistas de potencializarem e positivarem suas experiências humanas. Quanto ao primeiro grupo, conscientemente transitarão pelos pares *Hatha-Karma* e *Raja-Bhakti*, podendo ter pequenos lampejos de experiência de *Mantra* e *Nada Yoga*. O segundo grupo, espera-se que transite, ao longo do espaço de uma vida, por elementos emergentes de e pertencentes a todos esses. Ainda, vale aqui sublinhar que a visualização desse sistema compartimentalizado como descrito pela imagem do leme é unicamente cumprindo o propósito didático de apresentar essa compreensão. Embora haja elementos que particularizem e definam com clareza as características de cada um dos sistemas de *Yoga*, suas margens não são tão visíveis, de modo que a interação com eles em *Sadhana* por vezes os fazem sobrepostos, tangenciando uns aos outros, emaranhados em uma rede de expressão em que um escoa naturalmente para dentro do outro.

Vamos enfim a uma elucidação desse leme. *Bahiranga Yoga*, na definição de Swami Niranjanananda Saraswati (2015, p. 99, tradução nossa), remete ao *Yoga* externo, sendo “[...] aquele que você pratica para melhorar a qualidade do seu corpo e mente, a expressão de seus sentidos e comportamento. É o esforço que você realiza”. Já *Antaranga Yoga*, o *Yoga* interno, continua, “[...] é a atitude que você cultiva, a mudança que você evoca em suas ideias e percepções baseadas em sua experiência, entendimento e prática” (NIRANJANANANDA, 2015, p. 99, tradução nossa).<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> No original: “*External Yoga is that which you do to improve the quality of the body and mind, the expression of your senses and behavior. It is the effort that that you make. Internal Yoga is the attitude that you cultivate, the change that you bring into your ideas and perceptions based on your experience, understanding and practice.*”

Transitar pelos componentes de *Bahiranga* – a saber e a lembrar: *Hatha*, *Raja* e *Kryia Yoga* – significa também explorar os nossos cinco *Koshas*. Assim, *Hatha Yoga* pressupõe uma interação com *Annamaya* e *Pranamaya Kosha* (matéria e energia); *Raja Yoga* nos leva a *Manomaya Kosha* (psiquismo; a mente) e *Kryia Yoga* nos faz transitar por *Vijnanamaya Kosha* (consciência) e *Anandamaya Kosha* (bem-aventurança; realização). De tal maneira, criam esses três *Yogas* o ambiente para a manifestação de *Sanyam*, no sentido de se ter total domínio de suas ações, comportamentos, pensamentos e palavras (NIRANJANANANDA, 2015, p. 102).

Já o percurso e experiência em *Antaranga Yoga* – *Karma Yoga*, *Bhakti Yoga* e *Jnana Yoga* – vislumbra aprender a lidar com os (seis) traços que são próprios de cada individualidade, sendo comuns, na realidade, à experiência humana. Esses seis atributos, chamemos assim, são denominados de *Kama* (desejo; paixão), *Krodha* (agressividade), *Lobha* (ambição), *Moha* (dispersão), *Mada* (arrogância; uma identidade autoassertiva) e *Matsarya* (inveja). Esses traços, na compreensão *Yogi*, são inatos, indissolúveis pelas experiências educativas que se restringem aos planos dos valores e princípios. Do contrário, esses velados atributos se expressam, são trabalhados e dissolvidos pelas experiências de *Karma* (ação), *Bhakti* (sentimentos e emoções) e *Jnana* (compreensão; entendimento). Em síntese, em *Bahiranga Yoga* se desenvolve e se cultiva *Sanyam* – controle – e em *Antaranga Yoga* aprende-se a manejar os seis atributos que compõem a vida (NIRANJANANANDA, 2015, p. 126-127).

Vejamos como se revela essa complementaridade.

Quanto ao *Hatha Yoga*, classicamente, conforme apontado tanto no *Gheranda Samhita* (NIRANJANANANDA, 2012) quanto no *Hatha Yoga Pradipika* (MUKTIBODHANANDA, 2009), este é composto de cinco passos (*Panchanga Yoga*), podendo um último ser acrescido conforme a experiência do aspirante. O primeiro deles, *Shatkarmas*, são as técnicas de purificação corporal (*Shuddhi*); os outros quatro componentes – *Asanas*, *Pranayama*, *Mudra*, *Bandha* – vislumbram equilibrar duas fundamentais passagens de fluxo de energia – as *Nadis Ida* e *Pingala* – através, respectivamente, de técnicas psicofísicas (*Asanas*), exercícios respiratórios e manipulação de *Prana* (*Pranayama*), gestos com os membros e com o corpo para direcionamento de *Prana* (*Mudras*) e, por fim, travas realizadas em determinadas partes do corpo para também depositar e distribuir *Prana* pelo corpo sutil (*Bandhas*). O sexto e extra passo, podendo ser reconhecido também dentro da experiência do *Hatha Yoga*, remete a uma experiência de leveza (*Laghavan*), obtida através de algumas técnicas de concentração e meditação (NIRANJANANANDA, 2017).

Seu par complementar – *Karma Yoga* – manipula a ciência dos *Karmas*. Usualmente, *Karma* é definido simplesmente como ação. Todavia, sua expressão ontológica é aquela da

interação dialógica entre consciência (*Shiva*) e energia (*Shakti*). Quando há a interação entre ambos, o produto dessa interação é então *Karma*. Sem querer aqui mergulhar nas distintas expressões desse conceito e suas inflexões nas nossas vidas, vamos à prática, observação e experiência dessas pela interação com *Karma Yoga*. Tem esse sistema de *Yoga* três passos. Se *Hatha Yoga* inicia com um processo purificador (*Shatkarmas*), assim também o faz a prática de *Karma Yoga* (*Atmashuddhi*). Sucede a dimensão de *Atmashuddhi* um segundo passo, sendo esse o de *Akarta Bhava*, o qual remete a uma ideia de desfiliação da ação em si ou, em um sentido outro, à lógica de se dissociar daquilo que está sendo realizado. Como um passo sempre deságua no outro, o terceiro e último na dimensão de *Karma Yoga* é aquele de *Naishkarmya Siddhi*, o que implica uma interação equânime com os efeitos de *Karma* ou, em outras palavras, representando ela também uma conquista sobre *Karma Yoga*, é o estado de se tornar imune aos efeitos dos *Karmas*, de pessoas, situações e do ambiente, mergulhando-se em uma contínua expressão de paz e contentamento (NIRANJANANANDA, 2015, 2017).

O par *Hatha Yoga – Karma Yoga* conduz à interação com *Raja Yoga – Bhakti Yoga*. *Raja Yoga* é largamente conhecido na literatura *Yogi*, em especial a partir dos *Yoga Sutras* de *Patanjali*. Sem delongar em suas reflexões, lembro o que já foi evocado neste capítulo (ver Quadro 1 – *Yoga Angas*), de se tratar esse sistema de um processo de oito passos (*Ashtanga Yoga*), cuja interação – e aqui está o novo apontamento deste trabalho –, em sua origem, antecedendo inclusive a compilação organizada por *Patanjali*, intenta fazer com que se funda os diferentes aspectos da nossa expressão humana a uma totalidade que a transcende. Em uma compreensão pós-*Patanjali*, cumpre o propósito de observar, compreender e controlar as expressões de nossa mente em todos os seus níveis – consciente, inconsciente, subconsciente e superconsciente (NIRANJANANANDA, 2018). A sua complementaridade se encontra em *Bhakti Yoga*, cujos pilares encontram-se em algumas literaturas clássicas, seja o próprio *Bhagavad Gita*, seja as obras de sábios como *Narada* (*Narada Bhakti Sutra*) e *Shandilya* (*Shandilya Bhakti Sutra*). Como seja, e novamente não quero aqui propor um escrutínio sobre esse sistema, divide-se o *Bhakti Yoga* em nove passos, sendo esses divididos em dois caminhos distintos: *Para Bhakti* (um processo que irá lidar com o que não é manifesto; além da matéria; transcendental; está relacionado a *Jnana Kanda*) e *Apara Bhakti* (lida com a matéria, o cotidiano, relacionado a um contexto religioso e devocional; relaciona-se com *Karma Kanda* e *Upasana Kanda*<sup>55</sup>). Em síntese, *Para Bhakti* é mesmo um processo para uma realização interior, ao passo que *Apara Bhakti* é uma expressão externa de fé (NIRANJANANANDA, 2015). O

---

<sup>55</sup> Ver a sessão “*Yoga e Tantra*”, neste capítulo, quando introduzo a noção do *Sanatana Dharma*.

*Yoga*, vale destacar, irá lidar em sua experiência prática (*Shravana*, *Kirtan*, *Smarana*, etc.) somente com o primeiro – *Para Bhakti*. Como seja, cumpre a interação com *Bhakti Yoga* o propósito de estabelecer uma conexão entre nossa expressão primordial, *Jivatma*, e uma expressão suprema, *Paramatma* (NIRANJANANANDA, 2015, 2018).

Enfim desaguamos no terceiro par complementar dos sistemas que completam o *Yoga Chakra*. Embora não estejamos tratando de processos necessariamente imersos em uma concepção evolucionista – do contrário a analogia não seria com uma roda, mas talvez com uma escada –, é fundamental ter certas bases de experiências consolidadas a partir dos primeiros pares antes que se busque uma profícua interação com os demais. Nesse sentido, se a experiência de *Hatha – Karma* e de *Raja – Bhakti* podem ser acessíveis àqueles e àquelas que engajam-se com equilibrada postura de seriedade e comprometimento com o universo do *Yoga*, agora, em se tratando de *Kriya Yoga* e *Jnana Yoga*, respectivamente a última dimensão de *Bahiranga* e de *Antaranga*, demanda-se certos passos de compromisso e adequação de cotidianos e ritmos que não estão sintonizados com os imperativos de vida,<sup>56</sup> por exemplo, das megalópoles e de alguns centros urbanos. Nessa direção, *Kriya Yoga* divide-se em três dimensões, sendo essas o de *Pratyahara Kriyas*, *Dharana Kriyas* e *Dhyana Kriyas*. Essas três dimensões irão se expressar ainda nos mesmos outros aspectos comuns aos outros sistemas do *Bahiranga Yoga* (*Asanas*, *Pranayamas*, *Bandhas*). O acesso possibilitado por *Kriya Yoga*, já também explicitado nos parágrafos acima, é o de *Vijnanamaya Kosha*. O par complementar de *Kriya Yoga*, concluindo a expressão de *Antaranga Yoga*, é aquele de *Jnana Yoga*. Importante dizer aqui que, diferente de todos os outros sistemas de *Yoga*, em que estavam presentes *Angas* (partes) que qualificariam a experiência de cada um desses, em *Jnana Yoga* o que se expressa são as sete *Bhumikas* (fundações) em que, necessariamente, só se avança à outra uma vez conquistada a que lhe precede. Agora sim, somente no particular caso de *Jnana Yoga*, a analogia pode ser aquela da ascendência por degraus<sup>57</sup> (NIRANJANANANDA, 2015, 2016).

Concluo no momento destacando que a intencionalidade ao trazer tais elementos ao texto da forma como está agora construído é aquela de tanto permitir ao leitor e à leitora nítida clareza quanto à rica trama que compõe o *Yoga*, quanto provoca-los sobre a complexidade articulada de elementos que integram essa experiência. A nossa intenção é aqui, portanto, a de

<sup>56</sup> Essa expressão, talvez tonalizada em abstração e generalização, no contexto proposto remete aos níveis de poluição, à contaminação das águas com químicos, uma alimentação repleta de agrotóxicos, uma indisciplina quanto aos ciclos diários de dormir, acordar e se alimentar.

<sup>57</sup> A título apenas de nomenclatura, desnudando-nos da preocupação em um aprofundamento conceitual-experiencial, as oito *Bhumikas* são: 1. *Shubechha*; 2. *Vicharana*; 3. *Tanumansa*; 4. *Sattwapatti*; 5. *Asamsakti*; 6. *Padharta Abhavana*; 7. *Turyaga*.

sublinhar aspectos por muito suprimidos dos estudos e discussões acerca dessa expressão, mas que consideramos centrais para uma aproximação qualificada das suas experiências, de modo que possamos seguir na construção deste capítulo, que se quer, vale lembrar, como sustentação ao que se manifesta nesta Dissertação.

Antes de passarmos ao próximo eixo deste capítulo, “*Sannyasa*”, deixo ilustrada aqui uma imagem síntese daquilo que construímos ao longo desse eixo, nutrindo o desejo de que possa ela ajudar o leitor e a leitora a melhor se situarem na trama construída acerca dessa exposição atualizada sobre o *Yoga*.

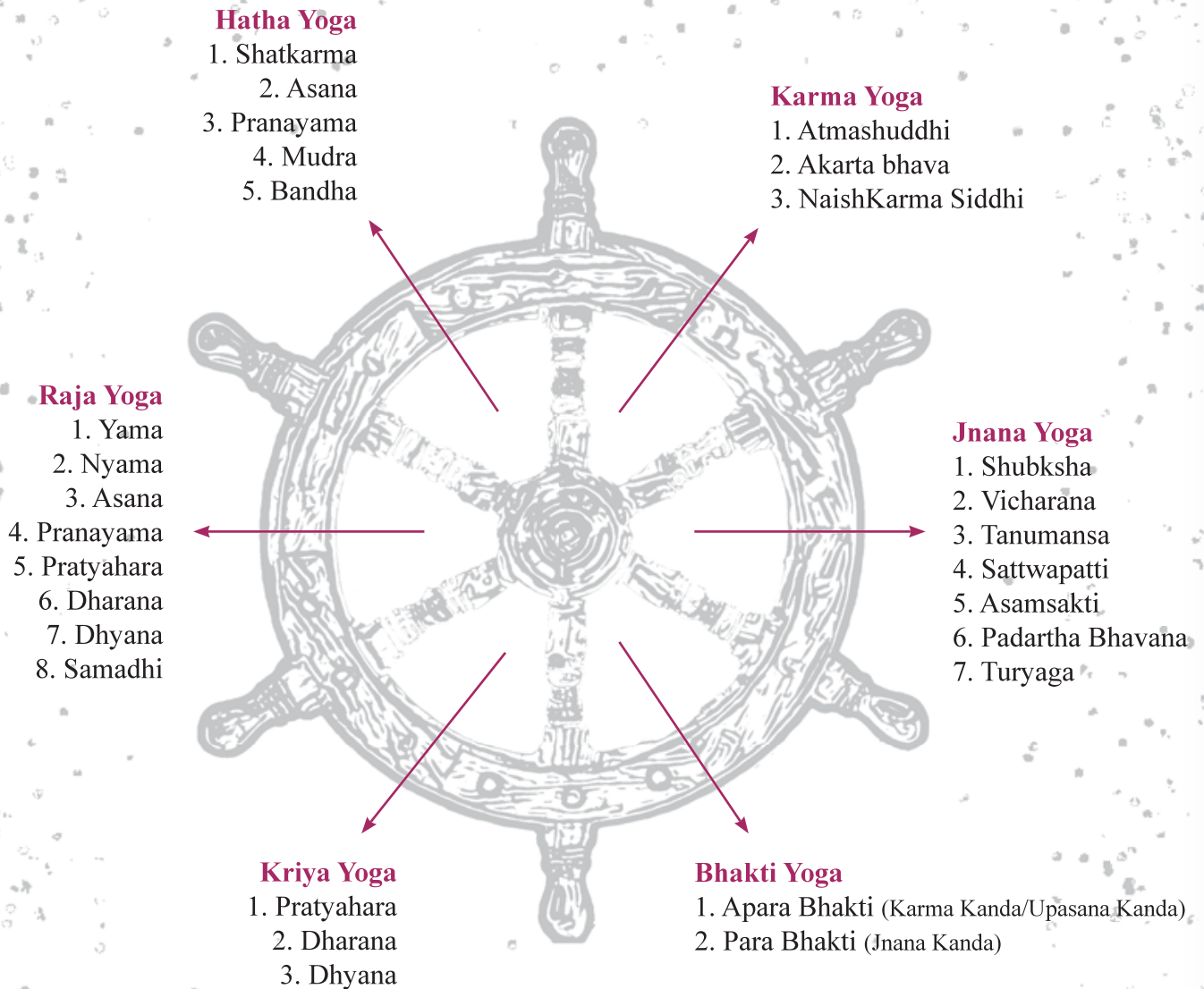
## Bihar Yoga Chakra

### *Antaranga Yoga*

Aperfeiçoando a experiência interna

### *Bahiranga Yoga*

Aperfeiçoando a experiência externa



Fonte: NIRANJANANANDA (2014, p. 152)

## 2.2 *Sannyasa*

Direcionar nossa atenção para essa temática pressupõe olharmos também para o estatuto da renúncia, já adiantando aqui não ser ele restrito às tradições indianas apenas. Embora de fato

não o seja, são mesmo as tradições religiosas<sup>58</sup> assentadas naquele espaço geográfico as que acumularam uma história de produções e práticas que tangenciam as disciplinas, os modos de ser e viver do *Yoga* enquanto experiência de suas renúncias. Não só, *Sannyasa* é aspecto fundante de nossas trajetórias no bojo da Bihar School of Yoga, de modo que então nos detemos a um breve debruçar sobre a temática que nomeia esse eixo.

Antes que apontemos para as esferas particulares de renúncia da tradição de *Sannyasis*, é importante sublinhar, contudo, que há pontos em comum entre outras tradições indianas onde a renúncia é também aspecto importante. Essas aqui referidas são, sobretudo, budistas, jainistas ou mesmo *Ajivikas*,<sup>59</sup> tendo sido essas três últimas aglutinadas na terminologia *Sramanas*<sup>60</sup> (SAMUEL, 2008). Nesse sentido, podemos apontar como elemento fundante e que conecta todas, desde suas primeiras organizações (séculos IV e V a.C.), a ideia de libertação do ciclo de morte e nascimento (*Moksha*). Esse princípio, vale sublinhar, tensionava o imperativo védico em que, na realidade, a renúncia e o estilo de vida de raízes ascetas consistia não em uma liberação de um eterno ciclo (*Samsara*), mas como uma garantia de acesso a uma plena vida pós-morte.

Isso se desdobra em uma perspectiva de radical transformação de vida que também contempla as distintas correntes de ensinamento que irrigavam essas tradições. Nas palavras de Geoffrey Samuel,

[...] o que quer que seja que estivesse envolvido com os ensinamentos de *Sramana*, demandava esses uma reestruturação radical do indivíduo e a sua relação com a vida cotidiana, na qual transformaria o iniciado de tal forma que a vida ordinária e cotidiana do chefe de família ou é deixada para trás ou é transvalorizada, de modo que caso continue a vive-la, será de uma maneira completamente distinta, como um estágio de um progresso em direção a um objetivo que está além das aparências e premissas da vida cotidiana. (SAMUEL, 2008, p. 133)<sup>61</sup>

Os indicativos das mudanças de vida apontadas por Samuel (2008) a partir da opção de se tornar um renunciante tem seus primeiros traços registrados na literatura dos *Upanishads*.

<sup>58</sup> Ver nota de rodapé 46.

<sup>59</sup> Escola filosófica-religiosa da antiguidade indiana. Fundada no quinto século antes de Cristo, não há registro de sua presença em solo indiano desde o século XIV d.C. Tratando-se também de uma tradição de renunciantes, acredita-se que rivalizava com budistas e jainistas.

<sup>60</sup> Literalmente significa aquele que trabalha, que labuta, que se esforça; ou ainda, aquele que executa austeridade, um asceta. A etimologia dessa palavra também está conectada à terminologia de *Ashram*, como veremos adiante no texto.

<sup>61</sup> No original: “[...] whatever it was that was involved in the *Sramana* teachings required a radical reshaping of the individual and his or her relationship to everyday life, that transforms the initiate in such a way that the ordinary, everyday life of the householder is either left behind or transvalued, so that if one continues to live it, it is in a radically altered form, as a stage on a progress towards a goal that lies beyond or behind the appearances and assumptions of everyday life.”

Como também nos lembra Olivelle (1992), esse agrupamento de textos corresponde à parte final do cânone literário dos *Vedas* (conjunto de quatro vastas escrituras reveladas que, em larga medida, orientaram a formação das correntes filosóficas indianas), sendo então denominados de *Vedanta* (literalmente, final dos *Vedas*). São eles divididos em *Upanishads* maiores (clássicos) e *Upanishads* menores, estando os escritos acerca da tradicionalidade de *Sannyasa*, os *Sannyasa Upanishads* – descrevendo ritos, orientações práticas, categorias e classificações –, abarcados nesse segundo grupo (OLIVELLE, 1992).

Concordando com o que há pouco argumentei, os escritos e elaborações acerca da renúncia, como aportados nos *Upanishads* em questão, nascem tanto de um pensamento emancipatório ao ritualismo e tradicionalidade próprios do *Brahmanismo*, quanto de algumas derivações Budistas e Jainistas. Como seja, embora impreciso seja datá-las, é apontado que as suas primeiras incidências estão entre o século VI e IV a.C (OLIVELLE, 1992).

O teor desses *Upanishads*, também remetendo ao que há pouco anunciei, apontam os estilos de vida, os ritos para a renúncia, o arcabouço material a ser possuído pelo renunciante, os diferentes tipos de *Sannyasis*, suas responsabilidades específicas e toda a sorte de meandros correspondente à vida renunciatória (OLIVELLE, 1992; ATMAPRIYANANDA, 2013). Vale dizer, ainda, que há um contexto sócio-político próprio que faz eclodir tais ideias de renúncia e de ascetismo no contexto da religiosidade dominante da Índia do século VI a.C. Não só, o próprio significado do termo *Sannyasa* – seus usos e contextos aos quais remetia – foi se moldando e ajustando conforme os contextos de interação com a religiosidade *Brahmanica*.<sup>62</sup> Compreendendo, contudo, não serem esses debates pertinentes para o mérito daquilo que aqui pretendemos enfocar, avanço para abordar algumas questões de ordem mais conceitual e próprias dos nossos contextos de experiência.

Nesse sentido, na dialética imanência-transcendência, percorrer o hiato vida-morte com a eficácia que essa experiência nos permite, segundo o *Sanatana Dharma*, requer a conquista dos quatro *Purusharthas*<sup>63</sup>: *Artha* (a matéria; as bases que sustentam a vida prática, cotidiana); *Kama* (os desejos; os impulsos emocionais que dirigem nossas ações); *Dharma* (a lealdade com

---

<sup>62</sup> Para explorar melhor esse debate, sugiro a leitura do segundo e do terceiro capítulo da obra com a qual tenho dialogado nesses últimos parágrafos: *Sannyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation*, de Patrick Olivelle (1992).

<sup>63</sup> Quatro esforços existenciais pelos quais deve passar o ser humano em sua vida terrestre. Uma representação simbólica dessa ideia é a imagem da *Swastika*. Diferente da equívoca apropriação realizada pelo regime fascista alemão, originalmente esse símbolo evoca tanto a noção dos *Purusharthas* quanto o movimento de circularidade, estando conectado a dois aspectos da mitologia hindu: *Ganesh* e *Lakshmi*. Importante dizer ainda que, embora esse termo tenha sido cunhado em contexto sócio-histórico específico, ele ajuda a sustentar a composição conceitual que estamos elaborando.

as inerentes atribuições de si; estar atento (a) e seguir o fio de sua própria existência) e *Moksha* (o desejo pela experiência da liberdade ou da transcendência do *self*).

Para que se percorra essa trilha, a própria tradição *Brahmanica*, de onde eclode os preceitos da renúncia, deixou impressas algumas pegadas que nos dão indicativos desse caminho, sugerindo quatro distintas expressões de vida (*Ashramas*) a serem assumidas conforme os distintos contextos sociais (OLIVELLE, 1992, 1993). Embora tenha sido esse o apontamento feito por Patrick Olivelle, há ainda uma compreensão possível de que não seriam necessariamente esses quatro *Ashramas* opções ou escolhas de atitudes perante a vida, mas, sim, quatro distintos processos vividos temporalmente e que se vislumbra percorrê-los no espectro temporal de uma vida (NIRANJANANANDA, 2005). Em outras palavras, se dividíssemos nosso ciclo de vida em quatro momentos (*Ashramas*), cada um desses evocaria um arcabouço de experiências que, observadas em sua totalidade, apresentariam a tonalidade daquele espaço temporal. É essa última perspectiva que passa agora a assumir a tônica de nossa elucidação.

O primeiro momento, *Brahmacharya Ashrama*, se estende do nascer ao primeiro quartil de vida. Essa é a fase que temos para constituir as bases de uma aprendizagem relacional, de construção de um conhecimento que sustentará a transição para o momento futuro. De *Brahmacharya* passa-se a *Grihastha Ashrama*. Nesse estágio, assume o protagonismo a conquista e a estabilização das bases materiais e sociais – o patrimônio, a constituição familiar, a reputação. Atravessado já o meio caminho da vida terrena, eis que a experiência humana começa a dar sinais de um recolhimento. *Vanaprastha Ashrama*, o terceiro estágio, remete a um retirar-se gradativo. Tendo já respondido às demandas que a vida lhe apresentou – relações familiares, a lida com a matéria, a constituição de um patrimônio –, cessa-se de apresentar diretas interferências nos caminhos alheios e limita-se a, partindo de sua própria construção e coerência de vida, constituir-se referência para os que o circundam. Chegando ao último estágio de vida, *Sannyasa Ashrama*, acentuam-se os processos de recolhimento, volta-se a atenção às interações mais sutis com o mundo encarnado e enfatiza-se uma disposição interna de equanimidade (NIRANJANANANDA, 2005). Prepara-se, aqui, para se desfazer de tudo o que foi construído ao longo da vida, de modo que o morrer aconteça com similar naturalidade quanto seu polo oposto.

Coloco nossas lentes sobre a última categoria anunciada, retomando então as discussões sobre o estatuto da renúncia. *Sannyasa* é por si mesmo chave conceitual polissêmica e multifacetada. Se no contexto em que foi apresentado remete-se a uma ação no mundo e a um estado de consciência que se experimenta em um dado estágio da vida, a outra rede de

significações que iluminará nossa compreensão do contexto em que situo esse trabalho está conectada mesmo com as tradições ascéticas e renunciantes do solo indiano.

A etimologia do termo sobre o qual nos propomos a debruçar nos deixa pistas para começarmos a interagir com a amplitude de suas representações. O termo sânscrito *Sannyasa* é a junção de duas raízes: *sam* – completa; *nyasa* – identificação (NIRANJANANANDA, 2008), de modo que, para então alcançar tal identificação, necessariamente se experimenta aspectos da instituição da renúncia. Ainda que reconheça a complexa trama da historicidade da tradição de *Sannyasa*<sup>64</sup>, já superficialmente tangenciada no princípio desse eixo, no contexto dessa escrita, todavia, restrinjo-me a apresentar sinteticamente um panorama geral, no intuito de que ao assim fazê-lo, possa deixar algumas provocações para a continuidade da leitura.

Se previamente argumentei que os ideais ascetas e renunciantes no solo indiano eclodem – ao menos literariamente – entre o sexto e o quarto século antes de Cristo, foi somente no período medieval, mais precisamente no oitavo século depois de Cristo, em que começou a se organizar as distintas ordens, escolas filosóficas e monásticas de *Sannyasis* que, até então, estavam agrupadas de maneiras não sistematizadas em torno de suas clássicas linhagens.<sup>65</sup> É somente após esse período, com a eminência de um importante personagem na história da espiritualidade indiana – *Adi Guru Shankaracharya*<sup>66</sup> –, que esses agrupamentos passam a ser organizados e rearranjados em uma própria estrutura social (NIRANJANANANDA, 2008).

*Adi Guru Shankaracharya* estabeleceu dez famílias<sup>67</sup> (*Dashnami*) de *Sannyasis* com o propósito de que essas guardassem, compassadas com a tradição *Guru-discípulo* (*Parampara*), o *Sanatana Dharma*. Cada uma delas apresenta uma característica que lhe é própria e se faz guardiã de determinados aspectos e conhecimentos que sustentam o próprio *Sanatana Dharma*. Paralelamente, Shankara estabeleceu quatro centros (*Math*) – um em cada ponto cardeal do terreno indiano – para que essas famílias os tivessem como referência e refúgio (NIRANJANANANDA, 2008). Dentro dessas dez famílias, chamo a atenção para apenas uma.

A família (*Kula*) *Saraswati* é tida como exímia guardiã das escrituras clássicas e é enfaticamente respeitosa à tradição de conhecimento à qual se vê associada. É essa a família da

<sup>64</sup> Para uma primorosa etnografia com *Sannyasis* tântricos em contextos radicais de alteridade, como já demarcado no primeiro capítulo deste trabalho, ver TOSTA (2011).

<sup>65</sup> *Shaiva*, *Shakta* e *Vaishnava*. Cada qual remetendo a um aspecto da criação. A primeira, a *Shiva*, princípio masculino e polo de dissolução da matéria; a segunda, a *Shakti*, princípio feminino e da dinamicidade; a terceira, a *Vishnu*, princípio mantenedor e da estabilização do equilíbrio cósmico.

<sup>66</sup> Filósofo, poeta e místico indiano do século VIII. Sua biografia é controversa e imprecisa, uma vez que o universo mítico perpassa os escritos a seu respeito.

<sup>67</sup> O termo mais apropriado para essa denominação seria *Kula*, o qual remete a uma noção da circularidade de uma dada forma de conceber o mundo em um agrupamento específico. Traduzimos esse termo como “família” para a inteligibilidade da ideia.

qual faz parte a linhagem de *Sannyasis* pertencentes à escola de Swami Satyananda, materializada nos três centros que lhe dão corpo: a Bihar School of Yoga, Rikhiapeth e Sannyasi Peeth – esse último, mencionado apenas nesse momento, por ser ainda instituição em processo de solidificação e consolidação de seus trabalhos.

É importante ainda que se mencione que há um conjunto de prescrições – tanto no sentido clássico quanto na atualização moderna em referência às distintas escolas que abarcam essa tradição – para que uma iniciação na tradição de *Sannyasis* possa ser assegurada. Nesse sentido, Swami Niranjanananda (2008) nos expõe essas distintas expressões – da ortodoxia presente nos *Upanishads* e reafirmada no período medieval por Shankaracharya à atualidade do século XXI, tal qual, a título de coerência com esse trabalho, é apontada pelo próprio Swami Niranjanananda, sucessor de Swami Satyananda e responsável pela Bihar School of Yoga e pelo Sannyasi Peeth.

Aponta a ortodoxia uma lista de atividades a serem evitadas – algumas mais compreensíveis, do ponto de vista de potencializarem um processo de autoconhecimento e descobertas de si, outras, menos óbvias de suas razões. Por exemplo, quanto às restrições, sugerem os *Upanishads* aos renunciantes que evitem se engajar com apostas, que não estabeleçam alguma conexão com o mundo dos espíritos, que não façam uso de substância psicotrópicas; sugerem ainda que transitem somente durante o dia, que variem os seus locais de peregrinação, que sejam livres de qualquer atividade remuneratória (trabalho), que não recebam um sustento proveniente de seu discipulado, que não consumam *Ghee*, que evitem desprender energia com conversas despropositadas, que andem sempre sós e que prestem reverência somente ao *Guru*. Em relação àquilo que é desejado do renunciante, espera-se que possa ele discernir entre o que é permanente e o que é transitório, que não tenha qualquer desejo em desfrutar dos frutos de suas ações, que cultive uma paz mental e um autocontrole através de paciência, fé e entrega e, por fim, que nutra o desejo de *Moksha* (libertação) (NIRANJANANANDA, 2008).

A atualização que se faz dessa ortodoxia se coloca em ruptura mais explícita com alguns dos tradicionais ditames de *Sannyasa*, sobretudo aqueles que colocam uma barreira às mulheres, que restringe o contato com o sexo oposto e que impõem uma aceitação somente àqueles que provêm da mais alta casta – os *Brahmanes*. Nesse sentido, sugere Swami Niranjanananda (2008), novas perspectivas de aceitação à tradição de *Sannyasis*, como, por exemplo, afirmar que não se circunscreve a uma religião específica; tampouco está restrita aos homens e, ainda mais específico, aos homens de alta classe/casta; distinto agora de se tornar um mendicante que vive às custas de esmolas, espera-se que os *Sannyasis* possam ser capazes de se sustentarem

por si só. Quanto aos *Sannyasis* que se associam com a linhagem de Swami Satyananda, conectando-se, portanto, com as instituições agora já mencionadas, há também um conjunto de orientações que abrangem das formas de se apresentarem tanto no cotidiano descontextualizado dessa tradição quanto nos espaços e tempos nos quais está ela evidenciada (NIRANJANANANDA, 2008).

Sem que continuemos a mergulhar nos meandros da vida de *Sannyasi*, colocando agora nossas lentes sobre a confluência das duas tradições (*Yoga* e *Sannyasa*) que até então temos abarcado neste capítulo, argumento que desaguam elas em um outro contexto de interação, quer seja aquele da vida compartilhada dos *Ashrams*.

De tal maneira, tendo agora aterrado a base conceitual sobre a qual se constrói a história de práticas sociais da Casa do Guru, convido o leitor e a leitora a, no eixo subsequente, embarcar em uma jornada, conceitual e viva, por esse espaço. Para tanto, divido esse próximo eixo em dois movimentos. No primeiro, sucinto e breve, aponto alguns elementos de ordem conceitual à noção de *Ashram*, indicando as características centrais que, em nosso contexto, nos sublinha a existência. No segundo momento, proponho uma visita imagética pelo espaço da Casa do Guru, onde percorremos os lugares que compõem nossa ambiência, em relação com os quais nos expressamos e, por conseguinte, que se fazem presentes e vivos em nossa etnografia. Para esse segundo momento, sugiro que canalize por inteiro a sua atenção às descrições textuais imagéticas, de modo a permitir ter seus poros penetrados pela sinestesia própria do *Ashram*. Exclusivamente descritiva, busco cumprir nela o objetivo de ambientar espacialmente das discussões e escrutínios que se sucedem no texto.

### 2.3 *Ashram*

*Ashrams*, etimologicamente, erige-se da terminologia *Sramanas*, conforme evocado no princípio do eixo progresso. Essa terminologia (ver nota de rodapé 60) está associada à ideia de trabalho, de um esforço sobre si, mais precisamente a partir da raiz *Sram*. Swami Niranjanananda Saraswati (2015) nos lembra também que esse termo se popularizou no território indiano, assumindo uma posição de uma palavra sempre precedida de um prefixo que lhe anunciará sua essência. Por exemplo, *Vridhdha Ashram* é o nome dado aos asilos, *Balak Ashrams* são orfanatos, *Vidhava Ashrams* são aqueles voltados para o acolhimento das viúvas e, finalmente, *Yogashrams* são aqueles espaços onde se vive a experiência do *Yoga*.

Sobre esse último, nos interessa aqui aprofundar nossas discussões. Se já anunciei previamente que *Ashrams* consubstanciam duas tradições, a de *Yoga* e a de *Sannyasa*, o fiz em

observância à nossa própria história. A história da Bihar School of Yoga, a história de Rikhiapeeth e, no limite, a história da Casa do Guru. Sobre isso, Swami Niranjanananda (2015, p. 72) afirma que o ponto de conexão das comunidades *Yogis* e as comunidades *Sannyasis* é mesmo a circunscrição de experiência dos *Ashrams*. Os primeiros o explicitariam como *Yogashrams*, os segundos, como eremitérios. Embora, vale dizer, a rigor e a depender da tradição que lhe confere identidade, o primeiro – *Yogashram* – possa também ser considerado um eremitério.

Continuando a elucidar o que então tem denominado de *Yogashram*, aponta Swami Niranjanananda (2015) cinco aspectos fundantes da experiência que se espera atravessar na residência ou visita a esses espaços:

- a) identificação com o lugar (princípios, a tradição que se vê assentada etc.);
- b) entendimento e compreensão dos propósitos daquele lugar;
- c) cooperação com outros residentes e visitantes;
- d) comunicação fluida com todas as pessoas;
- e) apoiar as trajetórias, dificuldades e realizações de todos e todas que compartilham daquele lugar.

A partir desses cinco aspectos apenas, poderíamos continuar refletindo sobre os seus desdobramentos, suas inflexões e ausências no concreto cotidiano dos *Ashrams* com os quais estamos associados. Todavia, deixaremos que isso se desdobre e ecloda do texto aos olhos e entendimento do próprio leitor e da própria leitora, sem necessariamente fixarmos uma pretensão de retomarmos esses pontos a posteriori, nos capítulos seguintes.

Por agora, entendemos como cumprido aqui uma sucinta provocação sobre o termo que nomeia esse eixo deste capítulo. Tendo o feito, por definição e por princípio a Casa do Guru é então um *Yogashram*. Não somente, a Casa do Guru é um *Satyananda Yogashram*, no sentido em que tem o arcabouço do *Yoga* como experiência que lhe dá vida, ao mesmo passo que o tem em associação e conexão com a trajetória de Swami Satyananda, sua leitura e organização metodológica dos sistemas clássicos do *Yoga* – como exposto já neste capítulo – e a presente continuidade e continuação dessa organização sempre entrelaçada com a perspectiva da tradição de *Sannyasa*. Assim, inauguramos logo adiante nosso percurso, guiado e cinestésico, ainda que lido por essa bidimensionalidade do papel, pelo nosso *Ashram*.

A Casa do Guru se tem fundada originalmente no ano de 2011. Em ocasião especial, Swami Satyasangananda Saraswati, discípula de Swami Satyananda Saraswati e coordenadora

(*Peethadishwari*) do *Ashram* de Rikhiapeeth, esteve pela primeira vez no Brasil assentindo tal sina. Em solo brasileiro, ficou por duas semanas. Mais próxima de nós, acompanhando nossos trabalhos e conduzindo seminários<sup>68</sup>, apenas uma. O cume de sua presença foi mesmo a inauguração do nosso *Ashram*.

O terreno onde a Casa do Guru se encontra é marcadamente em acentuado declive. Não por acaso, o é por opção estética e de sustentabilidade.<sup>69</sup> O que hoje é um todo-harmonioso de verdes gramados, terra e raízes, folhas e flores de todas as sortes e cheiros, árvores menores e outras anciãs, pássaros na amplitude do espectro de cores e de sons, foi lentamente transmutado da bruteza de um aglomerado de rochas, pedregulhos, terra e braquiara distribuídos ao longo dessa severa inclinação.

Entre montes e platôs, a nossa paisagem está marcada por alguns elementos. Do ponto de vista da paisagem, à nossa frente se encontra um considerável pedaço da Serra da Moeda, com a presença de uma mata nativa e suas frondosas árvores que parecem guardar os segredos da floresta. Estamos circunscritos por uma cerca feita por bambus colhidos aqui mesmo na região, que se estende até a porteira de entrada. Ao pé dessa cerca, na margem externa dessa delimitação, estão meticulosamente plantadas, de forma intercalada, Coroas de Cristo e espadas de São Jorge.<sup>70</sup> No interior dessa delimitação, um espaço gramado é utilizado para posicionar os carros dos visitantes. Nesse mesmo espaço, logo à frente da porteira, se encontra um grande cruzeiro erigido em estrutura de ferro e cimento.<sup>71</sup> Um caminho ascendente formado por pedras conecta a porteira ao portão de entrada da Casa do Guru.

Dessa entrada adiante, um emaranhado de plantas – ornamentais e medicinais –, rochas, raízes, folhas, barro, bambus, vidros, telhas e concreto arquitetaram nosso espaço, contendo atualmente quatro complexos de construção e dividindo-se funcionalmente em acomodações coletivas, cozinha/refeitório, lavabo coletivo, banheiros e um salão para práticas.

Ao leitor e à leitora, sugiro que se visualize entrando por esse portão. Abaixo dos seus pés está um caminho de pedras recortadas entremeadas à grama, apontando-lhe o caminho a ser percorrido por cinco dezenas de metros adiante, cortando a Casa do Guru de uma extremidade

---

<sup>68</sup> *Yoga, Tantra e Espiritualidade*, o qual aconteceu no mês de agosto de 2011, na cidade de Ouro Preto.

<sup>69</sup> Nos estágios de planejamento e elaboração da planta, a primeira proposta arquitetônica para lidar com o terreno consistia em retirar considerável quantidade de terra daquele lote, planificando por completo o espaço para então erguer as primeiras construções.

<sup>70</sup> Na sabedoria popular brasileira, tanto a coroa quanto a espada remetem a um arquétipo de proteção sutil; uma espécie de escudo – velado para alguns, explícito para outros – por meio do qual toda e qualquer forma de negatividade é expelida.

<sup>71</sup> Não se sabe ao certo o momento em que esse cruzeiro foi construído. Pode-se especular de sua relação com as tradições cristãs que compõem não só as comunidades envoltas à Casa do Guru (Bela Vista, Azevedo, Marinho da Serra), como também de suas ascendências africanas e sincréticas a partir das religiosidades afro-brasileiras.

a outra. À sua direita, irá se deparar com uma pequena-comprida casa de dois andares não interconectados internamente; autônomos entre si, cada qual com sua entrada. O andar de baixo é uma acomodação disposta com três camas individuais e um banheiro. Acima, a composição de madeira do chão é também o teto do quarto abaixo, de modo que tapetes o cobrem efetivando seu isolamento acústico. Nesse recinto estão quatro camas dispostas e também um banheiro para os hóspedes. A janela de vidro em uma das laterais avista e se comunica, a palmos de distância, com a portentosa mangueira que se encontra ela mesma no interior do *Ashram*. Abaixo de sua copa está um canto terroso acrescido de dois bancos de madeira que, também revestidos com finas camadas de terra depositadas ali pelo vento, compõem a organicidade daquele ambiente. Essa mangueira desempenha um papel de proteção/purificação, como assim também o faz no cotidiano indiano. Essa ambiência faz desse espaço agora descrito um tanto propício para que estejamos reunidos em ocasião de *Satsangas*, em referência às formas tradicionais de partilha de conhecimento – ao pé da árvore.

Do mesmo ponto de partida originário, dirija agora o seu olhar diagonalmente à sua esquerda. Dá-se de frente ao salão de práticas. Uma construção comprida, em tom roseado, com um mosaico quadricular de pequenas janelas de vidro emolduradas artesanalmente por bambus de tonalidade amarelada. A coloração do tom roseado de suas paredes externas demarca uma diferenciação quanto às demais construções de pigmentação terracota. Ao lado da porta dupla de madeira e vidro está uma escultura de *Ganesha*, em gesso, afixada na própria parede externa do salão. Como todo e qualquer aspecto da Casa do Guru, cumpre também ele papel fundamental na preservação e equilíbrio dos nossos trabalhos. Patrono dos comerciantes e da classe política, *Ganesha* é aquele a quem se deve pedir permissão antes de se iniciar qualquer nova empreitada – nos níveis mais explícitos aos quais essas palavras remetem, aos tons mais sutis que elas também camuflam. A sua posição naquela parede faz com que todos aqueles que adentrem esse salão antes recebam seu *Darshan*. Na ordem do inconsciente, só se entra naquele espaço após o recebimento de uma silenciosa concessão a embarcar na jornada que está sendo proposta. O nosso *Ganesha* tem o vermelho como protagonista de sua expressão e o amarelo/dourado compondo alguns destaques.

No interior do salão, um suporte para alojarmos as esteiras de prática, um armário onde estão depositadas almofadas e outras pequenas esteiras, e um grande aparador onde se guardam os instrumentos musicais, a aparelhagem audiovisual e outros materiais/equipamentos que fazemos uso quando ali estamos conduzindo algum evento.

Ainda transitando pelo interior desse espaço, observará uma pequena mesa. Ela é o trono de *Shiva*. Esse arquétipo está representado ali na forma de um *Yantra* e na forma do *Lingam*,

pintado de preto, marcado com os três *Gunas* de branco e o *Bindu* de vermelho. Uma serpente artificial de coloração amarelada está enrolada em sua forma elipsoide, colocada sobre uma guirlanda de flores que também está envolta nessa forma. Acima desse trono, a representação dos *Gurus* em uma imagem impressa em formato de pôster e dependurada na parede.

Novamente, o ponto de partida – imediatamente à frente do portão de entrada. Ao seguir o caminho das pedras cortadas e aterradas entremeadas à grama e raízes, logo se depara, ao seu final espontâneo, com um outro complexo de construção, novamente de dois andares. No andar superior, a terceira e última acomodação. Sete lugares dispostos, em formato circular – duas beliches e três camas individuais. Similar e coerente à nossa arquitetura, o solo de madeira está coberto com um tapete ao centro. Nas paredes, sete pequenos quadros quadrangulares – cada um representando a imagem arquetípica de um dos *Chakras*. Uma porta de vidro segmenta esse quarto dos lavabos coletivizados – masculino e feminino.

No andar de baixo encontra-se a recepção. Além de ser ela o espaço de referência para o trato financeiro e quaisquer outras burocracias referentes à organização das presenças, é esse ambiente também onde reside uma prateleira de comercialização dos livros que fazem parte de nossa escola,<sup>72</sup> bem como uma outra em que deixamos outros livros disponíveis para a leitura no interior da Casa do Guru.

Ao sair da porta de entrada da recepção, siga para a sua esquerda. Vizinhandando essa construção está o complexo mais recente de nossa história. A casa de *Annapurna* é onde interagimos com *Anna* – o alimento –, dos estágios iniciais de seu preparo ao ato final do nutrir-se. Essa casa – a cozinha/refeitório – é ela mesma representação fiel do que se vislumbra do *Ashram*: constante movimento, trabalho incessante e sacralização de todo gesto.

Arquitetonicamente essa construção erigiu-se com eucaliptos, tijolos e concreto. As principais delimitações que dialogam com o ambiente vivo são feitas de vidro emoldurados com os eucaliptos tratados. As duas portas rolantes de vidro que estão de frente para quatro bojos externos conectam ao interior dessa construção. O seu interior se fez colorido, com quatro paredes cada qual em uma específica cor, azulejos ladrilhados com detalhes azuis, roxos e brancos e o piso em cerâmica de tonalidade amarelo-terra.

---

<sup>72</sup> Uma das características centrais na preservação do *Yoga* tal qual desenhada pela Bihar School of Yoga é a produção de livros e materiais correlatos – revistas, arquivos audiovisuais, etc. Os procedimentos no Brasil e nas demais escolas e centros inspirados nessa instituição se dão de igual forma. Nesse sentido, nosso repositório de livros e afins consta de traduções das obras publicadas pela Bihar, livros escritos tanto por Swami Aghorananda como por Gangadhara, revistas editadas, publicadas e comercializadas pelo Satyananda Yoga Center e pela Casa do Guru e outros materiais em áudio e vídeo.

A esse ponto, o leitor e a leitora terão concluído um breve percurso guiado pela parte baixa<sup>73</sup> da Casa do Guru, tendo eu omitido um último espaço ainda na conjunção de tais arquiteturas, apresentado, enfim, abaixo.

Novamente, o ponto de partida. Alternativamente a caminhar sobre as pedras recortadas na grama que lhe levaram até os complexos banheiros–recepção–cozinha/refeitório, dirija-se à direita alternativa a esse caminho e irá se deparar com o epicentro energético da Casa do Guru. Uma pequenina casa, de aproximadamente seis metros quadrados, erguida com grandes tijolos de adobe feitos da mistura do barro e do mato, cor de terra, coberta por telhas de tonalidade da areia e uma larga porta dupla de vidro que delimita e marca a sua entrada, é o que de fato chamamos de Casa do Guru. Esse espaço é o *Guru Kutir* – a morada do *Guru*. Em seu interior, símbolos e elementos com os quais nos associamos em nosso cotidiano. À esquerda, ao chão, *Shiva* está sentado em *Padmasana*, tendo à sua frente uma tigela com pedras naturais. Conectado a uma corrente preta que lhe fixa ao teto está *Ganesha*. Centralizado nesse espaço e margeando com a parede do fundo está uma mesa também repleta de elementos arquetípicos. Assentada sobre ela estão as sandálias calçadas pelo *Guru* – *Guru Paduka*. Uma pequena lamparina em que diariamente acendemos uma vela, um incensário e outra representação, em cobre, de *Ganesha*. No canto direito do *Kutir* estão, ao chão, *Durga*, *Lakshmi* e *Saraswati*, na forma de três pedras roxeadas.

Circunscreve externamente o *Kutir* também alguns elementos importantes que sustentam o equilíbrio do espaço. À direita, um *Yantra* representado por uma pedra triangular com a sua ponta para cima. Atua ele como uma espécie de para-raio da Casa do Guru. Abaixo desse *Yantra*, a esse momento já fundida com a terra, está o *Bhu Samadhi* (sepulcro) de Mayananda, a gata *Yogi* e fiel companheira que morava conosco no Satyananda Yoga Center, em Belo Horizonte. Do lado esquerdo do *Kutir*, na perspectiva de quem o observa de frente, está uma restrita plantação de bananas e dois pés de café.

Em uma perspectiva panorâmica, essa é enfim a primeira imagem, grosseira e explícita, da parte baixa da Casa do Guru tal qual visualizada pelos olhos deste aspirante. Convido agora para adentrar, breve e sucintamente, na delimitação superior do nosso espaço que, embora importante parte do *Ashram*, tem acesso mais restrito e selecionado, tanto por se tratar de onde

---

<sup>73</sup> Para fins de uma elucidação mais clara, separo aqui a Casa do Guru em duas partes: a parte baixa, constando daquilo que está descrito nas quatro partes acima; a parte alta, sendo ela espaço restrito para algumas pessoas do *Ashram*, uma vez que se trata do local onde está situada a moradia pessoal de Swami Aghorananda e de Gangadhara.

está localizada a residência de Swami Aghorananda e de Gangadhara, como também por ser território e morada de Muni e Bhairavi.

Novamente – e agora uma última vez –, visualize-se no portão de entrada. À sua frente, o caminho de pedras recortadas e entremeadas pela grama. Imediatamente à sua esquerda, um caminho de degraus de madeira também fixados e em meio a grama lhe projetam a uma caminhada ascendente.

Ao assumir esse caminho, o ápice da caminhada ascendente o conecta a um platô à sua esquerda em que, atravessando-o e aceitando o espontâneo convite a caminhar sobre uma pequena passagem de terra, se depara, à sua direita, com um novo e similar caminho de degraus de madeira misturados à grama. A trajetória ascendente persiste e perceberá, ao chegar ao final desse caminho, que terá cruzado toda a Casa do Guru, agora em sentido de sua base ao seu cume.

No trecho segundo do caminho de degraus, aproximando-se do ápice do terreno, observará à sua esquerda alguns pés de limão, um viveiro de mudas e, enfim, mais acima ainda, um restrito espaço de terra separado para a realização da compostagem. Ainda nesse segundo trecho, à sua direita, depara-se com a casa de Swami Aghorananda e Gangadhara. Em tom alaranjado claro – assemelhando a uma tonalidade roseada – tem uma varanda à frente com diversos vasos de flores, duas cadeiras de repouso e um banco todo em madeira.

Atravessando a casa, em seu outro lado, oposto ao caminho pelo qual subiu até ela, depara-se com um caminho duplo de pedras, próprias para transitar bidirecionalmente apenas com o carro. À direita desse caminho, novamente um conjunto de árvores, ornamentais e frutíferas, um aglomerado de bananeiras, e a delimitação, também em cerca de bambu, para a parte baixa da Casa do Guru tal qual já descrita acima. À esquerda, nossas experimentações com agrofloresta que estão sendo coordenadas por Sadasivananda – um *Karma Sannyasi* de nossa Escola, morador de Lagoa Santa e que mantém vinculação estreita com nossos fluxos. Nessa experiência temos, no momento em que digito essas páginas, seis pés de banana prata anã, mandioca, milho de semente crioula, feijão e mamão.

Ao final desse caminho, enfim chega-se a uma última instalação da Casa do Guru. Uma garagem, de telhado também coerente com nossa arquitetura – eucaliptos e telhas de barro –, e um quarto para depósito de materiais e ferramentas. É nesse recinto onde Muni e Bhairavi fazem diariamente suas duas refeições: às sete da manhã e às dezoito horas. Também, é aí onde se amontoam os sacos de esterco, as ferramentas de trabalho, os lixos recicláveis e de banheiro que são semanalmente levados para Belo Horizonte.

De frente para essa garagem está um outro caminho de degraus, agora em movimento descendente, que novamente conectará à parte baixa da Casa do Guru, levando-lhe à parte de trás do complexo cozinha-refeitório, banheiros e lavabos e salão de práticas.

Embora condensada como tenha sido apresentada, tal descrição não se almeja nem se espera exaustiva. Do contrário, vislumbra apresentar, como uma pintura de palavras, uma experiência de embrionária provocação sensória ao enredo e à construção que se seguirá ao longo do texto.

De tal forma, escolho essa construção para que não se parta do completo desconhecido uma vez instado a participar das descrições e análises aqui propostas, mas no intuito de mimetizar aquela cinematografia em que os diretores, ao iniciarem os seus filmes, dispõem da primeira cena com suas imagens captadas em um plano geral, manipulando meticulosamente a câmera com uma suavidade e lentidão para revelar espaços e objetos que na trama se articulam e têm as suas intencionalidades gradativamente reveladas ao público.









### 3 *PARAMPARA* – A perpetuação de um conhecimento

Era a transição da década de vinte para a década de trinta do século passado quando a Antropologia atravessava aquela que talvez tenha sido a sua primeira grande virada. As aventuras empreendidas por Malinowski (1922/2018) junto aos Trobriandeses (e o seu *Kula*) na Melanésia são relativas à gestação embrionária do método etnográfico tal qual hoje o conhecemos, assentada principalmente na então bem-fadada observação participante.

A leitura e contribuição do autor enquanto produção teórica no campo antropológico atravessa substancialmente suas etnografias antes mesmo que as suas não-tão-consistentes tentativas de formulação e derivação especulativa a partir dessas (DURHAM, 1976). É justamente naquela que seria sua mais importante obra, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, que ele lega a sua magna contribuição ao campo antropológico, qual seja, a noção e a prática da compreensão do outro – agora não mais selvagem e enclausurado a uma antecedente etapa evolutiva –, em seus próprios termos e modos, em diálogo com as tais “teorias etnográficas”, promovendo, assim, a renovação da própria antropologia.

A amplitude e densidade deste trabalho não por acaso é ainda referência e objeto de discussão atravessado já o seu quase centenário de publicação. Lança ele apontamentos e provocações da linguística à economia, dispondo elaboradamente elementos da cultura material e do que hoje convencionamos chamar de antropologia da religião.

O que talvez tenha sido pouco – se não nunca – aprofundado teoricamente por Malinowski ou por aqueles e aquelas que se debruçaram sobre sua obra foram os processos pelos quais os habilidosos navegadores de fato aprendiam a se tornar navegadores. Evidentemente pistas e fagulhas dessa discussão atravessam o seu texto, podendo uma leitura apressada e no impulso de logo responder tal provocação, em um equivocado condicionamento, assim dizer: “Ora, a navegar aprende-se navegando!”. A excitada resposta, podendo estar correta em si, só o estaria por completo se considerasse que navegar no contexto dos trobriandeses nunca é simplesmente lançar a *waga* (canoa) ao mar e seguir o fluxo das correntes de ar e marítimas. Navegar, antes que tão somente gesto técnico, é um todo-complexo em que estão envolvidas a sofisticada cartografia do conjunto de ilhas e costas, a relação com os seres não-humanos encarnados ou míticos que precedem, acompanham e sucedem os navegantes e as suas viagens e a ritualidade e os protocolos de troca entre os participantes do complexo *Kula*. Navegar deixa de ser verbo para se tornar condição existencial.

A pista deixada por Malinowski e que gostaria de convidar o leitor ou a leitora a juntos explorarmos é aquela em que, ao descrever a partida para uma primeira expedição, descreve o conjunto da tripulação que dela estava a fazer parte. Diz assim o estimado antropólogo:

Do ponto de vista sociológico, o grupo de nativos que vai empreender a viagem naturalmente difere daquele que fica. Mas, mesmo no grupo dos viajantes, há uma diferenciação estabelecida por suas respectivas funções no *Kula*. Em primeiro lugar, há os donos das canoas, os *toliwaga*, que desempenharão funções bastante específicas nas semanas seguintes. Sobre cada um deles recai, com maior rigor, a responsabilidade de observar os tabus, sejam os que se aplicam em Sinaketa, sejam os que têm vigor em Dobu. Cada um deles precisa executar a magia e atuar nas cerimônias. Cada um desfrutará também das maiores honras e privilégios do *Kula*. Os membros da tripulação, os *usagelu*, de quatro a seis homens para cada canoa, formam outro grupo. Manobram a canoa, executam certos rituais mágicos e, em geral, cada um deles executa o *Kula* por conta própria. Na canoa vão também dois nativos mais jovens, que ainda não participam do *Kula*, mas que ajudam nos trabalhos de navegação; chamam-se *silasila* e constituem outra categoria. Por vezes, um menino pequeno acompanha o pai numa expedição *Kula*, recebendo o nome de *dodo'u* e a incumbência de soprar o búzio. A tripulação completa consiste, portanto, em quatro categorias de pessoas: o *toliwaga*, os *usagelu*, os ajudantes e as crianças. (MALINOWSKI, 1922/2018, p. 270)

No contexto explicitado acima, me instiga a atenção a presença dos *silasila* e do “menino pequeno” que por vezes acompanha o pai. Ainda que não intencionalmente, deixou Malinowski valiosa indicação de como a tradição se perpetuaria entre os *trobianaeses*. Os primeiros, jovens que “ainda não participam do *Kula*, mas que ajudam nos trabalhos de navegação”, não estão despreziosamente acompanhando os seus mais velhos, tampouco o menino pequeno está apenas em relação afetiva com seu pai naquela canoa. Antes, estão os novatos da tripulação a terem seus corpos e sentidos tomados por toda a sorte de informações emergentes das relações que se expressam a partir da navegação e do sistema de trocas com ela envolvida. Em outras palavras, estão eles envolvidos em sofisticados sistemas de aprendizagem, a partir da qual serão lançados, em futuro talvez não distante, ao posto de responsáveis por assumirem a proa dos empreendimentos marítimos de suas aldeias.

Os processos de aprendizagem e a captura de modos de ser e fazer – como a navegação para os *trobianaeses* – estão em estrita relação com a construção de uma identidade que é própria dos contextos de engajamento entre os que dominam a técnica do ofício e aqueles que de início estão a apreendê-la (LAVE; WENGER, 1991). Etnografias que focalizaram as minúcias de contextos de aprendizagem social dos mais distintos (SAUTCHUCK, 2007; BERGO, 2011; RESENDE, 2011; ASSIS, 2016; COSTA, 2017) constataram a cotidianidade de relações em que novatos aprendizes se deslocam, em observância e proximidade com os seus mais velhos – aqueles que teriam um domínio sobre a prática em questão – em processos de

efetivarem e reinventarem o próprio ofício aprendido dando a ele contornos que se aproximam de suas próprias particulares características (INGOLD, 2010).

Nesse sentido, a noção de participação periférica legitimada,<sup>74</sup> proposta por Lave e Wenger (1991), desgarra-se da noção de uma transmissão exclusivamente cognitivista em que um conjunto de representações amontoadas é escoada em direção única de uma mente a outra. Do contrário, tal noção se assenta na ideia de que a aprendizagem se dá em contextos relacionais, situados e, portanto, necessariamente circunscritos à espacialidade e à temporalidade de uma dada comunidade em que suas práticas cotidianas são fundantes de suas relações identitárias.

O termo cunhado por Lave e Wenger, conforme sugerem a autora e o autor, só revelará sua potência – e só é mesmo possível de ser lido – quando compreendido em sua forma total, completa. Em outras palavras, não se faz possível fragmentá-lo na busca de suas antíteses e dicotomias. Pelo inverso, ênfase sem querer a prolixidade, participação periférica legitimada não pressupõe a existência de uma participação que seja central, nem outra que seja ilegítima, tampouco uma não-participação periférica e ainda legítima. Se podemos aqui arriscar uma licença à alteração de forma escritural, participação-periférica-legitimada é mesmo o processo em que novatos se tornam reconhecidos aprendizes – daí participantes legítimos – dos modos de fazer e ser de seus mais velhos, aceitos sobretudo pela comunidade ao qual agora pertencem, se engajando e se deslocando pelas múltiplas formas possíveis de participarem, aprenderem e se embeberem com o mundo social e, portanto, de existirem.

Ainda, conjugado à compreensão de aprendizagem situada, comungo também da abordagem ecológica de Ingold (2000), que nos propõe pensar a cultura não de maneira objetivada, mas a partir do entrelaçamento orgânico, total e não fragmentado de relações que fazem eclodir modos particulares de vida. Nesse sentido, a noção de ecologia sensiente<sup>75</sup> denota

[...] conhecimento, não de uma maneira formal, autorizada, transmissível nos contextos exteriores aqueles de sua aplicação prática. Do contrário, é baseado na sensação, consistindo em habilidades, sensibilidades e orientações que se desenvolveram através de uma longa experiência de ter vivido a vida em um dado ambiente. (INGOLD, 2000, p. 25, tradução nossa)<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Tradução livre a partir do termo nativo “*legitimate peripheral participation*”.

<sup>75</sup> Tradução livre do termo “*sensient ecology*”.

<sup>76</sup> No original: “[...] *knowledge not of a formal, authorised kind, transmissible in contexts outside of those of its practical application. On the contrary, it is based in feeling, consisting in the skills, sensitivities and orientations that have developed through long experience of conducting one’s life in a particular environment.*”

Tal apreensão da vida como evocada pelo autor, qual seja, aquela que se desenvolve “através de uma longa experiência de ter vivido a vida em um dado ambiente”, está explicitada naquilo que, inspirado em James Gibson, chamou de educação da atenção. A partir desse termo, remete o antropólogo a uma noção de redescoberta guiada (INGOLD, 2010), no sentido de que novatos, engajados em seus cotidianos de aprendizagem, somente constroem formas próprias de exercer os ofícios que estão a aprender descobrindo a imanência dessas formas através de uma sensibilização de seus sentidos continuamente afinada e orientada em atenta observância aos que o precedem e a relação desses com o contexto de práticas em que estão todos imersos.

Neste capítulo, portanto, dedico linhas e partes a apresentar determinados contextos de aprendizagem dos quais todos que atravessamos e estamos na Casa do Guru – com mais ou menos intensas formas de participação – fazemos parte, enfatizando os processos em que eu mesmo atravessei e tenho atravessado, em diálogo preponderante com a perspectiva de aprendizagem proposta por Lave e Wenger (1991), a abordagem ecológica proposta por Ingold e apontando, ao final, ressonâncias nas etnografias que já se prestaram a também fazerem tal aproximação.

O termo *Parampara*, que nomeia este capítulo, remete à ininterrupta sucessão de conhecimentos e práticas de sabedoria que sustentam uma dada tradição. Falar dessa cadeia de sucessões é explicitar alguns processos, ainda que pontuais, por meio dos quais mantemos viva nossa forma de interação com a vida ou, para utilizar os termos que também irrigam este capítulo, é demonstrar como temos nossas percepções afinadas em observância às formas como lidam nossos predecessores com seus cotidianos ou, para sermos ainda mais claros, é descrever processos de educação da atenção.

De tal maneira, início apresentando, já no primeiro eixo deste capítulo, como nossa rotina se organiza no *Ashram*, tentando, a partir dela, provocar a quem nos lê quanto à sua constituição dinâmica, rítmica e viva. Nomeio esse eixo de *Nityam*, termo que remete a uma ideia de continuidade, constância, fluxo ininterrupto e perpétuo. Assim, se encerramos o capítulo pregresso com uma imagem estática – como que uma fotografia em exposição – de nosso espaço, começamos agora a imprimir um ritmo, um movimento e lhe soprar vida, ainda que tal ritmo e movimento estejam limitados, aqui, a uma rotina circunscrita de forma mais imediata a Swami Aghorananda e Gangadara, a mim, e a Muni e Bhairavi – residentes do espaço. A partir de alguns elementos dessa descrição, sigo para explorar junto ao leitor e à leitora alguns traços das perspectivas de aprendizagem que nos pertencem, elucidando e explorando, no segundo eixo deste capítulo, cenários e ocasiões em que algumas dessas aprendizagens se expressaram em minha trajetória. Assim o faço em detrimento de um olhar

mais panorâmico e global em que poderia acolher as interações de novatos e participantes mais engajados, com a compreensão de que tanto trago à superfície elementos importantes e somente acessados dado meu privilegiado lugar de acesso, quanto, ao assim fazê-lo, perspectivo também jogar luz para dinâmicas outras de participação e aprendizagem que podem ser próprias aos *Sannyasis* e a outras pessoas que junto a nós adensam nosso sentido de comunidade. Esse segundo eixo foi denominado de *Viveka*, remetendo à noção de uma sabedoria em discriminar entre o apropriado e o não-apropriado; remete também esse termo a uma lógica de lucidez e discernimento para compreender e saber lidar com nossa atuação e responsabilidades perante a vida. A conexão estabelecida entre os dois eixos que, em conjunto, tonalizam este capítulo, se dá no sentido de, ao jogar luz sobre um dado ritmo e sobre como ele é gerador de processos de aprendizagem, deixar pistas de como esses processos incidem sobre nossas interações com (e na) Casa do Guru.

### 3.1 *Nityam* (ritimicidade cotidiana)

Os cotidianos na Casa do Guru são variados. A rigor, poderia afirmar que se vivencia esse espaço em um dado e específico ritmo em períodos em que não estamos recebendo outras pessoas em ocasião de retiros e, em rotina e ritmo ligeiramente distintos, quando estamos em função dos encontros e eventos de permanência.<sup>77</sup> Entre essas duas experiências rítmicas,<sup>78</sup> pontuamos em comum enquanto rotina os horários das refeições, do despertar e do recolher, os horários de *Sadhana* de *Hatha Yoga* e do *Yoga Nidra* e dos *Poojas*.

De uma maneira geral, nos pautamos pelo movimento do sol. O despertar é sempre em qualquer horário entre quatro e seis da manhã, período esse conhecido como *Brahmamuhurta*, em que a qualidade de *Sattwa* reina no ambiente.<sup>79</sup> Nos períodos finais do equinócio de primavera e no solstício de verão, quando os dias estão mais longos, esse despertar é mais próximo das cinco horas ou até mesmo antecedendo o ponteiro marcando o cinco, quando na realidade a claridade já está presente. Seja qual for o horário de despertar individual – nunca imposto, mas sempre partindo das consciências individuais – cada um segue com o seu *Sadhana*

---

<sup>77</sup> Essa permanência pode ser por vezes de três dias – o que tem sido a forma mais costumeira de retiro em nosso contexto – como também pode ser de cinco ou nove dias.

<sup>78</sup> Avançaremos de forma mais detida nessa noção de experiência rítmica (LEROI-GOURHAM, 2002; INGOLD, 2000) no capítulo seguinte.

<sup>79</sup> Nos jogos tríplexes da compreensão do *Sanatana Dharma*, há três energias, vibrações, qualidades que regem nossas vidas: *Tamas* (inércia, estagnação), *Rajas* (pró-atividade, impulsão), e *Sattwa* (equilíbrio). O processo *Yogi* é um caminho de transmutar nossas naturezas de suas expressões tamásicas, para que *Rajas* passe a se manifestar com maior intensidade e, por fim, para que *Sattwa* seja exclusivamente aquela que reine nossas ações.

peçoal. Esse *Sadhana* estará em coerência com os processos e percursos de cada pessoa em relação à sua interação com as dimensões técnicas do *Yoga*: sua relação e domínio dos *Asanas*, dos *Pranayamas*, das técnicas de *Pratyahara* e *Dharana*, etc.

Seja como tenha sido o modo como cada qual, em sua individualidade, se organizou nesses períodos iniciais do dia, entre seis e trinta e sete da manhã já deve-se estar em movimento, cuidando das demandas que o dia impõe. Também, essas demandas são sazonais. Nos períodos da seca – nas transições do equinócio de outono e no solstício de inverno – esse tempo é ocupado com o regar das plantas e com a irrigação da grama. No período de chuvas, agora mais tardio e com menor previsibilidade, entre outubro-novembro e fevereiro-março, o cuidado com o espaço se dá exercendo qualquer reparo em decorrência mesma das chuvas – coletando galhos e troncos caídos, limpando o barro da entrada das instalações e do *Kutir* ou mesmo ajudando no preparo do café da manhã. As ações matinais em relação ao *Karma Yoga* que são efetivamente constantes seja qual for a estação do ano é, obviamente, o preparo do café da manhã e alimentar Muni e Bhairavi.

Novamente, seja como for a forma como cada qual se dispôs a estar em movimento na Casa do Guru ainda nesse princípio de dia, às oito da manhã estamos sentados à mesa para o café da manhã. As refeições, vale dizer, também é dimensão primordial na nossa experiência. Sempre e por princípio vegetariana, pautada nos princípios do *Ayurveda*, alterna-se em correspondência aos períodos do ano, com atenção à disponibilidade de alimentos da época, à sua condição de orgânico ou agroecológico e à qualidade de cada um desses quanto à sua natureza (alimentos frios ou quentes, ácidos ou alcalinos, etc.). Ainda quanto a essa dimensão, o horário estabelecido para as refeições está em conexão com o movimento solar, estando esse sempre em interação com a também expressão solar interna.

Explico. Na fisiologia dos *Chakras* e sua relação com a circulação de *Pranas* no corpo, na região umbilical temos a expressão de *Manipura Chakra*. *Manipura* é o centro energético associado às relações de poder, conhecido também como aquele que rege o plexo solar e, organicamente, é o responsável pelas funções da digestão, sendo regido por *Samana Prana* (SATYANANDA, 2009). Os dois sóis – o externo, o astro sem o qual não viveríamos, e o interno, aquele que também organiza e rege, por exemplo, a função da digestão e ações relativas – vivem em interação. De tal forma, nossa digestão se dá de maneira mais profícua na presença do grande astro, tal que nossas refeições, então retornando a narrativa e argumento que construía, se dão sempre à luz do dia. O café, repito, às oito. O almoço, quando o sol está em seu pico, às doze horas ou doze e trinta. O lanche da tarde, às dezoito horas.

Antes ainda do café da manhã, Gangadhara vai ao *Kutir*, à Casa do Guru de fato, para fazer o primeiro *Pooja* do dia – quer seja este um gesto ritualístico no qual se oferece incenso, uma chama (e até mesmo uma flor, a depender do contexto) à energia, potencialidade e arquétipo evocado – nesse caso, sendo mesmo os *Gurus* a quem está sendo oferecido o *Pooja*. Seguindo sua ritualística, oferece também *Pooja* a uma imagem de Nossa Senhora Aparecida – a *Shakti* brasileira.

Retornemos ao momento do café e, lembremos, estou sublinhando nesse instante do texto apenas os traços gerais de uma construção rotineira da Casa do Guru, sem que ela esteja ainda em ritmo específico de um programa.

Passado esse primeiro momento do dia, concluso o café, seguimos para a prática de *Karma Yoga*, momento em que nos colocamos em envolvimento com as demandas próprias do *Ashram*. São elas das mais variadas e emergem das necessidades imediatas de criação, preservação e remanejamento do espaço. Tanto podem ser elas no jardim – lidando com as podas, plantios e replantios –, como nas áreas internas (cozinha, refeitório, banheiros e dormitórios), seja engajando-se com a limpeza, com alguma manutenção pontual ou mesmo preparando os espaços para recepcionar outras pessoas. Vale sublinhar, contudo, sem que seja essa prática um imperativo regulatório das nossas ações, pode ser ela substituída por demandas pessoais de ordem mais imediata.

Às doze ou doze e trinta soa o sino. O almoço está pronto. É hora de uma pausa com as práticas de *Karma Yoga*. Na mesa de cada refeição, antes que qualquer alimento seja colocado à boca, coletivamente entoamos um determinado *Mantra*, mais especificamente o *Sutra* 4:24 do *Bhagavad Gita*, escrito em sua transliteração em romano exposta abaixo:

*Om Brahmaarpanam brahmahavirbrahmaagnau brahmanaa hutam;  
Brahmaiva tena gantavyam brahmaKarmasamaadhinaa*

A tradução para esse determinado *Mantra* é o que se segue: “*Brahman* é a oblação; *Brahman* é a manteiga derretida (*Ghee*); através de *Brahman* é derramada a oblação no fogo de *Brahman*; *Brahman*, em verdade será alcançado por aquele que vê *Brahman* em ação” (SIVANANDA, 1942, p. 43, tradução nossa).<sup>80</sup>

Tal *Mantra* entoado, ênfase, precede não somente o almoço como todas as refeições que fazemos – seja em coletividade ou quando estamos sós. Com tal exposição não pretendo

---

<sup>80</sup> No original: “*Brahman is the oblation; Brahman is the melted butter (ghee); by Brahman is the oblation poured into the fire of Brahman; Brahman verily shall be reached by him who always sees Brahman in action.*”

aqui adentrar na esfera da especulação filosófica concernente à entoação do *Mantra*, seu significado e as reflexões elaboradas pelos comentadores do *Bhagavad Gita*. Antes – e tão somente – vislumbro deixar pistas do caráter de sacralização da vida que rege nossas interações.

O período vespertino na Casa do Guru tem suas variâncias. Por regra, uma pausa para descanso sempre separa o término do almoço da retomada das atividades no próximo momento do dia. A depender da intensidade das demandas individuais que estão a pautar nossas vidas (estudos, preparação de aulas ou cursos, etc.), nos engajamos com elas. Do contrário, permanecemos em *Karma* com as demandas próprias do *Ashram*, seja mesmo efetivando trabalhos de manutenção, seja senão organizando e preparando o espaço para algum eminente retiro.

No entardecer, quando o dia começa a se despedir e a noite a nos saudar, é o momento em que esse que escreve realiza o *Ashwata Aradhana* – prática ensinada por Swami Prembhava que consiste em interagir ritualisticamente com as árvores, estabelecendo uma comunicação sutil com elas. Oferece-se diariamente, sempre ao entardecer, uma chama, um incenso, água, flor e um determinado *Mantra* à árvore.

Entre as dezoito horas e dezoito e trinta, nos sentamos para a última refeição do dia, quer seja o lanche da tarde – e assim sustentamos essa nomenclatura pois “janta” não seria termo fiel à nossa alimentação do entardecer, no sentido de que nela enfatizamos alimentos mais leves. Momentos antes de nos sentarmos para essa refeição, sublinho que agora é Swami Aghorananda quem se dirige ao *Kutir* para realizar o segundo *Pooja* do dia.

Agora em nossa descrição já são aproximadamente dezenove e trinta e terminamos o lanche do entardecer. As louças já estão lavadas e nos preparamos para nos recolhermos. Cada qual retorna para suas atividades individuais – leituras, estudos, práticas. Concluso o dia, os olhos se fecham por volta de vinte e uma horas.

Guardo ainda uma ação relevante, tendo sido ela omitida da descrição pregressa unicamente por ter ela constância alternada entre momentos diurnos e noturnos. Uma expressiva atividade que realizamos em conjunto no *Ashram* – e, vale dizer, como parte integral de sua (nossa) dinâmica – são as caminhadas pelos arredores de nossa vizinhança. Assim o fazemos, ora no princípio da manhã, ora no final de tarde, tanto no sentido de também trabalharmos o corpo em circunstância outra que não a prática de *Yogasanas* (posições psicofísicas) como também, como em gesto de peregrinação, interagir com a viva serra que nos circunda e com a nossa comunidade.

Concluso, enfim, essa primeira descrição, retomo uma anunciação já colocada aqui anteriormente, de que tal rotina tende a se repetir no transcorrer dos dias, com singelas variações

impostas seja pelos fluxos particulares de trabalho que nos levam a estar em interação com Belo Horizonte e a cidade de Moeda, seja pelas demandas próprias de vida da Casa do Guru, como a prática do *Havan* com *Maha Mrityunjaya Mantra* aos sábados de tarde<sup>81</sup> ou o estimado descanso aos domingos de tarde.<sup>82</sup>

Ainda, também (re)enfatizando outra anúncio, tal rotina se adapta e se ajusta às temporalidades que são próprias e afirmadas nos programas e retiros organizados. Não que o descrito ao longo das páginas progressas esteja suspenso durante esses retiros, mas se faz, do contrário, remanejado para adequar às dinâmicas próprias dos programas.

Nesse sentido, a escolha estilística e textual em apresentar o cotidiano do *Ashram* tal qual exposto aqui não se dá como um fim em si mesma, tendo arriscado a possibilidade de ter exaurido o leitor e a leitora no processo de estudo desse texto; antes, vislumbro anunciar e elucidar um contexto rítmico, repetido e disciplinado que nos é próprio, no sentido, em especial, de que são essas qualificações fundamentais para o que se delineia ao longo deste capítulo e que encontrará ecos no seguinte.

Assim, qual seja a dinâmica concatenada de tarefas, trabalhos e relações que estamos aqui a explorar, a Casa do Guru é, em si mesma, uma *takscape* (INGOLD, 2000), no sentido de que nesse espaço e território reside em si uma dada temporalidade, assentada em suas “[...] interrelações rítmicas ou padrões de ressonância” (INGOLD, 2000, p. 154, tradução nossa).<sup>83</sup> No limite, essas “interrelações rítmicas”, que espero ter ao menos suscitado alguma curiosidade do amigo leitor, da amiga leitora, nas páginas progressas e que adiante continuaremos a explorar, denotam em sua completude nossas formas de habitar (*dwel*) o mundo.

Na construção de densa conceituação como essa proposta por Ingold (2000), o antropólogo aponta sua ênfase à temporalidade imanente e emergente das paisagens (*landscape*), forjando então o neologismo de *takscape*.<sup>84</sup> Para que se compreenda a segunda, precisamos antes visitar por breve por onde transita o antropólogo ao evocar a noção de *paisagem*.

Diz ele que “Em resumo, paisagem é o mundo tal qual conhecido por aqueles que o habitam, que habitam seus lugares e transitam pelos caminhos que os conectam” (INGOLD,

<sup>81</sup> Essa prática será melhor explorada adiante neste trabalho.

<sup>82</sup> Nos outros *Ashrams* da linhagem de Swami Satyananda – a começar pelos epicentros de sua trajetória de *Sannyasi*, a Bihar School of Yoga e Rikhiapeeth –, as tardes de domingo são aqueles períodos mais flexíveis e descontraídos, em que se descansa, aventura-se em um pequeno cochilo, arruma-se o quarto, lava-se as roupas, etc.

<sup>83</sup> No original: “*The intrinsic temporality of the takscape, I argue, lies in the rhythmic interrelations or patterns of resonance.*”

<sup>84</sup> Em português, como aponta o tradutor José Fonseca em nota ao texto “Da transmissão de representações à educação da atenção” (INGOLD, 2010), a tradução poderia ser algo como “tarefagem”.

2000, p. 193, tradução nossa).<sup>85</sup> Com essa noção, sugere romper com uma dada dicotomia entre o que está dado e aquilo que foi humanamente construído. Rejeitando e afastando toda a sorte de correlatas dicotomias, afirma ainda o antropólogo que paisagem não é nem mesmo natureza, tampouco uma dada representação organizada no âmago de nossas estruturas mentais que fizemos daquilo que está no mundo lá fora. Deixando que o autor manifeste suas próprias palavras:

Rejeito a divisão entre mundos interno e externo – respectivamente de mente e matéria, significado e substância – sobre a qual está assentada tal definição. A paisagem, eu argumento, não é uma imagem na imaginação, pesquisada pelo olho da mente; nem é, contudo, um substrato estranho e sem forma esperando a imposição de um comando humano. [...] a paisagem não é nem idêntica à natureza, nem está ela do outro lado da humanidade contra a natureza. Enquanto um domínio comum de nosso habitar, ela está conosco, não contra nós, mas não é menos real quanto a isso. E vivendo nela, a paisagem se torna uma parte de nós, assim como somos nós uma parte dela (INGOLD, 2000, p. 191, tradução nossa).<sup>86</sup>

Não só suas colocações se impregnam com as rupturas antes já colocadas, como também anunciam uma lógica de movimento, dinamicidade e envolvimento, no sentido de nos colocarmos como partes e partícipes do mundo no qual estamos vivos, rejeitando, nessa (política) ação, objetivá-lo. Do contrário, nos reconhecermos como seres vivos – utilizando esse termo aqui na acepção de encarnados e, portanto, em movimento e ação – no mundo, do mundo e com o mundo nos sugere a compreensão e entendimento de que ao nos transformar, o transformamos; ao tê-lo transformado, nos transformamos.

Novamente, nas palavras do autor, agora fazendo um paralelo com o conceito de corpo para enfim concluir suas reflexões sobre a ideia de paisagem, sugere que

As formas das paisagens não são, contudo, preparadas previamente para que criaturas as ocupem, assim como também as formas corporais dessas criaturas não estão especificadas independentemente em suas maquiagens genéticas. Os dois grupos de formas são gerados e sustentados no e através do desdobramento processual de um campo de relações totais que atravessam um campo emergente entra organismo e ambiente. (INGOLD, 2000, p. 193, tradução nossa)<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> No original: “*In short, the landscape is the world as it is know to those who dwell therein, who inhabits its places and journey along the paths connecting them.*”

<sup>86</sup> No original: “*I reject the Division between inner and outer worlds – respectively of mind and matter, meaning and substrate – upon which such distinction rests. The landscape, I hold, is not a picture in the imagination, surveyed by the mind’s eye; nor however is it alien and formless substrate awaiting the imposition of human order. [...] neither is the landscape identical to nature, nor is it on the side of humanity against nature. As the familiar domain of our dwelling, it is with us, not against us, but it is no less real for that. And through living in it, the landscape becomes a part of us, just as we are a part of it.*”

<sup>87</sup> No original: “*The forms of the landscape are not, however, prepared in advance for creatures to occupy, any more than are the bodily forms of those creatures independently specified in their genetic make-up. Both sets of forms are generated and sustained in and through the processual unfolding of a total field of relations that cuts across the emergent interface between organism and environment.*”

Reafirmo que em um cenário estático, nato e intocado, sobre o qual paira nosso distante e observador olhar e que logo se desdobrará em um gesto de manipulação e modificação do cenário à primeira vista observado, o entrelaçamento simbiótico em um “campo de relações totais” (INGOLD, 2000, p. 193) configuraria o que então é exposto como a noção de paisagem.

Ora, mas afinal, que relação tem *takscape* com a noção de paisagem (*landscape*)? Enfim avança Ingold para sublinhar o elemento central de seu escrutínio: a temporalidade. Associando a expressão dessa temporalidade com a noção de valor (*value*) e trabalho (*labour*), compreendendo-os ainda como conceitos que mutuamente se alimentam,<sup>88</sup> propõe o termo *task* (tarefa), remetendo-o a uma “[...] operação prática, desempenhada por um agente habilidoso em um ambiente, como parte de sua atuação regular na vida” (INGOLD, 2000, p. 195, tradução nossa).<sup>89</sup> Daí então a dizer que

[...] uma das extraordinárias características das práticas técnicas humanas está assentada no fluxo da socialidade. É então ao conjunto total de tarefas (*tasks*), em seu imbricamento mútuo, que eu me refiro com o conceito de *takscape*. Assim como a paisagem é um conjunto de elementos em relação, então – por analogia – *takscape* é o conjunto de atividades em relação. (INGOLD, 2000, p. 195, tradução nossa)<sup>90</sup>

Nesse sentido, propõe o autor pensar a temporalidade no interior da *takscape* como uma que se diz social. Não no sentido, como adverte o próprio, de ter um ritmo externo imposto às demandas temporais internas de cada tarefa, mas, sim, na direção de que – e aqui ele volta a dar contornos de sua abordagem ecológica, total, não fragmentada – as pessoas, no fazer de suas ações, se imbricam ou, em outras palavras, deixando que escoe sua poética

[...] ao ver, escutar, ou até mesmo tocar, nós continuamente sentimos nossas presenças no ambiente social, a todo o instante ajustando nossos movimentos em resposta à esse contínuo monitoramento perceptivo. (INGOLD, 2000, p. 196, tradução nossa)<sup>91</sup>

O traçado conceitual agora demarcado cumpre ter elucidado ao leitor e à leitora a conexão de uma dimensão (temporalidade) que nos é central – e à qual no capítulo seguinte

<sup>88</sup> O valor de determinada commodity é mensurada pela quantidade de trabalho empreendida para sua produção. Essa quantificação só pode ser dada pelo tempo empregado nesse processo. Tempo, trabalho e valor, portanto, são noções que por natureza se imbricam.

<sup>89</sup> No original: “[...] *any practical operation, carried out by a skilled agent in an environment, as part of his or her normal business of life.*”

<sup>90</sup> No original: “[...] *the outstanding features of human technical practices lies in their embeddedness in the current of sociality. It is to the entire ensemble of tasks, in their mutual interlocking, that I refer by the concept of takscape. Just as the landscape is an array of related features, so – by analogy – the takscape is an array of related activities.*”

<sup>91</sup> No original: “*By watching, listening, perhaps even touching, we continually feel each other’s presence in the social environment, at every moment adjusting our movements in response to this ongoing perceptual monitoring.*”

trataremos de dar maior atenção – com a própria noção de *takscape* evocada por Ingold. Conclui e elucida o autor essa relação, com cristalina clareza, ao afirmar que

Portanto, a temporalidade da *takscape*, sendo intrínseca e não externamente exposta (metronômica), não está assentada em nenhum ritmo em particular, mas na rede de interrelações entre os múltiplos ritmos dos quais a *takscape* é ela mesma constituída. (INGOLD, 2000, p. 197, tradução nossa)<sup>92</sup>

De tal forma, estar em contínuo estado de ação e engajamento (*Karma*) em ofícios dos mais diversos que são oferecidos pelas demandas próprias da Casa do Guru me sugere afirmar que estamos de fato imbricados em uma atmosfera rítmica e múltipla. Essa multiplicidade é também multifacetada, no sentido de que pode tal atmosfera rítmica se expressar tanto a) no próprio cotidiano de contínua ação, b) na nossa conexão coletiva com os ciclos astrológicos, e c) nas nossas perspectivas individuais de observação de nossos ciclos de vida.

Quanto à essa primeira expressão, a) o ritmo em que se embebe nosso cotidiano, elucidei de forma provocativa nas páginas pregressas; b) a conexão coletiva com os ciclos astrológicos, remeto à ritualística presente em alguns marcos anuais que compõem nosso sistema de práticas: o *Maha Shivaratri*; as duas ocasiões do *Navaratri* e, por fim e de fato o mais relevante desses, o *Guru Poornima*, sendo realizado sempre na lua cheia de julho; c) por fim, em termos de nossas perspectivas individuais intento dizer de nossas relações com a perspectiva dos *Ashramas* (OLIVELLE, 1992; NIRANJANANANDA, 2012). tal qual elucidado no capítulo anterior. É justamente a partir dessas categorias e enunciações que tomaremos como propulsoras em nossos dois próximos capítulos, guardando neles uma discussão acerca da dimensão do tempo, da temporalidade e da expressão dessas a partir da Casa do Guru. Antes de avançar em direção a eles, contudo, convido-lhes a percorrermos alguns processos de aprendizagem, de formação e constituição do ser *Yogi* e viver uma vida de *Sannyasi* ou, alinhando com Ingold (2010), aos processos de educação da atenção.

### 3.2 *Viveka* (discernimento)

Em nosso contexto, há processos iniciáticos que conferem a legitimidade de se assumir como um *Sannyasi* associado à tradição sustentada por Swami Satyananda Saraswati. Trajada em suas vestes formais, a iniciação se dá em processos gradativos distribuídos em três passos,

---

<sup>92</sup> No original: “Thus the temporality of the *takscape*, while it is intrinsic rather than externally imposed (metronomic), lies not in any particular rhythm, but in the network of interrelationships between the multiple rhythms of which the *takscape* is itself constituted.”

podendo, em casos específicos, ser legitimado um quarto. Esses momentos iniciáticos, aos quais nomeamos *Diksha*, é somente orientado e comandado por um/uma *Guru*. Consistem eles em desvendar aspectos de uma “personalidade profunda”, oferecendo alguns elementos para que se associe com ela e a faça irromper, eclodir, manifestar e se expressar com cada vez mais constância, em contínuo jogo de negociação entre o universo que lhe é próprio e as constituições civis abarcadas. Assim, na primeira iniciação, na qual agora me situo, recebe-se um *Mantra* próprio, ao qual chamamos de *Guru Mantra* e, junto a esse, um símbolo que deve ser evocado mentalmente quando da vocalização diária desse *Mantra*. Tanto o *Mantra* quanto o símbolo são constantes, imutáveis e únicos, bem como por si mesmos secretos e de conhecimento exclusivo do(a) *Guru* e do(a) discípulo(a). Também no momento dessa iniciação, o/a *Guru* instrui o(a) discípulo(a) quanto ao número de repetições que deverá ser diariamente feito com o *Mantra* recebido. Materialmente, recebe-se um *Dhoti* branco e um *Japa Mala* de *Tulsi*, devendo ser ele utilizado exclusivamente para a prática desse *Mantra*, nunca à vista de outrem. Pode-se, ainda, a depender do *Karma* e do *Dharma* do(a) discípulo(a), dar-lhe um nome, sendo esse também o caso de quem aqui escreve – embora, por razões óbvias, assine este trabalho como Lucas, me reconheço como Krishna. Nesse primeiro estágio, a instrução quanto às vestes é a de que se traje, em contextos ritualísticos e cotidianos da experiência de *Ashram*, sobretudo cores brancas. No dia-a-dia civil, não há indicativos explícitos.

O segundo processo consiste na iniciação em *Jigyasu Sannyasi*, o qual pode ser caracterizado como um(a) candidato(a) a *Sannyasi*. Nesse passo, recebe-se um *Dhoti* de coloração amarelada e um *Japa Mala* de *Rudraksha*. O nome, quando já recebido, pode sofrer alterações. Quando ainda não recebido, é nesse estágio em que se o recebe. Quanto à vestimenta, sugere-se a coloração amarela como a predominante tanto nos contextos próprios quanto também no cotidiano alheio a esses códigos.

O terceiro processo é a iniciação em *Karma Sannyasi*, na qual enfim torna-se reconhecido(a) como de fato um *Sannyasi* da tradição à qual se pertence.<sup>93</sup> Nessa iniciação, recebe-se um *Dhoti* de coloração *Geru* e um novo *Japa Mala* de *Rudraksha*, agora não mais com as tradicionais cento e oito contas, mas, sim, com cada semente em tamanho maior e com as contas reduzidas a vinte e sete.<sup>94</sup> Novamente, o nome já recebido pode ser alterado pelo(a)

<sup>93</sup> Vale dizer que o aspecto da renúncia e entrega no contexto do *Karma Sannyasi* é tão mais da ordem de uma disposição interna que necessariamente do completo abandono das vinculações civis, sociais e institucionais. Ao iniciado e à iniciada, inclusive, é guardada a liberdade da constituição da vida familiar. Um esclarecimento mais elucidativo quanto a essa temática pode ser encontrado em Satyasangananda (2013).

<sup>94</sup> *Rudraksha* é uma semente associada à *Shiva*. Há uma variedade de espécies dessa semente, sendo as principais variações encontradas – que também terão implicação em relação às práticas associadas aos *Japa Malas* que constituirão – relativas ao seu tamanho e ao número de segmentações (faces) de cada semente.

*Guru* e as vestimentas são da mesma coloração do *Dhoti* recebido ou em variações nesse espectro.

O quarto passo, que pode, em casos específicos, ser assentido pelo(a) *Guru*, é daquele em iniciação em *Poorna Sannyasi*. *Poorna* significa “completo”, remetendo, no caso dessa iniciação, a um voto, um compromisso e um *Dharma* de entregar por inteiro sua trajetória e vida a preservar e perpetuar os trabalhos de quem lhe proveu *Diksha*. Nesse sentido, no limite, tal gesto e atitude implicam estar em constante atenção e prontidão aos movimentos necessários a realizar tal sina. Nessa iniciação, o(a) aspirante recebe o título de *Swami* e a nomeação de pertença à família de *Sannyasis* da qual faz parte. Em nosso caso, aquela de *Saraswati*.

Como há de ter sido sugerido, nessa tradição reside, portanto, uma dada hierarquia que se expressará no acesso a espaços e situações, nas presenças e possibilidades do que se aprende, com quem se aprendem e como se aprendem determinados aspectos relativos ao cotidiano do *Ashram*. Claro e evidente, em contexto embrionário como o nosso, sobretudo se enfatizarmos a noção de que o *Guru* e a *Guru* de nossa escola residem em solo indiano e que, portanto, nos cabe o esforço da afinação psíquica com eles no sentido do alinhamento e da orientação prática, essas hierarquias são subvertidas de acordo com as escalas de participação e apropriação nas demandas e ações próprias do nosso *Ashram*. Em alguns outros contextos, são elas necessariamente mantidas e enfatizadas.

Como já vimos no capítulo anterior, no qual expus o arcabouço de compreensão do *Yoga*, da tradição de *Sannyasa* e, mais relevante para o mérito desse argumento, sustentei que esses dois conceitos-chave se entrelaçam na experiência da Casa do Guru, quero agora sublinhar que (e como) algumas aprendizagens se dão de maneira mais explícita, intencional; já outras, se dão mesmo no cotidiano de relações, no silêncio, na sublimaridade de ações diretas ou indiretas, na ação ou não-ação consciente.

Quanto à primeira perspectiva, metodológica e didática, remeto aos aspectos técnicos do *Yoga* (*Shatkarmas*, *Asanas*, *Pranayamas*, *Pratyaharas*), tal qual brevemente nomeados também no capítulo anterior. São eles ensinados sobretudo nos cursos de formação de professores de *Yoga* e nos cursos e seminários de aprofundamento e imersão em dados aspectos dessa prática. É imprescindível a essa relação de aprendizagem o envolvimento com os aspectos disciplinares (*Tarka*, *Tyaga*, *Mouna*, *Desha*, *Kaala*, *Bandha*, *Dehamsamyā* e *Drishtisamyā*)<sup>95</sup> e o conjunto de princípios e valores que compõem o estilo de vida *Yogi* (*Yamas* e *Nyamas*). Essa relação, como há pouco anunciado, está implícita e permeia o próprio ritmo da Casa do Guru e

---

<sup>95</sup> Ver nota de rodapé 53.

as interações que ali emergem. Nesse sentido, trago à cena algumas dessas dimensões de aprendizagem, evocando processos em que esse próprio autor esteve/está imerso, mescladas e por vezes camufladas, mas que expressam a natureza das relações do *Ashram* e de suas experiências.

### 3.2.1 *Dharma e Karma* (dever e ação)

Embora aspirante a tal, já se fez esclarecido que não sou um *Sannyasi*, justamente por ainda não ter atravessado os processos iniciáticos legitimadores de tal identidade. Todavia, embora ciente e atento às hierarquias que nos organizam e às quais agora joguei luzes, sustento uma busca que me faça avançar no caminho que considero como sincero ao meu pertencimento e àquilo que vislumbro como conquista de um caminho de educação em que estou envolvido. Esse processo, vale dizer, antes de encontrar interrupções e barreiras que uma dada ortodoxia às esferas de participação nos cenários de envolvimento com a vida de *Ashram* poderia impor, tem se deparado antes com férteis possibilidades de engajamento e apreensão da própria constituição de *Sannyasi* e de uma vida pautada pelos princípios *Yogis*. Quais foram então os momentos de concessão e licença às participações mais profícuas e privilegiadas – no sentido do acesso – nas ambiências do Satyananda Yoga Center e da Casa do Guru e de suas dinâmicas próprias? Na tentativa de resposta à retórica, destaco três momentos que, embora separados temporalmente, foram cruciais na minha compreensão do território em que adentrava e que então é suscitado nessa escrita. Seguido dessa primeira ilustração, avanço para fazer o entrelaçamento das aprendizagens suscitadas nos ritmos de interação com nosso espaço, sendo esse efetivamente o propósito da escrita deste capítulo.

Para iniciar, resgato uma pista que deixei ainda no prelúdio desta Dissertação. Em determinado momento, afirmei que passei a estar presente tanto no Satyananda Yoga Center quando na Casa do Guru em gesto de *Karma Yoga* e que, já anos depois desses passos, em 2017, descobriria através de um casal de *Sannyasis* colombianos que estavam na Bihar School of Yoga que também eles haviam passado pelo mesmo processo no centro correlato em seu país de origem.

A minha aproximação no sentido enunciado acima, a começar mesmo por nosso centro urbano, o Satyananda Yoga Center, se deu no ano de 2016, quando, havia pouco tempo, acabava de retornar de um intercâmbio e me colocava em processo de intensificar as aprendizagens e relações no espectro de experiências que esses espaços me permitiam. A primeira excitação que

se desdobraria em impulsos mais constantes e conscientes se daria mesmo a partir da Casa do Guru.

Nesse sentido, a primeira chancela para essa entrada remete precisamente à virada do ano, de 2015 para 2016. No dia primeiro de janeiro, tanto no *Ashram* de Rikhia quanto na Bihar School of Yoga, vocaliza-se o *Hanuman Chalisa*<sup>96</sup> por cento e oito vezes. Aqui, na Casa do Guru, estamos pouco a pouco implementando esse canto, realizando-o uma única vez aos sábados e, no primeiro de janeiro, ao menos três vocalizações<sup>97</sup> em sequência, em função, sobretudo, do variado público que participa desse momento. Naquela ocasião, era mesmo uma prática conjunta, um *Sadhana*, o qual as pessoas corriqueiramente insistem em chamar de uma celebração. Havíamos já realizado o *Havan* na área externa, no gramado logo à frente do refeitório, onde está o lugar demarcado para tal rito. Findada essa primeira etapa, nos dirigimos todos para o salão, onde então faríamos a vocalização do canto e Swami Aghorananda proferiria um breve *Satsanga*. Em sua fala, remeteu-se a todo instante ao arquétipo de *Hanuman*, apresentando-o como símbolo do fiel discípulo: “*Hanuman* é o primeiro a chegar e o último a sair” – Swami Aghorananda concluía assim sua exposição.

Indireta como tenha sido, não-intencional igualmente, recebia tal fala como tanto um impulso inicial como também, curiosamente, o ultimato ao mergulho. Primeira autorização, permissão, concessão. O que se seguiu também a esse instante foram movimentos constantes e não interrompidos de maior autonomia e apropriação frente às rotinas e necessidades dos espaços aos quais então passava a me ver pertencendo.

A segunda concessão está associada agora ao Satyananda Yoga Center, uma vez mais remontando à relação com o *Karma Yoga*, como trouxe à luz no texto anteriormente. Observava que havia alguns poucos alunos e *Sannyasis* que, vez ou outra, estavam na Escola para auxiliar em serviços distintos – do administrativo à jardinagem, passando pela cozinha e pela limpeza do espaço. Dia após dia de observação, notei que poderia eu mesmo ser uma dessas pessoas. Como nos aponta a correta etiqueta, antes que se entre, que se peça licença aos donos da casa. Entendido assim, pedi a Swami Aghorananda e a Gangadhara a permissão para começar a frequentar a Escola em uma ou duas tardes durante a semana, de modo então a auxiliar nas

---

<sup>96</sup> *Hanuman Chalisa* é um canto realizado em nome de *Hanuman*. É esse um personagem da mitologia hindu, sendo personagem crucial no épico *Ramayana*. *Hanuman* pode ser considerado uma representação do fiel discípulo, atribuídas a ele as virtudes de entrega (*Samarparn*), de obediência e de fidelidade. O canto, realizado em ritmo intermediário e fluido, se dá em aproximadamente seis minutos. Nos nossos *Ashrams* na Índia, a prática das cento e oito vocalizações cantadas no primeiro dia do ano usualmente vai das oito da manhã às cinco horas da tarde.

<sup>97</sup> Como veremos no capítulo seguinte, no dia primeiro de janeiro de 2020, por uma primeira vez fizemos nove vocalizações seguidas, sendo essa uma prática também de resiliência corpórea e mental, perdurando um tempo aproximado de uma hora.

demandas que fossem necessárias. Com retidão, assentiram meu pedido, cravando nesse gesto uma segunda autorização, permissão ou concessão para então seguir o caminho. O que se seguiu daqueles primeiros meses de 2016 adiante foi uma profusão de demandas, tão versáteis e elásticas como minhas primeiras inabilidades e incompetências para realizá-las. Aprendia ali o manejo da biblioteca, do jardim, da tradução de textos e artigos e do que mais necessitasse a ser realizado.

Em um retorno temporal e elucidativo, para logo voltarmos à temporalidade marcada no parágrafo acima, a partir do ano de 2012 passou a acontecer na Casa do Guru, em bimestral periodicidade, um encontro que foi a ele dado o nome de “encontro de *Sannyasis*”. Consistiam esses momentos, usualmente aos domingos, em reunir os *Sannyasis* da nossa Escola para incitar o estudo, a participação coletiva na organização das atividades e programas e, por que não, a simples convivência.

Estávamos ainda nos primeiros meses do ano de 2016 e eu já frequentava a Escola para a prática de *Karma Yoga*; era uma sexta-feira noturna e eu estava no Satyananda Yoga Center em ocasião da vocalização do *Maha Mrityunjaya Mantra*.<sup>98</sup> Naquele dia, diferentemente de realizarmos a prática no terraço, como havia a possibilidade de chuva no dia precisamos nos reunir então na sala de aula, no primeiro andar da Escola. O rito se fez por completo; as cento e oito vocalizações, a prática de *Kirtan* e enfim um grupo responsável por rearranjar o espaço – reorganizar as esteiras, almofadas, mantas, limpar o que era necessário e ações afins.

Swami Aghorananda estava no lugar habitual, na frente da sala, ligeiramente para a esquerda na perspectiva de quem adentra pela única porta de entrada, a qual está no lado oposto em que ele se encontrava. Estava ele guardando o *Dholak* (tambor indiano), revestindo-o em um pano preto para logo depois depositá-lo em uma mala de mão de cor alaranjada. Gangadhara estava de pé conversando com uma aluna. Notei que ele estava só, sem ninguém ainda a abordá-lo para qualquer conversa. No domingo aconteceria, como já marcado no cronograma de atividades que o Satyananda Yoga Center havia publicizado semanas antes, o primeiro encontro de *Sannyasis* que aconteceria naquele ano. As imagens que circulavam pelas mídias sociais da Escola já me instigavam a um contato com esses encontros, de modo que estava mesmo desejoso a interagir com as dinâmicas e a interação que o grupo propunha. Me aproximo de Swami Aghorananda e lhe dirijo a palavra: “Swami, sem querer apressar o passo, mas será que eu posso ir no encontro de *Sannyasis* no domingo?”. Ele acena positivamente com a cabeça, verbalizando: “Pode, pode sim”.

---

<sup>98</sup> Um olhar mais atento a esse rito se dará um pouco mais à frente, ainda neste capítulo.

Nesse gesto, uma final autorização, concessão e permissão a embarcar. Agora, passava então a transitar em outra perspectiva por ambos os espaços. No domingo em si, antes de um estranhamento do grupo de *Sannyasis* pela presença de corpo não-estranho, mas talvez inesperado, um acolhimento respeitoso e gentil. O que mencionei acima como características desses encontros – estudos, práticas coletivas e o simples propósito de estar junto – se expressou naquele dia em um banho de cachoeira, a prática de *Yoga Nidra*, um estudo coletivo de um texto de autoria de Swami Niranjanananda e a preparação coletiva do almoço.

Nesse sentido, no decorrer do ano pregresso, qual seja, aquele de 2015, acentuando-se sobretudo ao longo de 2016 e os anos seguintes, quando passo a frequentar o *Ashram* de maneira mais intensa, autônoma e não raras vezes desvinculada de programas e retiros, vou sendo naturalmente responsabilizado por tarefas básicas, mas essenciais, para preservar e manter o espaço.

A primeira delas, tendo sido eu fisgado para ela já mesmo nos anos de 2015 e 2016, dizia respeito a cuidar da compostagem. Cuidar da compostagem implica estar constantemente atento ao lixo de orgânicos (cascas de frutas e legumes, folhas, restos estragados e o que mais comportasse nesse espectro) da cozinha e refeitório para, quando cheio, levá-lo ao local onde a compostagem é realizada – lá, despejar o grande balde e revirar os rejeitos junto à terra.

Essa é uma das tarefas para a qual fui diretamente designado por Swami Aghorananda desde as primeiras interações mais íntimas com a Casa do Guru. Refletindo hoje sobre ela, atrevo-me a suspeitar de alguns dos propósitos e intencionalidades que pairavam em sua mente, sabendo que, mesmo não tendo essas especulações uma correspondência direta e, quiçá, real do que ele vislumbrava naquele instante, foram essas afinal as lições que tenho extraído dessa interação.

O local onde delimitamos para realizar a compostagem é um pequeno espaço reservado no limite superior da Casa do Guru, detrás mesmo da casa de Swami Aghorananda e de Gangadhara. Tratando-se de um espaço mais distante do núcleo do *Ashram* (complexos de quartos, o templo, cozinha/refeitório e banheiros) e, ainda, tendo que necessariamente passar ao lado de recinto que lhes é íntimo e restrito – sua própria morada –, seria necessário alguém com o mínimo de trato afetivo e indícios de confiança para que fosse autorizado a transitar por essa área. Aqui está aquele que considero ser um simples motivo que lhe instigou para me designar tal tarefa.

A segunda é de perspectiva ainda mais especulativa. Para ela, preciso fazer ainda um adendo sobre um personagem mítico, chamado *Kaka Bhusundi*. Esse sábio em corpo e forma de corvo é o brilhante conselheiro de *Garuda*. Esse último, uma águia – ave celestial –,





conhecida como o *Vahana* (o veículo, o animal pelo qual uma dada personagem mitológica se expressa) de *Vishnu*. Esse, por sinal, compõe a tríade hindu (*Brahma-Vishnu-Shiva*), sendo atribuído a ele a dimensão da preservação e manutenção da ordem cósmica.

Pois bem. Dentro do arcabouço literário indiano, há um épico chamado *Ramayana/Ramacharitamanas*, cujo personagem central é a deidade *Rama* – uma das reencarnações de *Vishnu* – e sua trajetória de vida: sua nomeação como rei de *Ayodhya*, o exílio na floresta imposto por seu pai como resposta à incessante instigação de uma de suas esposas, o rapto de *Sita* (sua amada consorte) pelo demônio *Ravana*, a própria batalha com esse arquétipo e o resgate de sua mulher. Nesse épico, o diálogo entre *Kaka Bhusundi* e *Garuda* se dá no último capítulo – *Uttarkanda* –, no qual o sábio corvo narra à águia sua história de vida: de um jovem arrogante e adorador de *Shiva* ao humilde e sábio corvo discípulo de *Rama*.

Quais sejam as reflexões especulativas que se faça sobre a complexa rede de possibilidades que se costura com esse diálogo, chamo a atenção para aquela que o próprio Swami Aghorananda evocou durante o retiro na transição do ano de 2018 para 2019 em que justamente tematizava esse épico.

Em uma de suas falas, elaborava sobre o poder e força da mitologia na incidência de formas de pensar e na construção de uma consciência coletiva. Nesse contexto, o corvo é aquela ave do mais baixo estrato; aquela que, embora astuta e inteligente, lida com o que há de mais impuro: o lixo e os rejeitos. A águia, ave que transita pelos mais altos planos, representa o puro, límpido. Em uma sociedade erigida sobre a institucionalidade de castas, dizia ele, como a Índia no contexto de formulação desse épico por *Tulsidas*, subverter a perspectiva daquilo que é puro e impuro,<sup>99</sup> daquele que é iluminado e o ignorante, de quem só luz emite para quem só por escuridão transita, atribuir à figura do corvo os atributos do virtuosismo, da sabedoria e do conselheiro do nobre pássaro é senão gesto de sutil e potente rebeldia.

Pois tendo escutado sua reflexão e vivido a experiência de já há anos estar como responsável pelo trato com o lixo, assumo minhas ponderações. Chego à Casa do Guru com hábitos desequilibrados – quando finco como parâmetro nossas rotinas disciplinares e os elementos que prezamos enquanto práticas saudáveis de vida – e provenientes de contexto social em que tive toda sorte de privilégios enquanto amparado por meus pais. A lida com o lixo – o que de mais grosseiro, básico e desimportante produzimos cotidianamente – é, afinal,

---

<sup>99</sup> Há, na mentalidade indiana, uma associação de pureza moral e espiritual vinculada aos membros legatários das castas superiores e o exato oposto – sujeira e obscuridade – associado aos *dalits* (casta mais baixa). Para uma expansão desse argumento, ver precisamente o capítulo “The Inner Experience of Caste”, em Kakar e Kakar (2007).

assim tenho compreendido, a forma e meio em que visualizou começar a me aterrar, a perspectivar outros olhares e sensibilidades com a concretude das relações que me depararia em meu cotidiano.

Se na Casa do Guru, então, chegara com impressões (*Samskaras*) de ter transitado por privilegiados espaços e ter os encontros restringidos a determinados coletivos sociais, ênfase a perspectiva e a noção de como a recorrência na lida com nossos rejeitos me instigou, lenta e concretamente, a afinar minhas sensibilidades e escolhas.

Ainda, compreendemos a prática de *Karma Yoga* como aquela que é complementar ao *Hatha Yoga* (NIRANJANANANDA, 2018)<sup>100</sup> ou, como lido também no capítulo anterior, como a face externa e de expressão das experiências que se tem com o *Hatha Yoga*. De tal forma, os dois primeiros passos nesses dois sistemas de experimentação são correlatos – um sustenta o outro. Na prática de *Karma Yoga*, o primeiro processo a ser realizado é aquele de *Atmashuddhi* (purificação da expressão mais sutil de si mesmo, traduzido mais sucintamente como purificação da alma), ao passo que *Hatha Yoga* se inicia com a prática dos *Shatkarmas* (processos de limpeza e purificação de cada um dos sistemas do corpo).

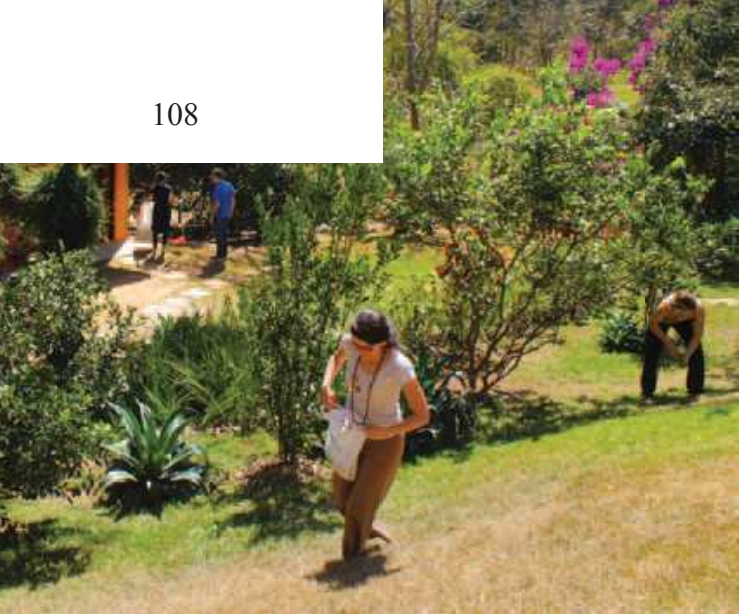
Nesse sentido, nesse jogo de pureza/impureza, as práticas de *Karma Yoga* nas rotinas do *Ashram*, sejam elas quais forem – da compostagem ao preparo de alimento – são, a rigor, técnicas de purificação, na acepção da limpeza e manejo de padrões negativos de pensamentos, sentimentos e ações.

Escrever sobre essa experiência de *Karma Yoga*, portanto, é um lapso ou fagulha dos processos de sínteses possíveis que se façam tanto da prática e domínio desse *Yoga* em si quanto dos pontos tangenciais que o conecta aos demais sistemas de *Yoga*. Em outras palavras, aquela que pode, sob olhares alienígenas, ser tida como experiência banal para apreensão do *Yoga* tal qual se evolver nas dinâmicas cotidianas de manutenção do espaço são, na realidade, potentes maneiras de tanto aprofundar naquele que em si, classicamente, é um sistema de *Yoga* como, a partir dele, experimentar ainda facetas dos outros clássicos *Yogas*.

No sentido da *takscape* (INGOLD, 2000), são os concatenados e não dissociados *Karmas* emergentes da e na Casa do Guru que a fazem cotidianamente pulsar e se expressar como esse “campo total de relacionamentos” (INGOLD, 2010, p. 15), onde todos aprendem com todos, a partir de tudo, a todo instante.

---

<sup>100</sup> Ver capítulo anterior.





### 3.2.2 *Kaya* (corpo)

Os cursos de formação em *Yoga* ministrados por Swami Aghorananda e por Gangadhara, reconhecidos pela Bihar School of Yoga e perspectivando ou formar professores e professoras para atuarem a partir de tal metodologia ou mesmo auxiliando nos processos de quem simplesmente deseja aprofundar em sua experiência de *Sadhana* com o *Yoga*, acontecem com periodicidade quase que anual desde o ano de 2001, tendo transitado tanto pelo Satyananda Yoga Center quanto pela Casa do Guru. Dez anos depois, em 2011, quando a Casa do Guru foi inaugurada, esse curso passa a acontecer somente nesse *Ashram*. Com a duração também aproximada de doze meses – com encontros mensais e mais uma considerável quantidade de demandas a serem trabalhadas em casa no interstício de um encontro e outro –, vislumbra o curso oferecer elementos especulativos e práticos do universo experiencial do *Yoga*. Assim, transita do bojo mítico-filosófico à experiência dos *Shatkarmas*, *Asanas*, *Pranayamas* e *Pratyahara*.<sup>101</sup>

Tenho acompanhado o processo de formação das turmas também desde o ano de 2016, de modo que estou seguro ao afirmar que um olhar afiado para esse processo legaria um robusto e denso trabalho em si só, estabelecendo diálogos e conexões justamente com aquela que pretende ser a temática que atravessa este capítulo: a aprendizagem situada e a educação da atenção.

Explico a razão de ser. Swami Aghorananda usualmente define a Casa do Guru como um “grande laboratório”, no qual estamos todos em interação e observação daquilo que nos permeia internamente e nos circunda externamente, nos escutando, nos olhando e nos sentindo, cada qual com seu nível e esfera de participação, em processos constantes e contínuos de autoestudo e elaborações de nossas formas de ser e agir no mundo. Similarmente, pontuo aqui, aproveitando a alegoria com a ciência tradicional, a fala de uma médica indiana, também uma Swami da Bihar School of Yoga, em sua palestra em ocasião dos cinquenta anos dessa instituição em 2013. Dizia ela que – e essa é sua fala emblemática – “todo praticante de *Yoga* é um cientista em potencial, pois tem no seu próprio corpo seu maior instrumento de pesquisa e exploração”.

Se por um lado Swami Aghorananda se referia a um contexto relacional, de observação do trato com o outro e de expressão das distintas personalidades, enfatizando as noções de coexistência e corresponsabilidade latentes do *Ashram*, a outra Swami, de maneira

---

<sup>101</sup> Outros elementos técnicos do *Yoga* não são plausíveis de serem ensinados no contexto dos Cursos de Aprofundamento e Formação em *Yoga*, dada sua complexidade.

absolutamente convergente, embora em viés outro, sugeria explorar nossas experiências mais íntimas e profundas, reveladas senão somente a cada cientista de si.

Como seja, um trabalho que pretendesse olhar para tal perspectiva poderia ousar olhar para as múltiplas relações de (des)aprendizagens que se dão no interior da Casa do Guru. Poderia olhar, por exemplo, para aquelas pessoas que estão dando seus primeiríssimos passos nessa senda, tendo seus corpos desafiados com o repertório técnico e exigente das disciplinas do *Yoga*; poderia olhar para as expressões cotidianas, hábitos e valores em tensão com o estilo de vida *Yogi*; poderia, se desejasse ousar ainda mais, acolher as duas perspectivas agora enunciadas e, ao mesmo passo que observar e dar voz aos sujeitos pesquisados, tornar-se o próprio pesquisador ou a própria pesquisadora, ele/ela mesmo(a) um cientista de si, como com maestria fez Loïc Wacquant (2002) na sua pesquisa com boxeadores amadores em um bairro marcadamente negro de Chicago.

Não optamos, contudo, por escolhas como essa, e, como há de se ter notado, reservamos apenas este capítulo para tratar da temática da aprendizagem, embora, caso o leitor e a leitora desejem olhar com essas lentes para o restante do trabalho, irão observar que ela também se expressará nos capítulos subsequentes. Restrito ainda mais se torna ao notar que apenas essa parte, dentro deste capítulo, é então reservada para olhar para um determinado caso do curso de formação (os *Asanas*) e sobre esse traçar um reservado comentário.

*Asanas* representam o componente psicofísico do *Yoga* (FEURSTEIN, 2001; SATYANANDA, 2008). No *Hatha Yoga*, é ele o segundo passo, precedido apenas pelos *Shatkarmas* (técnicas de purificação) (MUKTIBODHANANDA, 2009; NIRANJANANANDA, 2012). No *Raja Yoga*, são considerados o terceiro passo, precedido pelos *Yamas* e *Nyamas* (SATYANANDA, 2013). É considerado, inclusive, elemento de base do *Yoga*, uma vez que se remete ao que de mais palpável, grosseiro, carnal e explícito temos na nossa expressão humana: o corpo.

Mitologicamente, é dito que há tantos *Asanas* quanto o número de espécies no planeta (FEURSTEIN, 2001; MUKTIBODHANANDA, 2009; NIRANJANANANDA, 2012). O que se revela a partir dessa expressão simbólica, na realidade, remete aos processos de elaboração e construção do *Yoga*, em especial dos *Asanas*, em observância e diálogo com os elementos e reinos da natureza (animais, montanhas, rios, árvores, pedras, o raio, o trovão, etc.) e todas as suas expressões. Daí a sua infinitude de expressões.

No curso há uma divisão igualitária entre Swami Aghorananda e Gangadhara relativa a quem assumirá quais conteúdos ministrados. Em geral, os trabalhos com *Yogasana* – em especial aqueles que são corporalmente mais exigentes – se dão a partir de Swami

Aghorananda, sendo a razão de tal encaminhamento o fato de que ele mesmo tem o domínio sobre facetas minuciosas desse elemento do *Yoga*, sendo capaz de suscitar experiências que não estão nas camadas mais externas dessa dimensão<sup>102</sup> e nas quais usualmente tendem a estagnar praticantes inexperientes e novatos que não aspiram mergulhar nessa experiência. O quase sexagenário Swami manipula seu próprio corpo através de gestualidades em que demonstra domínio das exigências corporais a partir do profundo conhecimento das mecânicas dos *Asanas*.

Posso eu dizer que observando-o realizar e instruir, auxiliando a manejar a aprendizagem dos alunos e das alunas nos cursos de formação e, ainda, experimentando ou sendo colocado na posição de demonstrador em específicos contextos, tenho lapidado e aperfeiçoado minha própria prática. Foi justamente em uma dessas ocasiões em que fui convocado a demonstrar uma série de *Asanas* em que acredito termos nos envolvido em contexto em que nos aproximariamos de uma aprendizagem situada (LAVE; WENGER, 1991).

Era uma sequência de *Asanas* de demandas mais intensas, e, na ocasião, tendo Swami passado por um simples procedimento cirúrgico bucal, havia me colocado para executá-los. Em um deles, especificamente – por ironia dessa narrativa –, o *Bakasana* (*Asana* do corvo), me instruía naquele momento a uma não tão simples manobra.

*Bakasana* consiste em apoiar o corpo apenas com as duas palmas das mãos, de modo que os joelhos flexionados estarão cada qual apoiados nos respectivos braços – quanto mais próximo das axilas, melhor. O tronco, reclinado à frente, a um ou dois palmos do solo. A manobra consistia em, sempre preservando os dois pontos de apoio das duas mãos apenas, levar o topo da cabeça em direção ao solo e retornar à posição anterior. A representação da performance corporal é aquela do corvo bebendo água.

A execução de *Bakasana*, em si, foi apropriada. Fui capaz de sustentá-lo com leveza. “Agora desce a cabeça e coloca ela lá no solo. Sem cair!”, continuava Swami com as suas instruções, ao passo que a turma apenas observava. Em silêncio, tento a primeira. Caio de uma só vez. “Sem cair!” – repete ele. Tento a segunda, novamente vou de uma só vez, sem leveza. “A forma como estou fazendo, isso não é *Asana*”, pensava comigo mesmo em tom de perseverante autoexigência.

Me recordei, naquele instante, de quando Swami Niranjanananda estava proferindo uma série de *Satsangas* em Munger no período em que estive lá – precisamente em dezembro de

---

<sup>102</sup> Na perspectiva *Yogi*, pela qual nos pautamos, temos cinco corpos: *Annamaya Kosha*, *Manomaya Kosha*, *Pranamaya Kosha*, *Vijnanamaya Kosha* e *Anandamaya Kosha*. Os *Asanas* têm a capacidade de atuar nos três primeiros; todavia, somente uma prática consistente, orientada e guiada por quem domina as dimensões dos três corpos é capaz de oferecer ao praticante uma experiência desses, até que torne ele mesmo alguém que aprendeu as formas para se alcançar essas dimensões.

2017. Em uma de suas falas, dizia dos primórdios da Bihar School of Yoga, quando Swami Satyananda iria ensinar *Asanas* aos seus discípulos. Dizia ele que seu *Guru* instruíra o grupo de discípulos a assumirem *Paschimottanasana* (sentado e de pernas estendidas e unidas no solo à frente, tronco projetado em direção às pernas, cabeça posicionada entre elas e dedos polegar, indicador e médio de cada mão enlaçando os dedos grandes de cada pé). Ao assumir a posição, Swami Satyananda passava discípulo a discípulo corrigindo as minúcias da postura, liberando-os do *Asana* somente quando houvesse passado por todos. Ao final, relatava ele, teriam ficado cada qual trinta minutos em imobilidade e na posição final. “*He would put us graciously in Paschimotanasana*”,<sup>103</sup> sintetizava assim Swami Niranjanananda.

Retornando ao contexto das minhas duas fracassadas tentativas em *Bakasana*, Swami provoca, jocosamente me impulsionando: “Krishna, olha o papelão que você está fazendo na frente de todo mundo”. Não me acanho nem me retraio; do contrário, internalizo sua impulsão e enfim completo o *Asana*, tal qual ele havia instruído. Houve aquelas alunas que pensaram ter que se compadecer. Não sentia razão alguma para tanto.

De minha parte, sabia se tratar de sua forma em me fazer executar o *Asana*, transpor o que antes não havia sido transposto e conquistar aspectos latentes de minhas capacidades. A confluência de ter Swami Aghorananda em instrução direta, as trinta pessoas com os olhos voltados e a propulsão interna em tirar proveito do instante de potencialização daquela aprendizagem, foi a ideal confluência que possibilitou naquele momento a execução ideal do *Asana*. Nas minhas práticas pessoais subsequentes a tal ocorrido, ainda não repeti com sublinhada leveza tal como executei o *Bakasana* naquele contexto.

Refletindo sobre esse processo, conhecendo com maior cuidado a trajetória e forma de ser e agir de Swami Aghorananda, em especial naquilo que concerne sua relação com o *Tantra*, observo como uma de suas expressões daquilo que chamou ele mesmo de uma pedagogia desconstrutiva (AGHORANANDA, 2008), ou, estabelecendo aqui diálogo possível entre contexto radical de pesquisa com *Sadhus* tântricos indianos, poderia também afirmar que foi esse um gesto de educação elaborado em sua (in)disciplinar pedagogia (TOSTA, 2011).

Como seja, à primeira vista poderia ser esse episódio compreendido como um exemplo dissidente do percurso argumentativo que tenho feito, no sentido de que aqui se expressa uma atitude e gesto intencional para que se aprenda algo ou, em outras palavras, uma ação deliberada que vislumbra ensinar algo a alguém. Não obstante, há alguns detalhes importante a serem destacados. O processo em que todos estávamos envolvidos consistia nos alunos de formação

---

<sup>103</sup> Na tradução: “Ele nos colocava com graciosidade em *Paschimotanasana*.”

em *Yoga*, iniciantes no processo de aprenderem a lecionar, estarem também a serem iniciados em um processo de interação com *Asanas* mais complexos, do ponto de vista da intensidade da demanda corporal. Esse quem escreve, por um outro lado, era apenas o meio pelo qual tal processo poderia ser facilitado, não sendo, necessariamente, mais habilidoso que os alunos e alunas da formação, mas certamente aquele habilitado a estar naquele lugar (LAVE; WENGER, 1991). Da perspectiva de Swami Aghorananda, estava ele tanto atento a potencializar esse processo de ensino quanto, no cenário descrito, observante também a me instruir e auxiliar no meu amadurecimento de *Sadhana*.

Do ponto de vista do elemento técnico em si, pode-se considerar ter com ele uma relação profícua, íntima e profunda, paradoxalmente, não com o corpo como um fim em si mesmo, mas, a partir dele, nas experiências sutis de circulação de *Pranas*, de interação psíquica e energética com os desencadeamentos de sua experiência que, em um primeiro momento, ao menos, prescinde do corpo, é verdade.

Ainda, é fundamental destacar que, como também já enfatizado no capítulo anterior, essa dimensão é uma apenas dentre, no mínimo, sete outras que compõem o arcabouço experiencial do *Yoga*. De tal forma, ainda que o seu domínio deva ser buscado, a interação com o *Yoga* avança substantivamente as margens de interação propostas pelos *Asanas*, o que remete a uma das questões centrais deste capítulo, qual seja, a de que as aprendizagens, de cada um e com cada coisa, embora particulares e restritas às individualidades como o são, também se fazem necessariamente coesas, coletivas e complementares. Em nossos termos, *Antaranga Yoga* (dimensão interna, subjetiva) necessita de *Bahiranga Yoga* (dimensão externa, objetiva).

### 3.2.3 *Havan* (rito)

Remetendo-nos novamente ao prelúdio, lembrará a leitora e o leitor de que foi no ano de 2018 que me torno residente daquele espaço. Nessa chegada, passo a observar aos sábados como Swami Aghorananda fazia a preparação para o *Havan*. Ainda que desde 2015 já o acompanhasse pontualmente no Satyananda Yoga Center, como no *Ashram* temos esse rito acontecendo todo sábado às seis horas da tarde foi mesmo lá que minha aprendizagem se deu de forma mais constante, profícua.









Esse rito – o *Havan* – consiste na vocalização constante e repetida<sup>104</sup> de um determinado *Mantra*, a ser utilizado conforme o contexto ritualístico específico (GYANSHRUTI; SRIVIDYANANDA, 2006). Nesse contexto, nas práticas de sábado, o realizamos sempre com a vocalização do *Maha Mrityunjaya Mantra*. *Mrityunjaya* é um aspecto de *Shiva*, evocado como aquele que venceu a morte, sendo emantado, portanto, no sentido de propiciar curas das mais distintas.

A ritualização, tal qual a realizamos na Casa do Guru,<sup>105</sup> consiste em termos um *Kunda* (literalmente, traduzido como “útero”; nesse contexto, é um receptáculo de cobre, em formato quadrangular), dentro do qual estão meticulosamente arranjados a seguinte matéria e a sua seguinte disposição: em sua base, pedaços de esterco seco e, imediatamente sobre eles, pequenos e finos galhos de alguma erva que tenha propriedade medicinal, como o alecrim, o manjeriço ou outras afins. Distribui-se ainda nessa base alguns pedaços de cânfora, à mostra e descobertos – é esse o material responsável pela primeira combustão, pelo surgimento de *Agni*, o fogo. Sobre essa base, dispõe-se pequenos pedaços de madeiras provenientes de árvores frutíferas; em cada um dos quatro cantos, um pedaço de algodão; espargido sobre partes das madeiras que ficaram na superfície e sobre os quatro algodões estão algumas resinas em pó, conferindo tanto cor quanto perfume ao objeto central desse rito, qual seja, o próprio *Kunda* e o fogo que de dentro dele emerge. Esse *Kunda* está colocado sobre uma base retangular de madeira estando pintado o *Yantra* de *Mrityunjaya* em sua superfície; protege essa base e a sua pintura, um pedaço de vidro de igual tamanho.

Há outros elementos centrais nesse rito. O leitor e a leitora, ao se remeterem ao capítulo anterior, em que trato de alguns aspectos filosóficos importantes para uma compreensão mais alargada do universo do *Yoga*, irá rememorar a breve enunciação que fiz da relação do *Yoga* com os *Bhootas* (os cinco elementos da natureza – terra, água, fogo, ar e éter). Ritos como esse de que tenho tratado manipula tais elementos. De tal maneira, cada *Bhoota* (elemento) é manifestado na forma de um objeto ritualístico. *Agni* (fogo) assume sua forma a partir de uma *Jyoti* (chama, luminosidade), expressa na forma de uma vela.<sup>106</sup> *Apas* (água) está contida em

<sup>104</sup> Em geral, faz-se a repetição por cento e oito vezes. Contudo, a depender do rito, pode haver variações na contagem, sendo o número de repetições divisíveis (27, 54) ou múltiplos de cento e oito.

<sup>105</sup> O rito descrito é fiel aos gestos, materiais e técnicas que utilizamos na Casa do Guru. Embora haja uma base comum para ritos como esses (GYANSHRUTI; SRIVIDYANANDA, 2006), tal qual versada nos *Vedas*, há pequenas variações em decorrência dos locais onde é ele executado, expresso pela disponibilidade de ervas e as particularidades do contexto em questão. Ênfase, a descrição e reflexão aqui proposta está assentada no rito tal qual realizamos na Casa do Guru.

<sup>106</sup> Essa vela é geralmente substituída por um *Deepak*, um também pequeno receptáculo de cobre dentro do qual se coloca óleo vegetal e um pequeno fio de algodão. Esse fio, ao ser molhado com o óleo vegetal com o qual está em contato, terá propriedade para se manter queimando continuamente, sendo mantido aceso justamente pelo óleo em que está parcialmente mergulhado.

um pequeno receptáculo, dentro do qual está também o elemento *Prithivi* (terra), manifesta em uma flor. O elemento *Vayu* (ar) é expresso através de um incenso que, quando aceso, tem sua perfumada fumaça a bailar com os canais de ar do ambiente; por fim, *Akasha* (éter), é manifestado pelos *Mantras* vocalizados, seja principalmente preenchendo o espaço através das vibrações. Além dos elementos agora citados e explicados, há ainda o *Samagri*. Esse termo refere-se a um composto de específicas ervas, arroz com casca e *Ghee* (manteiga clarificada), utilizado por um ou mais dos participantes do rito para alimentar o fogo.

A performance ritualística se dá com a disposição de duas pessoas, uma de frente para a outra, com o *Kunda* colocado entre as duas, ao centro. Os demais participantes estão dispostos também de forma simétrica e organizada em referência ao epicentro do rito. As participações essenciais são, no mínimo, três. Uma pessoa, em domínio do manejo das propriedades do fogo, o manipula, desde o momento em que ele nasce,<sup>107</sup> e o alimenta com o *Ghee*, os pedaços de madeira, cânfora e outros elementos complementares. Esse papel é, por princípio, desempenhado por Swami Aghorananda. A pessoa à sua frente manipula o *Samagri*, lançando uma pequena quantidade desse composto ao fogo ao término de cada vocalização do Mantra, quando se vocaliza o termo *Svaha*,<sup>108</sup> sendo essa pessoa também responsável pela oblação final (*Poornahoti*).<sup>109</sup> Também por princípio, esse lugar é ocupado por Gangadhara<sup>110</sup>. A terceira e última presença pode ser tanto realizada por essa segunda pessoa na ausência de uma terceira, ou, obviamente, por uma terceira pessoa também participante do rito. Consiste essa participação em fazer a contagem da vocalização dos *Mantras* utilizando um *Japa Mala* (colar com cento e oito contas), não por regra, mas preferencialmente de *Rudraksha*. Essa pessoa deve estar à vista das outras duas que alimentam o fogo. O gesto corporal dos participantes envolvidos consiste em estar com as pernas cruzadas, a coluna alongada, a mão esquerda sobre o joelho esquerdo em um específico *Mudra* (*Chin Mudra*, *Jnana Mudra* ou *Prana Mudra*) e a mão direita em contato com o centro do peito em execução de *Prana Mudra* (dedos polegar, médio e anelar

<sup>107</sup> Leva-se um incenso, com sua ponta em chama, a tocar as cânforas que estão dispostas na base do *Kunda*. Assim nasce o fogo nesse contexto.

<sup>108</sup> Esse termo é utilizado em toda prática de *Havan*, sendo verbalizado na conclusão da vocalização de cada repetição do *Mantra* entoado. É durante a sua pronúncia que o *Samagri* é lançado ao fogo. A tradução mais próxima para esse termo seria aquela de “eu ofereço”, ou “eu entrego”.

<sup>109</sup> Esse gesto representa o culminar do rito. Terminadas as cento e oito vocalizações, oferece-se a *Agni* o restante do *Samagri* em conjunto com a flor (*Prithivi*) que estava no receptáculo da água (*Apas*).

<sup>110</sup> Essa simetria é intencional e cumpre um determinado papel nas nossas práticas. Em determinados *Yantras* é comum a imagem de um triângulo com a ponta para baixo se entrelaçar com o triângulo com a ponta para cima, compondo esse entrelaçamento uma estrela de seis pontas. O triângulo com a ponta para baixo é representativo do feminino, de *Ida Nadi*, de *Chandra* (e assim continua a sorte de relações); o triângulo oposto, sua contraparte – o masculino, *Pingala Nadi*, *Surya*. Ao estabelecermos a simetria, fazemos também uma conexão com essa representação e experiência, podendo até mesmo colocar o epicentro do rito como *Bindu*, o ponto central do arranjo espacial, do *Yantra* encarnado.

unidos e os dedos indicador e mínimo estendidos e relaxados). Enfatiza-se a mescla entre a sensação de estabilidade, firmeza e, simultaneamente, o conforto e a suavidade do corpo.

O rito se inicia com a vocalização do *Mantra Om*, de forma contínua, por três vezes, seguido do *Mantra* de abertura (*Saha Nau Vava Tu*). Em seguida, é vocalizado o *Ganapati Stotram*<sup>111</sup> por todas as pessoas presentes, momento no qual Swami Aghorananda (ou quem possa estar conduzindo o *Havan* em seu lugar) pega a flor assentada sobre a água e esparge essa própria água em locais específicos. Primeiro, uma aspersão em cada um dos quatro cantos do *Kunda*; em seguida, uma aspersão sobre si – as costas pelo lado esquerdo, as costas pelo lado direito, sobre a cabeça e a sua extensão pela coluna vertebral; seguindo, esparge a água, utilizando sempre da flor, na imagem dos *Gurus* e, completando enfim essa etapa, uma aspersão na direção dos principais pontos cardinais – norte, leste, sul e oeste. Findado essa etapa, a flor é novamente depositada no receptáculo com água.

Passada essa primeira vocalização, entra-se em um segundo momento, no qual faz-se então a vocalização, permanecendo em uníssono, de um *Mantra* para os *Gurus*. Durante essa vocalização, Swami Aghorananda ou, novamente, quem possa estar conduzindo o rito em seu lugar, acende a vela (a qual permanecerá acesa até a conclusão do rito) que está colocada sobre a base onde o *Kunda* se sustenta, acende também o incenso a partir dessa chama e, permitindo que apenas fumaça seja emitida de sua ponta, contínua e lentamente o consumindo, desenha círculos concêntricos com essa fumaça sobre o *Kunda*. Concluída a vocalização desse *Mantra*, tendo ele a duração aproximada, em nosso ritmo, de dois minutos, vocaliza-se o último *Mantra* – evocando a *Agni* – para que se inicie enfim a entoação do *Maha Mrityunjaya Mantra*. Essa evocação se dá pela vocalização do *Mantra* para ele mesmo, momento no qual o incenso é novamente levado à vela, reacendido e, com a chama que agora se faz presente em sua ponta, é levado em direção às cânforas que estão no interior e ao fundo do *Kunda*.

Desse primeiro estágio, já em si parte do rito, inauguramos o segundo momento, a saber, aquele da vocalização propriamente dita do *Maha Mrityunjaya Mantra* pelas cento e oito vezes. A primeira vocalização é realizada por Gangadhara (ou quem possa estar em seu lugar), sendo sucedida em consonância e coletivamente pelas demais vocalizações. Importante rememorar o que já foi escrito e fazer notar que, ao término de cada vocalização, pronuncia-se o *Mantra Svaha*. Aporto aqui detalhe importante: a cada vocalização direciona-se a mão direita ao fogo,

---

<sup>111</sup> *Ganapati* é um dos arquétipos de *Ganesha*. Já havia também indicado no segundo capítulo que *Ganesha* é aquele responsável por possibilitar e conceder a permissão a se adentrar em uma nova jornada ou iniciar um novo empreendimento. Nesse contexto, é ele responsável por abrir os portões que separam o mundo palpável, grosseiro, manifesto, do mundo do qual faz parte o rito, quer seja aquele da ordem do sutil, do oculto e imanifesto.

abrindo-a com a palma da mão sempre voltada para cima. Nesse momento, oferece-se a sua intenção, o seu propósito, o seu *Sankalpa*, para o fogo.

Detalhada a performance ritualística, retomo a história que intentava narrar para trazer elementos que constatarem elementos de aprendizagem, sentido e constituição de um ser-no-mundo. No princípio do ano de 2018, precisamente nas datas do Carnaval daquele ano, estávamos em retiro na Casa do Guru tematizando a proposta da vida de *Ashram*. Éramos um grupo de aproximadamente quinze pessoas, dentre as quais a maior parte já tinha proximidade maior com nosso espaço, sendo inclusive a sua maioria *Sannyasis* dessa tradição. Como estava ainda recém-chegado nesse lugar de residente, tateava ainda a minha interação com o retiro. Havíamos instituído há poucas semanas que passamos a ter o *Havan* com periodicidade semanal, aos sábados.

O dia que evoco nessa história é mesmo um desses sábados. Swami Aghorananda já havia preparado o *Kunda* e separado os materiais necessários. Uma parte do grupo estava organizando o espaço, no salão, onde faríamos o rito. A disposição das esteiras, a precisa contagem das almofadas dispostas sobre elas e demarcando os lugares onde cada um se sentaria, a base do *Kunda* posicionada meticulosa e simetricamente ao centro, os instrumentos para a prática do *Kirtan*, os cadernos de canto para quem necessitasse acompanhar os *Mantras* de abertura. Todo esse arranjo estava sendo feito.

Aproximava-se das seis da tarde, estávamos todos no salão. Swami Aghorananda chega carregando o cesto, no qual se encontrava o *Kunda* e os materiais de apoio (água, incenso, flor, vela, *Samagri*). Terminamos de montar o espaço quando ele anuncia que eu deveria conduzir o fogo com a lenha e com o *Ghee*, estando Atmamitran<sup>112</sup> na responsabilidade de alimentá-lo com o *Samagri* e algumas folhas de louro já secas. Posso afirmar, prezado leitor, prezada leitora, a descrição ritualística que agora escrevi nas páginas pregressas teria sido igualmente rica caso a tivesse escrito há três anos. Acompanhava com afínco e atenção a condução de Swami Aghorananda quanto à dinâmica do rito já havia certos anos contínuos. Posso igualmente afirmar, contudo, que quando me sentei obedientemente de frente para aquele *Kunda*, no papel ali de condutor, a intelectualidade e o conhecimento do gesto técnico simplesmente desaparecera. Sabia internamente dos passos que precisava dar. Os *Mantras* védicos, a aspersão da água utilizando a flor, a vela acesa, o incenso circundando o *Kunda*, as cânforas se acendendo

---

<sup>112</sup> Atmamitran era, naquela época, um *Jigyasu Sannyasi* – hoje, *Karma Sannyasi*. Residente de Vespasiano, região metropolitana de Belo Horizonte, trabalha na Secretaria de Educação de Belo Horizonte. Sua companheira é Vidya, *Jigyasu Sannyasi*, professora da rede municipal de Vespasiano. Os dois têm uma pequena filha, a qual foi iniciada por Swami Satyasangananda em 2018, tendo recebido o nome de Anna Shakti.

e *Agni* nascendo. Um atento arranjo de lenha, *Ghee* e cânfora materializaria o sucesso na condução.

Não foi bem assim que as coisas se sucederam. Em tons explícitos, o que se revelou foi mesmo um fiasco. Mimetizando quem aprendi, atravessei exitosamente a primeira e talvez mais simples etapa, qual seja, aquela de preparar o espaço para a evocação do fogo. Levo o incenso aceso às cânforas e então surge *Agni*. Agora estamos de frente um para o outro. Em prepotente humildade, sinceramente pensava ter aprendido saber ter um bom diálogo com ele. Pensava. A primeira carreira de lenhas havia sido queimada, me atrapalho com o *Ghee*, concentrando o seu derramamento sobre um só ponto do *Kunda*, quando na realidade, Swami já havia advertido, deveria espalhá-lo por toda a madeira que acabara de colocar. Como um óleo, a função dele ali é a de chamar o fogo, levá-lo para onde precisa ir e fazê-lo se espalhar pelo espaço delimitado. O fogo se enfraquece, embora estivesse perdurando. Swami Aghorananda e Gangadhara estão na minha diagonal direita, de modo que tenho uma vista clara sobre eles. Me instruem quanto a alguns passos importantes dessa condução, ao mesmo passo em que estamos todos do retiro envolvidos naquela performance.

O *Japa Mala* já havia cruzado a metade das contas. Em falta de aproximadamente quinze vocalizações, nos faço entrar em caminho descendente. O fogo começa a querer se apagar. Não estava eu o tratando como deveria. Swami Aghorananda se desloca de seu lugar para ele mesmo acudir. Permaneço onde estou; não era o caso de realizar a troca de lugares. Ele, contudo, está agora em posse do *Ghee* e das lenhas. Imediatamente sobrepõe, em forma quadrangular, duas camadas das pequenas madeiras no interior do *Kunda*. Leva a colher ao pote do *Ghee*, preenche-a com gosto e distribui a substância agora derretida sobre as madeiras que acabara de colocar. Pega mais um pequeno amontoado de pastilhas de cânfora e distribui sobre aquele espaço para fazer elevar o fogo. Aquilo que em brasa quase estava, como uma fênix renasce na forma de um tímido e charmoso fogo.

A cena final é, ainda nas vocalizações finais do *Maha Mrityunjaya Mantra*, o fogo novamente por vias de se tornar brasa. Tão dramática foi a situação que Swami precisou, ineditamente, alimentá-lo de outra forma e utilizando de outro elemento: *Vayu*, o vento. Colocou-se a soprar com veemência a base de surgimento do fogo, atitude essa que foi, de fato, efetiva. O rito enfim se concluía, por pouco não colocando o fogo ao sepultamento antes do momento em que deveria ele ir embora quando da oblação final. À medida em que Swami Aghorananda ia aos poucos fazendo o fogo ressurgir, internamente eu tanto ria como me surpreendia. Depois de tantas e repetidas vezes observar cada minúcia dos gestos de execução, do passo a passo, do ritualismo técnico, eis que me deparava então com a constatação de que,

na realidade, a aprendizagem nesse contexto estava além do processo de inscrição mental (INGOLD, 2010; LAVE; WENGER, 1991). Na realidade, a aprendizagem em processos como esse nada tem a ver com informações inscritas em uma dada concepção de mente.

Já concluído o rito, nos colocamos a guardar os materiais. Em um dos momentos, Swami Aghorananda me diz que, desde que se instaurou essa prática através do Satyananda Yoga Center, lá no ano de 2001 ainda, esse fogo nunca havia morrido. Quando perguntado por Gangadhara se eu voltaria a conduzir o rito, responde: “O Krishna, a gente vai precisar trabalhar ele mais um pouco”.

Me pus a refletir – e por vezes me vejo ainda em tal estado – sobre o fato. Foi um experimento, no sentido de perceber se teria eu efetivamente aprendido o ritualismo do *Havan*. Ainda, poderia ter sido também deliberada ocasião em que compreenderíamos algumas das dinâmicas de minha atuação e participação no cotidiano da Casa do Guru.

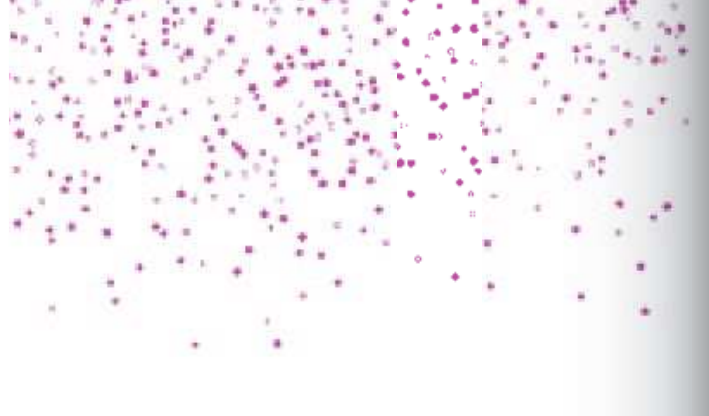
O *Havan* é um processo que está descrito nos *Upanishads* relativos e específicos aos aspectos das disciplinas de vida de um *Sannyasi* (OLIVELLE, 1992; ATMAPRIYANANDA, 2013), de modo que pode ser ele compreendido como uma dimensão ritualística em essência e utilizada em contexto pessoal, próprio e específico, também importante e relevante na trajetória dos que optam e são acolhidos nesse caminho.

A petulância e ímpeto em querer conquistar tal domínio me levou, meses depois do acontecido, a perguntar Swami Aghorananda se eu poderia, em ocasião em que nem ele, nem Gangadhara, nem outro *Sannyasi* estivesse presente para poder montar o *Kunda*, assumir tal responsabilidade e, na ausência completa de outro *Karma Sannyasi*, se poderia então assumir o *Havan*, uma vez que, “penso eu ter aprendido como fazê-lo”, dizia assim na mensagem enviada. A resposta recebida vinha negativa, afirmando ele que “tem outras coisas envolvidas” nesse processo.

#### 3.2.4 *Swadhyaya* (estudo de si)

A margem de coisas envolvidas é de amplitude tal que transbordam o gesto técnico, o conhecimento livresco de materiais e procedimentos. Por algum tempo, rindo da minha própria petulância, fiquei me perguntando do que se tratavam aquelas “outras coisas envolvidas”. Sabia, por óbvio, que a performance técnica ritualística era uma delas, mas chegava à conclusão de que, na realidade, essa era talvez a de menor importância. Em nosso contexto, a observância às expressões do ego (*Ahamkara*) são fundamentais, de modo que se evite cair em um processo embriagante de envaidecimento e se esqueça, por fim e ao cabo, do propósito de servir à missão





do *Guru*. Tão mais estejamos em evidência, maior deve ser a capacidade de controlar e lidar com o próprio ego.

Não somente, mas acredito também que nesse processo de consolidação dos trabalhos e das dinâmicas que se estabelecem no interior do *Ashram* estamos aprendendo a estar em observância e obediência a aspectos da tradicionalidade que nos organiza, de modo então que ritos como esse, na ausência de Swami Aghorananda e de Gangadhara, seja realizado apenas por um *Karma Sannyasi*, como é o caso daqueles que usualmente assim o fazem.

Ainda assim, não penso ter aqui esgotado a reflexão sobre a amplitude das “outras coisas envolvidas” na aprendizagem e condução do *Havan*. Para buscar explorar um pouco dessas largas margens, convido novamente Ingold (2000; 2010) em suas provocações sobre a educação da atenção. Sua pergunta propulsora diz respeito à forma como conhecemos o mundo ou, em outras palavras,

[...] como a experiência que adquirimos ao longo de nossas vidas é enriquecida pela sabedoria de nossos ancestrais? E como, por sua vez, tal experiência se faz sentir na vida dos descendentes? Em termos gerais, na criação e manutenção do conhecimento humano, o que dá, de subsídio, cada geração à geração seguinte? (INGOLD, 2010, p. 6)

Tensionando as perspectivas cognitivistas que afirmam tratar o conhecimento como transmissão de representações ou transferência de informações de uma mente à outra, estando elas mesmas encapsuladas em uma insolúvel dicotomia entre aquilo que inato é e o que adquirimos ao longo da vida no entrelaçamento de encontros e relações, sugere e defende o autor que, na realidade, “[...] nosso conhecimento consiste, em primeiro lugar, em habilidades,<sup>113</sup> e que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática” (INGOLD, 2010, p.7).

Estar imerso, portanto, em contexto de práticas e experiências como aquele que estamos – sem querer exaustivos – elucidando ao longo dessa escrita, nos sugere invariavelmente sermos penetrados pelas perspectivas de um modo de ser *Yogi* e *Sannyasi*. Na expressão não rara vezes utilizada por Swami Aghorananda, implica permitir que o “*Yoga* penetre pelos poros e modifique as estruturas celulares”.

Esses processos só se dão, necessariamente, pela experiência e imersão no ritmo de interação proposto pela Casa do Guru, de modo que os processos de apreensão das esferas de conhecimento evocados pelo *Yoga* e pela vida de *Sannyasi* eclodem e emergem dos nossos “[...]”

---

<sup>113</sup> O conceito de habilidade e habilitação (*skill* e *enskillment*) proposto por Ingold demandaria uma maior atenção. Estando ele em interação com a emergência das reflexões sobre a educação da atenção, optamos por não explorar aqui esse conceito, permitindo que ele se revele espontaneamente nas discussões aqui relativas.

processos de desenvolvimento, como propriedades de auto-organização dinâmica do campo total de relacionamentos” (INGOLD, 2010, p.15) dentro dos quais nossas vidas se desvelam.

Atentar para as tarefas que nos competem, cada qual com suas responsabilidades, implica nos agenciar a um todo complexo de concatenações que somente quando desempenhadas em afinada consciência e igualmente afinados sistemas perceptivos permitem que o *Ashram* exista em um fluxo harmonioso.

Nesse sentido, cuidar do destino do lixo de orgânicos nunca é tão somente despejar o balde junto à compostagem e revirar a terra. Implica antes estar em atenção para o uso apropriado ou inapropriado que visitantes fazem dele, observar o ritmo da cozinha para que esse balde não esteja por completo obstruído em momento em que as refeições ainda estão sendo preparadas, assegurar que ao menos duas vezes ao dia seja ele esvaziado para que se evite animais indesejados, cobri-lo com terra para que Muni e Bhairavi não o revirem durante a noite, e assim poderíamos continuar avançando no desenrolar de gestos de suporte que compõem a ação central. Embora a princípio possa ter eu imaginado que seria mesmo simplesmente despejar o balde na área de compostagem, com os anos o que agora descrevi se desvelou diante de minha experiência. Da mesma forma, um escrutínio sobre outros *Karmas* cotidianos e essenciais ao *Ashram*, como o regar das plantas na ausência das chuvas, o preparo das refeições, a lida com as mídias digitais, os *Poojas* no *Kutir* e o *Ashwata Aradhana*, revelariam outras variedades de ações que, no limite, demandam senão afinada atenção (*awareness*) por aqueles e aquelas que as executam, sendo esse, repito, elemento central na prática do *Karma Yoga*.

Não somente, o jogo de interações das dimensões objetivas e subjetivas dos *Karmas* é uma constante. Nesse sentido, o olhar mais ampliado e sensível das personalidades e histórias de vida de quem transita pelo *Ashram* é dimensão fundante das interações que *Sannyasis* e visitantes estabelecerão com o espaço. É nesse sentido que também se legitima a presença de quem coordena o lugar e as ações que nele se concretizam, sendo esse, o *Acharya*, o responsável por adequar e conectar as ações contextualmente emergentes com quem maior potência gerará (para si e para o espaço) a partir da relação com o *Karma*. Em outras palavras, não se escolhe que trabalhos desempenhar, nem quando fazê-los, mas são esses intencionalmente distribuídos.

Em argumento similar às múltiplas maneiras pelas quais se constituem determinadas aprendizagens, interagir com os *Asanas* (e toda a amplitude das dimensões técnicas do *Yoga*) e suas potências imanentes, aprendê-los e reelaborá-los a partir de uma vivência pessoal, se dá, como agora acabo de anunciar, nas relações de intimidade com nossos tempos e solitude. Os processos vividos nesses espaços e tempos – das cotidianas pequenas reclusões em que interagimos com nossos próprios *Sadhanas* – só ganham sentido, contudo, quando amparados,

suportados e animados por experiências de guia e orientação como a que elucidei neste capítulo. A relação direta e imediata com nossos mestres e antecessores (*Parampara*) é a forma pela qual lapidamos nossas percepções de aspectos antes ocultos, velados, mas que, de alguma forma, são latentes à história de práticas. O universo da expressão corporal no *Yoga* nunca é, assim, gesto unicamente mecânico, no qual se vislumbra alcançar posição ideal como perspectiva totalizante aos praticantes. Do contrário, a ênfase no processo, na completude da experiência corporal, na duradoura imobilidade onde se experiencie outros corpos e, ao fazê-lo, se descubra outras facetas dessa parte do *Yoga*, é imperativo.

Nesse processo de aprendizagem, reconhece-se como legítimo(a) professor(a) aquele(a) que experimentou exaustivamente aquilo que agora ensina, sendo capaz, portanto, de orientar quem a ele/ela recorre quanto aos caminhos e processos em que faz eclodir nos/as buscadores/as aquilo que em si já compõe o universo de práticas em que todos e todas se veem conectados/as. Não só, torna-se capaz também de criar e reelaborar aspectos de sua experiência preservando as bases que lhe solidificam e criando novas outras formas que se adequem aos novatos e novatas. Nas palavras de Ingold (2010, p. 6), logo na abertura de seu texto, “[...] somos capazes de tanto conhecimento só porque pousamos nos ombros de nossos predecessores”.

Retomo novamente àquelas “outras coisas envolvidas” que remeteriam, na fala de Swami Aghorananda, ao rito do *Havan*. Penso que não seriam elas “coisas” em si, enclausuradas às suas individuais particularidades, como que tópicos de necessários domínios viabilizadores da condução do rito, mas um emaranhado orgânico, coeso, inquebrantável e não-fragmentado de compreensões e elaborações internas que, na realidade, atravessam todo o sistema de aprendizagens que facilitariam os meios pelos quais o *Yoga* pudesse efetivamente penetrar pelos poros e modificar as estruturas celulares. Seriam, em outras palavras, uma dada consolidação de uma vida *Yogi*, com seus ritmos, disciplinas e convicções.

Ainda nesse sentido, a resposta que o próprio Ingold dá a sua pergunta de “Como a experiência que adquirimos ao longo de nossas vidas é enriquecida pela sabedoria de nossos ancestrais?” (2010, p. 6) me ajuda também a findar, nesse instante, as reflexões e ponderações sobre as tais “outras coisas envolvidas”. Diz ele que

[...] se o conhecimento do especialista é superior ao do iniciante, não é porque ele adquiriu representações mentais que o capacitam a construir um quadro mais elaborado do mundo a partir da mesma base de dados, mas porque o seu sistema perceptivo está regulado para ‘captar’ aspectos essenciais do ambiente que simplesmente passam despercebidos pelo iniciante. (INGOLD, 2010, p. 21)

É, portanto, através de um constante, contínuo e ininterrupto gesto de “mostrar”<sup>114</sup> as coisas, ou de sermos chamados a atenção à dadas circunstâncias e sermos desviados a atenção de outras<sup>115</sup> que vamos elaborando e consolidando nossas formas de relação com o *Yoga* e com a vida de *Sannyasi* ou, ainda, que vamos aprendendo a expressar tais identidades em nossos cotidianos.

Nesse sentido, a observância aos preceitos de base de nossas formas de vida são alguns dos singelos indicativos que podem apontar para processos de demonstração de certas aprendizagens que, em alguma medida, reverberam para o forjar de uma identidade. O simples gesto de retirar os sapatos e entrar com os pés desnudos no interior de qualquer espaço na Casa do Guru é uma de tantas sinalizações que denotam nossa dada forma de ser. Igualmente, ser consciente de que os mestres – em nosso contexto cotidiano e de relações, Swami Aghorananda e Gangadhara – são primeiro servidos durante as refeições; que usualmente utiliza-se da mão direita como aquela que leva a comida à boca (seja utilizando de talher ou não) e que guardamos o silêncio entre o final da última refeição do dia e o final da primeira do dia seguinte, são todos aspectos que delinham nossas particularidades.

As experiências e reflexões que tenho aqui abarcado não estão descoladas de uma história de estudos e também não se podem clamar inéditas. Experiências como essas, guardadas as particularidades das tradições de conhecimento em que se ancoram, encontram eco nas perspectivas de aprendizagem cotidiana explicitadas na etnografia de Renata Bergo (2011) em um terreiro umbandista de Belo Horizonte. Sublinhou a etnógrafa que as aprendizagens umbandistas também transcendiam uma intervenção explícita, por vezes se comunicando no silêncio coletivizado entre os membros – humanos e não-humanos – da comunidade.

---

<sup>114</sup> “Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para essa pessoa, de modo que ela possa aprendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentido. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa. Aprender, nesse sentido, é equivalente a uma ‘educação da atenção’.” (INGOLD, 2010, p. 25)

<sup>115</sup> Me recorde de uma das vezes em que observava Swami Aghorananda montar o *Kunda* no Satyananda Yoga Center, em uma sexta-feira vespertina do ano de 2016. Era uma das primeiras vezes em que o acompanhava, de modo que estava absolutamente atento a todos os gestos, materiais, passos e procedimentos. Em um dado momento, ele me pede para ir à cozinha lavar alguns instrumentos do rito (colher, tijela etc.), de forma que, quando retorno, havia perdido considerável parte do que ele estava fazendo, estando o *Kunda* praticamente montado. Até hoje não sei dizer se foi um gesto deliberado para que eu não acompanhasse parte daquele processo ou se foi mesmo despretensioso pedido porque os materiais precisavam de fato serem purificados. Poderia apontar também quando uma aluna do Curso de Formação insistente e forçosamente pedia para Swami Aghorananda autorizar que registrassem fotograficamente o *Asana* que ele estava instruindo; ele, com veemência, continuava a afirmar que se tratava de uma aprendizagem do momento – a partir de sua oralidade, da demonstração, repetição e consequente aperfeiçoamento.

Sua etnografia, mais do que apenas elucidar os meandros das aprendizagens no interior do terreiro, identificando possibilidades de acesso e interdições, caracterizações de participantes novatos e veteranos, argumenta também, ancorada na perspectiva de participação periférica legitimada de Lave e Wenger (1991), que também foi elucidada no princípio deste capítulo, que os fluxos entre adentrar e ser reconhecido pela comunidade e ser visto como participante legítimo até se tornar um veterano, é necessariamente paralelo e acompanhado à construção e legitimação identitária dos sujeitos, sendo essa, por sinal, próprias e particulares a cada um que tem nesse processo o forjar de sua identidade e, por conseguinte, distintas entre si. Em outras palavras, cada qual se expressa no terreiro à maneira e à medida em que se percebe umbandista (BERGO, 2011).

Em outro contexto de pesquisa, Sautchuk (2007) se debruçou sobre a construção da pessoa de pescadores, costeiros e lacustres, na Vila do Sucuriju – estuário do Amazonas. No cenário pesquisado, o antropólogo avança inclusive para relacionar os processos de aprendizagem a uma ontogênese ou tecnogênese desses pescadores. Em outras palavras, demonstra com tonificada empiria os processos pelos quais engajam-se os neófitos pescadores na construção das habilidades necessárias às suas empreitadas de pesca e, ao serem capazes de, com destreza, se autonomizarem quanto às funções que lhes cabem na coletividade pesqueira, percebem-se então pescadores. Esse processo de “gestação” está em intimidade com os processos e a materialidade pela qual desloca-se da atuação como piloto e arpoador até “assumir a proa de sua montaria” (SAUTCHUK, 2007, p. 279), uma vez que a técnica apreendida e que será marca de sua identidade como agora proeiro nasce – daí o termo “gestação” – do conjunto total de relações que lhe alçaram a tal condição. Arrisca o antropólogo ainda uma outra analogia com a biologia, quer seja agora aquela a de realizar uma “metamorfose”. Com ela, sugere o autor que as aprendizagens que coadunam para que se torne um pescador envolvem-se em intensas modificações – daí o termo “metamorfose” – circunscritas à forma e comportamento. Ou, em outras palavras, “[...] tornar-se pescador é uma forma de descentrar-se, de incluir seus gestos nas ações do barco, que envolve a coordenação de outros elementos” (SAUTCHUK, 2007, p. 288).

O *silasila* e o “menino pequeno” que acompanha o pai nas jornadas marítimas do *Kula* trobiandês exposto a partir da etnografia de Malinowski encontra eco com as crianças da Vila Sucuriju. Nascerem essas em ambiente de navegação e crescem sendo interpeladas pelas demandas próprias dessa ambiência, como o fato de corporalmente crescerem “acopladas” à materialidade central do ofício da pesca: a haste, a zagaia e, por fim, o arpão. Ainda, desde novas também são incitadas a acompanharem, in loco, seus mais velhos nos empreendimentos

pesqueiros, sendo atribuídas a elas, progressivamente, responsabilidades cada vez mais relevantes do ponto de vista da efetivação dos propósitos da pesca.

Seja tornar-se umbandista ou pescador costeiro ou lacustre, a multivalência dos processos aos quais se engajam os sujeitos envolvidos nos jogam luz para visualizar as também múltiplas maneiras através das quais passamos a ter o *Yoga* incorporado em nosso cotidiano, prezando pelos princípios latentes à vida de *Sannyasi* e ancorados à escola à qual nos vemos pertencentes. Diferentemente das etnografias de Bergo (2011) e Sautchuk (2007), contudo, nossas relações não estão pautadas em laços consanguíneos embora, como anunciei no capítulo anterior, a dimensão de família (*Kula*) é importante para uma compreensão da nossa trajetória de *Sannyasis*.

Enfatizo que essa não intencional aproximação com uma incursão autoetnográfica até aqui só mesmo aconteceu pois privilegiadamente tenho assumido o lugar de legitimado aprendiz na Casa do Guru – no sentido elaborado por Lave e Wenger (1991) ao alinhar os processos de aprendizagem em uma dada comunidade de prática<sup>116</sup> como processos mesmo de sustentação de um ser-no-mundo, como parte e partícipe de tal comunidade (LAVE; WENGER, 1991, p. 52). A despeito desse lugar, essa opção de escrita somente se justifica se, partindo dela, podemos vislumbrar elementos e traços dessa constituição total e não-fragmentada que aqui temos argumentado.

Nesse sentido, a constituição *Yogi* e *Sannyasi* no *Ashram* se dá mesmo nas multiplicidades de tarefas que, à primeira vista, podem, a um olhar menos calibrado, soar alheias a uma dada compreensão do *Yoga*. Quanto a isso, é importante que se diga que há mesmo um constante e proporcional cuidado ao risco de que um (o *Yoga*) não se distancie do outro (*Sannyasa*); ou seja, a atenção é para que o aprofundamento nos estudos e na experiência de auto estudo e consequente expressão desse em formas de contribuir positivamente – a partir das experiências técnicas e ritualísticas do *Yoga* – à vida social que lhe circunda, não se faça dissociado justamente da experiência concreta da technicalidade do *Yoga* (*Asanas*, *Pranayama*, *Pratyahara*, etc.). Do contrário, desequilibra-se colocando por demais ênfase na concretização de uma ação sem se atentar para o processo (*Sadhana*) que efetiva tal concretização.

Não obstante, feita a ressalva, chamo a atenção para a corriqueira indagação que também não raras vezes fazem tanto a Swami Aghorananda quanto a Gangadhara, despretensiosamente e, na maior parte das vezes, sem malícia, quando os interpelam sobre seus ofícios. Costumam

---

<sup>116</sup> O conceito de comunidade de prática elaborado por Jean Lave e Etienne Wenger (1991, p. 98) afirma que é essa “[...] um conjunto de relações entre pessoas, atividade e mundo, através do tempo e em relação com outras comunidades de práticas que a tangenciam ou parcialmente lhe sobrepoem”.

dizer, repito, nus de dissimulação, se, afinal, tudo o que fazem é “dar aulas de *Yoga*”. Quando a mim respondem, perspicazmente, dizendo da interpelação que lhes foi feita, afirmam: “Sim, ‘só’ damos aulas de *Yoga*”. O que oculto está por trás desse “só”, continuam a me responder, é a compreensão equivocada, por parte do interlocutor, do que espero ter elucidado neste capítulo: em nosso processo de educação, dar aula de *Yoga*, embora traço central daquilo que nos sugere identidade enquanto professores, é mesmo a última das ações. Por isso, costumam continuar a responder aos interlocutores, em misto de quase imperceptível consternação e acentuado gracejo que, antes propriamente de dar aula em si, são também um pouco de cozinheiros, jardineiros, auxiliar de pedreiro, cozinheiros, bombeiro hidráulico, camareiros, engenheiros e toda a sorte de outras atividades que são, afinal, essenciais para que a atividade-fim ocorra.

Ainda, os processos vividos por cada um dos seres que habitam a Casa do Guru são processos que perspectivam colocar cada qual em seu devido lugar. Distanciando, por muito, do teor por vezes prepotente que esse dito popular possa assumir nos nossos cotidianos, em nosso contexto, “colocar cada qual em seu devido lugar” assume conotação outra. As compreensões do *Dharma* individual e coletivo com o qual nos associamos sugerem que cada ser que está na Casa do Guru desempenha um papel específico para que aquele espaço e sua coerência se preservem e se perpetuem. Nesse sentido, não há propriamente hierarquia de funções – embora haja, como nesse momento do texto já espero ter elucidado, hierarquias que nos organizam coletivamente –, mas sempre as devidas responsabilidades atribuídas aos devidos seres que, quando em conjunção desempenhadas nas melhores de suas capacidades, garantem a harmonização, o ritmo e perpetuação do *Ashram*.

A dimensão da aprendizagem e dos processos de educação da atenção poderão emergir das discussões relativas nos capítulos seguintes; todavia, cessam de ter a centralidade nas análises e reflexões dessa dissertação. No capítulo seguinte, avançamos para interagir com a Casa do Guru em sua expressão mais dinâmica. O que com isso quero dizer é que, se até então visualizamos a imagem do *Ashram* de uma forma estática, como a descrição proposta nas páginas finais do capítulo anterior, ou em um ritmo estabelecido a partir das nossas rotinas, como no princípio desse próprio capítulo – quando utilizei dessa descrição para inserir o conceito de *takscape* e a partir dele apresentar os contextos de aprendizagem elencados –, no capítulo seguinte, mergulharemos na experiência da Casa do Guru em ritmo de retiros e programas específicos, quando nos colocamos em convivência com outros grupos de pessoas, sejam essas *Sannyasis* ou não. Para que assim o faça, veremos algumas descrições de um retiro mais prolongado em que convivemos, *Sannyasis*, iniciados (as) e visitantes, por um período de nove dias, sustentado uma ritmicidade constante, coletivizada e continuada.

Antes de assim fazermos, apresento o capítulo seguinte destacando elemento fundamental de nossa constituição identitária, quer seja o nome iniciático com o qual nos reconhecemos.

Partindo desses apontamentos, avançamos para discutir e elaborar algumas questões centrais quanto à temporalidade imanente do *Ashram*, alguns elementos de subjetividade que eclodem e se manifestam nas dinâmicas dessa temporalidade e, enfim, o que essas relações então apontam para o campo do lazer.

#### 4 *SADHANA* – Disciplina e continuidade

No contraponto do estabelecimento de falsos universalismos patentes, o sociólogo português Boaventura de Souza Santos – transeunte das margens planetárias – tem se consolidado como intelectual de retaguarda (como a si mesmo se refere) responsável por reunir e apresentar materialidades empíricas (em termos epistemológicos, metodológicos e pedagógicos) a formas múltiplas de interagir com a vida e que tensionem, contraponham, desafiem e deixem pistas da deposição do tríplice sistema dominador: colonialismo-capitalismo-patriarcado (SANTOS, 2010, 2019).

A essas formas de vida, deu ele o nome de epistemologias do Sul, remetendo às distintas e plurais formas de construção do conhecimento provenientes de povos e comunidades tradicionais e grupos e coletivos que foram marcados pela dominação colonialista do Norte. A esse agrupamento, denominou de um Sul epistemológico. Em contrapartida, o Norte epistemológico remete a uma construção hegemônica do pensamento atrelada às formas de dominação coloniais, capitalistas e patriarcais (SANTOS, 2010, 2019).

Ao dizer da sobreposição norte geográfico e epistemológico e sul geográfico e epistemológico, prefiro aqui deixar que o próprio autor manifeste suas próprias palavras:

Dado o desenvolvimento desigual do capitalismo e a persistência do colonialismo ocidentocêntrico, o Sul epistemológico e o sul geográfico sobrepõem-se parcialmente, especialmente no que se refere aos países que foram sujeitos ao colonialismo histórico. Porém, essa sobreposição é apenas parcial, não só porque as epistemologias do Norte também florescem no sul geográfico (ou seja, no sul imperial, nas “pequenas Europas” epistemológicas que se encontram, e que são frequentemente dominantes, na América Latina, no Caribe, na África, na Ásia e na Oceania), mas também porque o Sul epistemológico se encontra igualmente no norte geográfico (Europa e América do Norte), em muitas das lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado que aí decorrem protagonizadas por trabalhadores precários, imigrantes vítimas de xenofobia, afrodescendentes vítimas de racismo, muçulmanos pobres vítimas de islamofobia, refugiados vítimas do “fascismo de apartheid”, mulheres vítimas de violência doméstica e de outras formas de violência, população LGBTI vítima de homofobia, etc., etc. (SANTOS, 2019, p. 18)

Em suas proposições, o sociólogo ainda definiu alguns dos pressupostos e premissas que tanto caracterizam quanto diferenciam cada qual dessas epistemologias. As epistemologias do Norte, aponta Santos (2019, p. 24), enfatizam e priorizam a ciência enquanto fonte unívoca de conhecimento; a distinção entre sujeito e objeto, cultura e natureza, corpo e mente; a temporalidade linear; o progresso da ciência pelas disciplinas e pela especialização, dentre outras.

Já as epistemologias do Sul, sugere o sociólogo (SANTOS, 2019) estão assentadas em premissas outras, como a co-presença de conhecimentos válidos (ecologia de saberes/verdade relativa); autorias coletivas (em detrimento de autorias individuais); circulação de conhecimento por via oral (e não escrita); a centralidade do corpo e do sensório na elaboração intelectual; a indissociabilidade entre produção intelectual/científica e presença política, dentre outras.

Antes que caiamos na armadilha de uma contraposição direta e irrestrita, nos apegando à controvertida noção de que às epistemologias do Sul anti-imperial cabe, se não a substituição, a deposição das epistemologias do Norte imperialista, nos adverte Santos (2019, p. 26) de que o que se vislumbra na investida anti-colonialista é ultrapassar e apagar a dicotomia hierárquica já posta, de modo que possam então, as epistemologias do Sul, afirmar e valorizar as diferenças que permanecem uma vez evanescidas as hierarquias de poder. Em troca “da universalidade abstrata, promovem a pluriversidade” (SANTOS, 2019, p. 26).

Pois uma das dimensões da reflexão do sociólogo acerca das epistemologias do Sul é aquilo que tem chamado de sociologia das ausências e sociologia das emergências. Grosso modo, a sociologia das ausências é aquela responsável por pesquisar as formas como o colonialismo (de poder, de conhecimento e de ser) age no sentido de invisibilizar e tornar inexistente grupos e coletivos que contraponham as epistemologias do Norte. Já à sociologia das emergências, compete a pesquisa dos movimentos incipientes e embrionários de esforço coletivo emancipatório. Em outras palavras, ao passo que a primeira produz um diagnóstico radical das relações sociais de opressão colonialista, a segunda, parte desse diagnóstico para formular um cenário de experiência social emancipatória e de afirmação epistêmica (SANTOS, 2019).

Ao lançarmos nosso olhar sobre a sua sociologia das emergências, veremos que ainda a divide em três expressões, das quais nos interessa, para o mérito do argumento, apenas uma delas. Boaventura chamou de zonas libertadas os “[...] espaços que se organizam com base em princípios e regras radicalmente opostas às que imperam nas sociedades capitalistas, colonialistas e patriarcais” (SANTOS, 2019, p. 57).

Ora, sem que abusemos da amplitude possível da classificação do sociólogo, um espaço no qual vive-se comunitariamente, em que seus membros introjetam a não-possessividade e não-competitividade, no qual toda a alimentação é vegetariana, orgânica ou agroecológica, onde estabelece-se uma interação diária e sazonal com os ritmos dos astros e das estações, onde o silêncio é benquisto, onde usualmente quem ali vive ou visita é convidado a deixar os calçados guardados e onde, por fim, valoriza-se uma aprendizagem que se dê pelo oculto, o não-dito, o

silencioso e psíquico, não poderia esse espaço ser visto à luz da classificação das zonas libertadas?

Pois tomo de empréstimo a terminologia empregada por Boaventura de Souza Santos para apontar a Casa do Guru, enquanto experiência de *Ashram*, então como uma experiência de zona libertada, vista e vivida na perspectiva de uma “existência paralela” (SANTOS, 2019, p. 57), de tanto contestação quanto afirmação epistêmica.

Este capítulo, portanto, segue a fazer uso do fio que estamos puxando dos capítulos pregressos para alinhar esse trabalho – quer seja aquele que se vê condensado pelas noções, sobretudo, de ritmo, tempo e temporalidade. A continuidade e extensão desse fio se depara, aqui, com dois pontos. O primeiro é uma incursão nos processos de negociação identitária que são próprios de quem, no contexto de práticas da Casa do Guru, já se vê parte indissociável, como no caso dos *Sannyasis*. A essa primeira discussão dedico o primeiro dos eixos do capítulo (*Swaroopa*). O segundo ponto é mesmo uma incursão mais detida a uma nova experiência na Casa do Guru, em que convivemos, em um grupo extenso de vinte e cinco pessoas, ao longo de nove dias e oito noites. A essa discussão, dedico o segundo eixo do capítulo (*Japa*).

É justamente nesse segundo eixo que começamos a evocar uma discussão (que se estenderá nos outros capítulos até o final da dissertação) sobre o tempo e a temporalidade (ao menos de forma mais detida e explícita) que estabelecemos e vivenciamos a partir de nossa experiência de *Ashram*.

Por fim, *Sadhana* é, usual e literalmente, traduzido como uma prática disciplinar. Partimos de seu estrito sentido para alargá-lo e chegarmos a uma dupla noção de afirmação. Primeiro, uma afirmação de si e, por conseguinte, uma afirmação das temporalidades (e ritmos) do *Ashram*. Só mesmo a partir de tal afirmação – e aqui é onde reside a provocação do título – é possível se estabelecer um processo de continuidade, em contraposição à efemeridade da existência.

#### 4.1 *Swaroopa* (quem somos?)

Rudyard Kipling (1862-1936) nos é apresentado por Ashis Nandy (2015) como filho de pais vitorianos; filho mesmo da aristocracia britânica que se apoderou da Índia nos anos de colonização. Reside o curioso fato em que Kipling, nos seus seis primeiros anos de vida foi criado em meio a bucólica Índia de Bombaim. Aprendeu ele mesmo a ser indiano, como de fato o era – falava hindustani, sonhava na mesma língua, comunicava-se fluidamente com os seus pares e, quando precisava se dirigir aos seus pais, fazia a tradução de sua língua materna ao

inglês. A ruptura de sua infância é marcada quando seus pais lhe enviam, junto à sua irmã, para viver com uma tia em Southsea, Inglaterra.

Passa, a partir daquele momento, a ser tutelado por sua tia Rosa Holloway, que, nos sugere Nandy (2015, p.29) “[...] deve ter achado a criança de temperamento forte, desafiadora e desinibida, especialmente mimada, detestável e reprovável”, fruto da ruptura de uma infância idílica e com o deleite da segurança de uma liberdade vigiada por serviçais indianos em troca de uma educação puritana, higienista e religiosa circunscrita às boas intenções de sua tia. Acentua-se sua domesticação quando é retirado de Southsea para estudar em uma escola pública de caráter militar, onde ênfase era dada na virilidade masculina e na militarização dos comportamentos. Nada mais contrastante com os traços efeminados, as tendências artísticas e as feições estrangeiras do garoto Kipling.

Tamanha contraposição – a infância indiana bucólica e a juventude britânica domesticada – legaram a Kipling um embaraço de sentimentos que lhe acompanhou em sua vida e obra, sobremaneira ao fazer juízo daqueles que como ele expressavam uma hibridização identitária. Entre o indiano ocidentalizado e o ocidental idianizado não se guarda diferenças substanciais, de modo que falhou miseravelmente Kipling em se ver refletido na marginalidade que habita tanto os intelectuais pró-indianos quanto os liberais anticoloniais (NANDY, 2015).

Do outro lado da moeda lançamos o olhar para Sri Aurobindo (1872-1950), ainda em referência à narrativa elaborada por Nandy (2015, p.48). Aurobindo Ackroyd Ghose vem de uma família da alta casta (*Brahmanes*) e residente próximo a Calcutá. Filho de Krishnadham, médico e educado na Inglaterra, foi ostensivamente formado em modos anglicanos. Era ele proibido de aprender ou falar bengali; em casa, apenas o inglês era autorizado. Alimentação e vestimenta, igualmente ingleses. Como se não suficiente, o pai ateu temia que o seu filho se impregnasse das desvirtuações hindus.

A contrabalança residia em sua mãe. Hindu ortodoxa, filha de pai nacionalista, reformador e líder religioso. Sem que muito pudesse ela fazer para equilibrar a educação fortemente ocidentalizada em sua casa, foi sucumbida por um mal de saúde – o que na época chamavam de histeria – e, posteriormente, afastada de sua própria família. A lacuna ali presente passa a ser preenchida por uma amante do senhor Krishnadham.

Em meio ao caos afetivo estrutural, já tendo experimentado alguns sinais de mutismo e gradativo afastamento da relação com outras pessoas, Aurobindo é enviado para um convento de elite ocidentalizado em Darjeeling. Ali, passa a ser cuidado por uma governanta inglesa e tem em seus pares, apenas crianças brancas.

Tendo já experimentado a Índia britânica e ocidentalizada, de seu nascimento até os presentes sete anos de idade nessa narrativa, é enviado junto com seus irmãos para Londres. Lá, está sob a tutela de um reverendo e sua consorte. Mantendo os mesmos padrões de educação que recebera em solo indiano, a despeito da ênfase do pai para que seus tutores evitassem contaminá-los com qualquer sorte de indianidade presente na Inglaterra e com qualquer influência religiosa sobre sua mentalidade, acaba por ser batizado como cristão.

Em sua estada naquela casa, em paralelo aos seus estudos em escola de elite de Londres, torna-se exímio escritor de poesias em latim, grego e inglês. Depois, tendo recebido uma bolsa para o King's College (Cambridge), aprende ainda o francês, o alemão e o italiano.

O processo de idealização da sociedade inglesa e de seus costumes começa a entrar em colapso quando por algum período seu pai cessa de mandar recursos a ele e a seus irmãos. O período que aqui refiro é gerador de sentimentos depressivos em Aurobindo, uma vez que do conforto abastado, se vê de frente à pobreza material inexplicável.

Passa a ser esse o gatilho para a gênese do rebelde que nasce. Aurobindo começa a buscar formas de tensionar os modelos de sucessos anglicanos apresentados pelo seu pai a partir de uma série de atitudes que compõem a curva que passa a fazer o jovem anglo-indiano.

Destaco algumas: recusa-se a adentrar na academia britânica, muito embora tenha passado com excelência nos exames; negligencia uma etapa da seleção para adentrar no Serviço Público da Índia, sabendo ainda que seu pai nutria grandes expectativas quanto a esse resultado; envolve-se com uma sociedade secreta em Cambridge que se mobiliza pela liberdade indiana; a epítome, simbolizando sua ruptura com o Ocidente, é a retirada de seu nome do meio – Ackroyd.

Depois de quatorze anos em terra inglesa, enfim volta a pisar em solo indiano. Inicia sua vida pública como um burocrata e professor de línguas. Havia aprendido o sânscrito e o bengali ainda na Inglaterra, com um professor inglês. Na Índia, dá sequência a esse processo de aprendizagem, passando a interagir também com dialetos locais. Casa-se com uma indiana e, passado pouco mais de uma década, enviúva.

Torna-se importante liderança do movimento nacionalista, atuando sobretudo pelo fim da supremacia britânica pela violência. Por tamanho imbricamento na ação política emancipatória indiana, é mandado à prisão, onde inclusive experimenta períodos de completo isolamento e solidão. Foi esse momento essencial para que pudesse interagir com algumas bases dos cânones literários da espiritualidade indiana, inclusive com o *Yoga*.

Sai da prisão em 1909, após ter estado encarcerado por um ano. Muda-se para o sul da Índia, na colônia francesa de Pondicherry. Lá, acompanhado já de alguns seguidores, passa a

viver uma vida de reclusão, simplicidade e de certa renúncia ao mundo. Em 1914, recebe naquela comunidade Mira Paul Richard, uma bela francesa de trinta e sete anos, que, adiante, receberia o título de Sri Ma (a Mãe) e estaria encarregada de assumir a coordenação daquela comunidade.

O jogo entre essas polaridades – o masculino e o feminino; o Oriente de Aurobindo e o Ocidente de Sri Ma – sustentou os trabalhos do *Ashram* de Pondicherry. Embora, é verdade, Nandy (2015) afirme que, antes que um jogo simbiótico, sustentou-se pela presença austera, severa e, por vezes, conservadora da liderança de Sri Ma. Como seja, Sri Aurobindo desencarnou em 1950; a Mãe, em 1973. Os trabalhos do *Ashram* mantêm-se vivos.

Trago ao centro os itinerários identitários que ambos percorreram, tendo esses se expressado nas subjetividades sutis da produção literária<sup>117</sup> do indo-britânico Kipling, bem como nos escritos e práticas de vida do anglo-indiano nacionalista Sri Aurobindo. Em síntese,

Kipling era culturalmente uma criança indiana que cresceu para se tornar um ideólogo da superioridade moral e ideológica do Ocidente. Aurobindo era culturalmente uma criança europeia que cresceu para se tornar um devoto da liderança espiritual da Índia. Kipling teve que renegar sua condição indiana para se tornar o seu próprio conceito de verdadeiro europeu. Aurobindo simbolizou uma resposta mais universal às divisões que o colonialismo induziu. (NANDY, 2015, p. 49)

No contexto relacional da Casa do Guru, a produção identitária e a afirmação epistemológica dela constitutiva se dá em diálogo e negociação com outros laços educativos e presenças humanas por vezes contrapostas a essas. Assim como Kipling aprendeu a ser britânico e Sri Aurobindo, indiano, estar imerso no amálgama de relações do ambiente em questão pressupõe se envolver em aprendizagens e modos de vida que nos aproxime de uma identidade *Yogi* e *Sannyasi*, sem que, ao fazê-lo, tenhamos nos despedido das marcas impressas em nossas subjetividades ao longo dos anos.

Não obstante, não me escapa o olhar que, ao evocar essas histórias, Ashis Nandy (2015) está se remetendo ao ininterrupto jogo de negociações entre mentes colonialistas e colonizadas; o faz não com uma preocupação em estabelecer uma como antípoda da outra, mas em observância às latentes subjetividades desses – como outros e outras – personagens que se viram imiscuídas no movimento diaspórico da pós-colonialidade.

Sobre isso, Stuart Hall (2013) se debruçou, um tanto inspirado em sua própria trajetória diaspórica como caribenho (jamaicano) de nascimento e criação e com o trânsito pela academia

---

<sup>117</sup> Rudyard Kipling, para além da apresentação biográfica oferecida no corpo do texto, foi vencedor do Prêmio Nobel de Literatura de 1907. A análise que Nandy faz da personalidade e das escolhas de vida desse personagem é em larga medida embasada nas suas obras de ficção.

britânica em sua formação,<sup>118</sup> sobre as nuances e expressões de um globalismo multicultural. Hall se coloca observante a algumas polarizações que incidem sobre a própria noção de cultura, como particularismo – universalismo ou tradição – modernidade, evocando o termo de hibridismo para apontar os contextos diaspóricos em que as “[...] pessoas geralmente são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas” (HALL, 2013, p. 84).

Ao exemplificar a construção de seu argumento, diz o autor do adolescente negro britânico que é DJ, toca música eletrônica mas torce para o Manchester United; diz ainda do jovem muçulmano erradicado também na Grã-Bretanha que usa calça jeans larga, em estilo hip-hop, mas jamais falta às suas orações de sexta-feira (HALL, 2013, p. 84). Em suas próprias palavras, sugere que são esses sujeitos então “hibridizados”, de modo que estão a continuamente negociar suas presenças e identidades em contextos culturalmente complexos e multifacetados.

No contexto tratado, Hall (2015) toma como ponto nodal as comunidades diaspóricas formadas no seio da inglesidade: caribenhos, indianos, latinos, dentre outros. Em sua síntese, aponta o autor que

As comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da “hibridização” e da *différance* em sua própria constituição. Sua integração vertical a suas tradições de origem coexiste como vínculos laterais estabelecidos com outras “comunidades” de interesse, prática e aspiração, reais ou simbólicos. (HALL, 2015, p. 92)

Quando evoco nesse texto uma discussão como essa o faço com a devida atenção para não extrair da estrutura originária de um debate (colonialismo; pós-colonialidade) os elementos que guardam distinções aos nossos contextos de relação. Em outras palavras, naquilo que denominou Boaventura de Souza Santos (2019) de sociabilidades metropolitanas e coloniais ao categorizar jogos de poder legados pela tripla forma de dominação moderna (capitalismo, colonialismo e patriarcado), transitamos pela sociabilidade metropolitana, incólumes às exclusões abissais e não-abissais que o contínuo processo colonizador ainda impõe, mas de certo nos alinhando com os movimentos de emancipação do colonialismo de poder, de conhecimento e de ser que reclamam as epistemologias do Sul.

Um dos aspectos centrais dessa constituição identitária se dá pelo processo iniciático (e os consequentes gestos de afirmação dessa constituição), onde recebe-se um nome revelado

---

<sup>118</sup> Para compreender a trama identitária presente na vida de Stuart Hall – de seus laços familiares à suas posições políticas – ver Hall (2013, pp. 450 – 480).

pelo(a) *Guru* – e sempre e somente por ele(a). A revelação do nome, como se verá adiante, sinaliza o início de uma trajetória de um (re)descobrimento de si; em outras palavras, representa o puxar de um fio interno que simboliza ele mesmo a materialização do processo existencial do(a) aspirante. Vejamos um diálogo logo adiante em que intento elucidar esse argumento.

Certa vez Swami Aghorananda foi interpelado por uma de suas alunas como então ele havia ganhado o seu nome “hindu”. A ocasião dessa interpelação foi em uma das edições dos grupos de estudos que o Satyananda Yoga Center tem organizado semestralmente para seus alunos e suas alunas, no qual, naquela ocasião, era ele mesmo o coordenador. Era esse o último dos encontros, assumindo um caráter distinto dos *Satsangas*, nos quais, ao contrário ao mestre monopolizar a fala, deu-se a partilha dessa, abrindo a questionamentos e comentários no decorrer das exposições. Swami Aghorananda falava ali sobre o cânone literário hindu, o surgimento das matrizes filosóficas indianas, a eclosão do Yoga e algumas das tradições indianas que estabelecem diálogo com essas experiências. Abaixo deixo o diálogo elucidativo:

[Como que se ganha o nome hindu?] Quando você nasce na Índia. Na realidade, nem sempre quando você nasce na Índia, mas quando você nasce em um contexto tradicional indiano. [...] No caso da tradição de *Sannyasis*, você recebe um nome quando você recebe *Diksha*. *Diksha* é como se fosse iniciação e essa iniciação, ela é uma iniciação no seu caminho espiritual. É um processo de você descobrir a sua trajetória e mergulhar profundamente dentro dessa trajetória. O nome é como se fosse um “Sutrazinho”.<sup>119</sup> Uma dica de como você leva o seu caminhar. Cada nome espiritual, cada nome recebido, ele representa uma coisa da sua característica e você vai descobrir isso. É um *Mantra*.

O diálogo seguia com uma outra aluna curiosa da origem de seu nome e do processo pelo qual foi ele obtido. Descrevo o longo trecho abaixo compreendendo sua igual relevância para os indicativos do que a frente vislumbramos discutir:

É um dos nomes de *Shiva*. *Shiva*, ele tem muitos aspectos. E um desses aspectos é chamado de *Shiva Panchamana*. *Shiva Panchamana* quer dizer *Shiva* de cinco cabeças. *Aghora* é uma dessas cinco cabeças. *Aghora*, ele toma conta de um quadrante do universo. O quadrante sul do universo. É como se ele fosse um guardião. E ele tem a função de deter forças negativas que vêm deste quadrante sul do universo. É como se fosse um guardião, um guerreiro dentro dessa mitologia de *Shiva Panchamana*. *Aghorananda* é esse aspecto de *Aghora* conectado a esse processo de luminosidade. E bem-aventurança é fazer eclodir a luz dentro de si.<sup>120</sup>  
 [E como que é a escolha do nome, é o *Guru*?] Esse nome, quando você recebe uma iniciação, quem te dá o nome é o *Guru*.  
 [Então, todo mundo que tem um nome espiritual, de alguma maneira, é conhecido, de um convívio com quem dá o nome?] Para você receber a iniciação você precisa ter um processo para isso. No meio de tudo isso tem muita coisa. [...] O nome é como se

<sup>119</sup> Swami Aghorananda utilizou aqui de um neologismo didático. *Sutra* corresponde a um ensinamento codificado e condensado em poucas palavras, dentre as quais por vezes há alguma ausência de conectivos e tendo elas significados complexos e por vezes difusos; logo, a sua natureza codificada.

<sup>120</sup> Referia-se ao sufixo *Ananda*, o que literalmente foi traduzido por bem-aventurança e, tradicionalmente, mas não por regra, compõe os nomes iniciáticos no contexto da tradição de *Sannyasa*.

fosse um *Mantra* da sua personalidade profunda. Não de sua personalidade primeira. Sua personalidade primeira é seu nome social, seu nome familiar, a personalidade que leva a gente no dia a dia. O nome espiritual não. É outra personalidade que você vai gradativamente eclodindo, até que você descobre realmente quem é você como um todo.

O processo de *Diksha* envolve a manipulação e cruzamento de certas informações pessoais e cosmológicas – a data, o local e o horário de nascimento e algumas composições astrológicas em observância ao calendário lunar. Esse processo de manipulação para então revelação do correto nome só se dá a partir de seres que são proficuos conhecedores da astrologia védica e versados no conjunto das escrituras tradicionais indianas – em especial os quatro *Vedas*.

O nome recebido é central na presença e existência em nosso contexto de relações. Na perspectiva iniciática da tradição de *Sannyasis*, o recebimento do nome representa uma morte, qual seja aquela da “personalidade primeira”, para que assim se intensifique a conexão, busca e eclosão de uma expressão mais íntima.

Se o nome é um *Mantra*, o é pois a sua repercussão – seja verbal ou mental – gera um efeito vibracional atuante sobre o psiquismo daquele que está sendo evocado, enfatizando portanto os aspectos de sua “personalidade profunda” em termos vibratório ou semântico.

Sob um outro olhar, o processo de nomeação em nosso contexto, a depender do ponto em questão na escala iniciática, remete-se a uma ênfase nos processos de individuação dos sujeitos, ao mesmo passo em que sugere uma implicação em uma trama coletiva da qual passa a fazer parte. Em distinção ligeira daquilo que propôs Mauss (1938/2015) em seu ensaio sobre a noção de pessoa, embora tenha usado logo acima o termo “individuação”, a lógica de *Sannyasis* escapa a noção do “eu”, no sentido que o passo a ser dado ao assumir tal trajetória – e aqui assenta a dialética – é justamente conquistar um apagamento da imagem que se construiu do “eu”. Ao mesmo tempo em que assim o faz, paradoxalmente esse processo de uma individuação não centrada no “eu” está também conectada a uma identificação comunitária mais alargada, como é o caso do último nome, em que designa a família de *Sannyasis* a que se passa a pertencer (por exemplo, Swami Satyananda *Saraswati*, Swami Yogananda *Giri*, Swami Abhedananda *Puri*, Swami Bharatikrishna *Tirtha*, etc.).

Nesse sentido, a pessoa se torna gradativamente aquilo que é recorrentemente chamada. A morte é, portanto, simbólica também no sentido que, ao receber o nome, não instantaneamente torna-se ele. É esse um processo lento e gradativo de autodescoberta a partir da revelação dada. E é precisamente esse o propósito e papel que cumpre, em um imediato primeiro momento, o(a) Guru; qual seja aquele de revelar, trazer à tona, expor a “personalidade

profunda” ao conhecimento do (a) aspirante de modo que possa esse (a) permitir que tal personalidade assuma a preponderância, se não a completude, de sua existência. Em outras palavras, o nome é uma espécie de alvo, no qual toda ação conecta-se ao propósito de atingi-lo.

A alternância entre o nome revelado pelo(a) Guru e aquele próprio de uma constituição social é um manejo cotidiano que requer certa habilidade no sentido das adequações e reafirmações identitárias.

Parto do exemplo do nome iniciático, entendendo esse como aspecto fundante de nossas constituições identitárias, para apontar a rede de relações que se estabelece em nosso contexto de práticas que são significativas de nossas presenças no mundo. Transitar, nesse sentido, entre mundos e experiências por vezes diacrônicas, apontam para um processo de negociação de sociabilidades e de um reconhecimento de si enquanto pertencente a esse próprio contexto de práticas agora mencionado.

Nesse sentido, referindo-me mais detidamente à experiência de ser um *Sannyasi* – seja esse um *Jigyasu* ou *Karma Sannasi* – em contexto como o nosso, nos aponta a um duplo cenário onde tanto se observa e se presta obediência às bases onde se assentam essa tradição (a relação *Guru*-discípulo; a abnegação dos frutos da ação; a compreensão da transitoriedade da vida; a irrestrita ação de se fazer cumprir o propósito do *Guru*), quanto assim o faz atento (a) aos contornos que essa assume na contemporaneidade.

Vejamos alguns exemplos.

Gayatri, cuja apresentação no eixo seguinte, é uma *Karma Sannyasi*, professora de *Yoga* formada por Swami Aghorananda e Gangadhara e uma das presenças mais atuantes na Casa do Guru desde sua fundação. É ela pedagoga, desenvolve um trabalho de aproximação de crianças e jovens com o estilo de vida *Yogi* e construiu, ao longo dos anos em que tem estado a movimentar a Casa do Guru, algumas vivências pelos *Ashrams* da Índia (Bihar School of Yoga e Rikhiapeeth), de modo que se reconhece, efetivamente, como *Sannyasi* e discípula dessa Escola.

Em uma conversa que tivemos na Casa do Guru em fevereiro de 2020, em que narrava para mim um processo de um autoestudo em que elementos de sua trajetória de *Sannyasi* eclodiam, dizia ela das primeiras percepções que o *Yoga* lhe instigava. Dizia assim:

Eu consigo ver como que eu comecei a conhecer a minha personalidade, como que eu comecei a perceber quais pontos de fortaleza e oportunidades de me melhorar iam sendo apresentados para mim nesse percurso dessa minha experiência. Eu comecei a me ver mais como mulher, me ver mais como mãe, ter mais consciência das minhas ações como educadora, como uma mãe. Então, é como se a minha trajetória de vida tivesse sido clareada. Coisas que às vezes eu agia, vamos dizer, no automático, ou

com nível de desconhecimento muito grande, eu comecei a ter mais clareza da importância da minha ação nesse planeta, da minha ação no meu trabalho, na minha família. Então, é como se surgisse a clareza de uma personalidade, que talvez, antes do *Yoga*, era meio que esquecida, meio que abonada, obscura, era uma personalidade que eu não entendia muito bem quem eu era. E o *Yoga* foi me trazendo isso à tona, a minha força, do que é que eu era capaz, os cuidados que eu deveria ter com o meu corpo, com os meus pensamentos, os cuidados que eu deveria ter para lidar com a vida social.

Nessa fala, Gayatri está a olhar para um período um tanto específico, que compreende os anos de 2006 a 2009. E esse marco temporal foi estabelecido nessa nossa conversa porque foi em 2006 precisamente que ela mesma fez o Curso de Formação e Aprofundamento em *Yoga* no Satyananda Yoga Center e, nos anos subsequentes – mais especificamente, no ano de 2007 e no ano de 2009 –, frequentou tanto o *Ashram* de Rikhiapeeth quando a Bihar School of Yoga, tendo visto Swami Satyananda em pessoa e recebido iniciação (*Diksha*) de Swami Niranjanananda. O seu percurso de reconhecimento de si enquanto pertencente a essa Escola e de compreensão enquanto *Sannyasi*, conforme ela narrava naquela conversa, germinava naquele período.

Nesse mesmo diálogo, quando a perguntei, fazendo um paralelo da experiência periódica nos *Ashrams* da Índia e a sua constância na Casa do Guru, qual seria então a sua percepção de *Karma Sannyasi* em solo e *Ashram* brasileiro, deu ela o nome a essa sensação/experiência de um “atestado de entrega”. Dizia ela:

*Karma Sannyasi*, se eu fosse tentar concretizar, seria eu assinar um atestado de entrega, entendeu? Como se eu tivesse um documento escrito de algumas possibilidades de estar entregando a um trabalho, de *Karma Yoga*, de *Seva*, de ver o outro, de se perceber, de crescer através do outro, através das suas ações. [...] é uma busca para te fazer pisar no chão e realmente assinar embaixo no que você diz que quer. Não é só dizer, é vivenciar o que você diz. Você quer crescer, realmente? Então vamos começar. Comece pela entrega de si mesmo, comece pela dedicação. Use as suas potencialidades em favor do seu crescimento através do outro, em favor do outro. Então, eu vejo o *Karma Sannyasi* assim, você falando e tendo que viver o que você falou. Não é uma fuga e não é uma mentira. Você diz que quer e você realmente age para aquilo ali se tornar uma verdade.

Essa sua fala teve ressonância com aquilo que o seu companheiro, Dhyantvijay, também havia me colocado em conversa que tivemos no mesmo dia do diálogo que então retrato. Antes de adentrar nesse diálogo, todavia, adianto ao leitor e à leitora que me encarrego de apresentar também Dhyantvijay mais detidamente no eixo seguinte. Por ora, destaco que é ele, assim como sua companheira Gayatri, das presenças mais efetivas e constantes na Casa do Guru, contribuindo e se expressando nesse espaço do exato dia de sua inauguração em diante. *Karma Sannyasi* igualmente, transita com a possível periodicidade entre os *Ashrams* da Índia.

No contexto em que evoco, Dhyantvijay narra a sua experiência embrionária com o *Yoga*, ainda no início dos anos 2000. Em sua narrativa, aponta como um marco a primeira viagem à Índia e aos *Ashrams* que fez junto à sua família no ano de 2009. Daquela experiência, apontava ter sido ela o marco central que lhe afirmou estar trilhando o caminho de sua certeza, relacionando esse marco à sua posterior iniciação em *Karma Sannyasi*. Vejamos a sua fala:

Eu sou uma pessoa meio desconfiada, meio pé atrás, eu custo a por o pé dentro, mas quando eu ponho, eu ponho de verdade, e o *Yoga* para mim, a filosofia, o sistema, o estilo de vida *Yogi* – eu sei que ainda tenho que aprender, vivenciar e fazer muita coisa – mas é uma coisa sobre a qual eu não tenho mais dúvida dentro de mim. E hoje, como *Karma Sannyasi*, todas as coisas que eu participo têm essa conotação. Então eu não vou mais para o meu trabalho simplesmente como um profissional, eu tenho uma missão ali de *Karma Sannyasi*; eu não vou para uma festa só para me divertir, beber, comer e dançar, eu vou com uma missão de *Karma Sannyasi*. Quando eu percebo, já estou ajudando a servir, já estou separando reciclados. As coisas vão acontecendo. O que eu acho bacana, Krishna, é que é algo natural, não é aquela coisa forçada, “eu tenho que fazer porque eu sou *Karma Sannyasi*”. Não, as coisas vão fluindo e atualmente uma das coisas que eu tenho percebido muito também é que um *Karma Sannyasi* não para. A nossa opção, o nosso estilo de vida, ele é cotidiano, constante e sistemático na nossa vida; então, quando você acha que vai sentar e descansar algo acontece para te mobilizar com a sua energia para uma coisa ou situação que te requer.

A fala de Dhyantvijay nos é importante pois ela destaca, sublinha e coaduna e, principalmente, materializa o argumento que lancei em páginas pregressas, qual seja, aquele de uma negociação identitária entre a ortodoxia da tradição de *Sannyasa* e os preceitos modernos que regem e orientam tal prática (vimos uma breve discussão sobre esse específico assunto em nosso segundo capítulo, no eixo *Sannyasa*). Se bem tenho aprendido com as convivências com esses *Sannyasis* e tendo então estudado as suas falas, alguns dos aspectos centrais na salvaguarda dessa tradição se dá tanto em uma perspectiva de preservação e perpetuação à linhagem pertencida (guiada e orientada pela figura e presença – encarnada ou não – do(a) *Guru*), enunciando, portanto, a dimensão da renúncia, quanto um constante movimento de se colocar a serviço do outro.

Ora, nos parágrafos pregressos trago falas e diálogos de dois *Sannyasis* que partilham trajetórias conjuntas na vida e no caminho do *Yoga*. Logo, embora cada qual guarde suas subjetividades e individualidades, é natural que possa o leitor e a leitora desconfiarem das ressonâncias destacadas. Afinal, é natural que partilhem também certos conjuntos de valores que lhes preservem permanecerem sobre o trilho que escolheram percorrer.

Se assim possa ser, convido, ao mesmo tempo que para findar esse eixo também deixar pistas ao eixo seguinte, um outro *Karma Sannyasi* da Casa do Guru para ilustrar o conjunto de

elementos que estamos, ligeiramente despretensiosos das amarras conceituais-teóricas, lançando mão.

Atmamitram foi iniciado em *Karma Sannyasi* em 2018, quando estive na Bihar School of Yoga em decorrência de um simpósio organizado por esse *Ashram*. Embora um homem adulto, pai de uma menina com os seus cinco anos de idade, é o mais recente *Karma Sannyasi* do nosso grupo. Se antes era ele presença igualmente marcante na Casa do Guru, daquela data em diante intensificou o seu processo, passando a frequentar o nosso *Ashram* com maior intensidade.

Em fevereiro de 2020, quando estávamos em um grupo de *Sannyasis* mais restrito para uma obra que executávamos na Casa do Guru, conversávamos também em caráter de entrevista. A pergunta inicial que havia lhe feito foi mesmo para narrar livremente o seu percurso no *Yoga* – não necessariamente no contexto em que pertencemos –, destacando aquilo que gostaria de chamar a atenção.

Em sua longa fala, destacou como um marco a vinda da Swami Satsangi ao Brasil e a então inauguração da Casa do Guru em 2011. Passado esse marco, Atmamitram – que em 2011 recebeu a iniciação em *Mantra Diksha* – retornara à Índia duas vezes mais: em 2012/2013, quando recebeu a iniciação em *Jigyasu Sannyasi*, e em 2018, iniciado em *Karma Sannyasi*. Aproveitei os marcos que ele mesmo havia me colocado para tentarmos aprofundar um pouco na experiência de viver uma relação mais radical de vida de *Ashram*.

Em sua fala, Atmamitram descreveu o que seriam essas três “ondas” e como elas impactaram sua vida. Associando cada processo iniciático a uma das ondas, remetia a um gradativo processo de autoafirmação nesse percurso, de apropriação do que e do como poderia agir para fortalecer nossas instituições, sublinando, por fim, o caráter permanente e intransitório daquilo que Dhyanjay também destacou como “não ter mais dúvida”. Ao fazer esse destaque, Atmamitram remete às suas experiências nos *Ashrams* da Índia – e aqui residem as pistas para avançarmos ao próximo eixo deste capítulo – para dizer de sua experiência com a Casa do Guru. Dizia ele:

[...] mas eu tenho esse sentimento, que não tem mais volta. Eu posso até falar que eu não quero mais, “eu não quero mais nada disso, vou parar com tudo isso”, mas eu sinto que é como se fosse uma engrenagem, que ela começou a funcionar, e que ela pode até diminuir o ritmo, ficar quase parando, mas eu sinto que ela não para mais, mesmo se eu quiser largar tudo. Sabe aquela coisa que fica incomodando? Dizendo: “olha, você já sabe que não é isso”, então é um pouco esse sentimento que eu tenho hoje. E só uma coisa que eu gostaria de dizer, que para mim é importante: que eu sinto que a Casa do Guru, vou pegar aqui especificamente, porque a gente está aqui falando sobre ela, eu sinto que ela é essa mesma força que tem lá no *Ashram*. Eu sinto que cada vez mais ela vai se constituindo nessa força, não só porque ela vai se constituindo

nessa força, mas porque também a relação que eu vou criando com ela é isso, entende? Que também ao mesmo tempo que as experiências que o espaço tem me oferecido me ajuda a conectar com aquela experiência lá do *Ashram*, ao mesmo tempo a minha relação, que eu me permito ter com a Casa do Guru, também vai fazendo ela ter uma força, uma energia mais próxima àquela lá do *Ashram*.

Das reflexões possíveis, seguimos o rastro que nos deixou Atmamitram para explorarmos uma experiência concreta onde podemos efetivamente estabelecer um cotidiano, rotina e ritmo coletivo de *Ashram* na Casa do Guru. No eixo seguinte (*Japa*), olhamos mais detidamente para uma inédita experiência que construímos no *Ashram* na transição do ano de 2019 para o ano de 2020, em que, em um grupo de vinte e quatro pessoas, partilhamos o território e a temporalidade ao longo de nove dias e oito noites.

Para tanto, convoco novamente a paciência do leitor e da leitora a estarem presentes, no sentido que retomo intencionalmente uma narrativa descritiva, destacando a sucessão concatenada de eventos para que, partindo dela, possamos visualizar a expressão de uma dada temporalidade ao mesmo tempo que imanente, também geradora e impulsionadora de outros ritmos que transcendem a espacialidade do *Ashram* e se perpetuam ao seu exterior.

#### 4.2 *Japa* (constante ritimicidade)

Tudo se adensa. Há um generalizado quadro de dispersão que empurra o mundo a um caótico cenário onde o tempo parece passar cada vez mais acelerado. Os dias não mais têm as horas que pensávamos ter e é como se, em algum momento, a medida de um dia passasse a ser a medida de um inteiro ano.

Foi assim que Swami Aghorananda elucidou, em síntese, a experiência apoteótica de *Kali Yuga* – a era das dissoluções e destruições.<sup>121</sup> Sua fala estava contextualizada em um retiro realizado na transição de dezembro de 2019 para janeiro de 2020. Mais precisamente, entre os dias vinte e sete de dezembro e o dia cinco de janeiro. Em um período de nove dias tal qual o proposto nesse retiro, uma experiência rítmica tanto foi gerada como sustentada e cotidianamente vivida.

Nossa propulsão para então avançarmos neste capítulo é de olharmos agora para essa inédita vivência em nossa história de *Ashram*. Para esse encontro demos o nome de “Experiências de Vida de *Ashram*”, evocando com ele incitar as pessoas sobre as bases e contornos daquilo que significa e representa viver esse processo e quais são os conjuntos de

---

<sup>121</sup> Exploro melhor essa noção no sexto capítulo.

princípios e valores que, embebidos dela, possam provocar as pessoas a tensionarem sua ética e remodelarem suas cotidianidades. A reflexão que suscitaremos a partir deste capítulo está baseada na questão de como a Casa do Guru, preservando sua própria temporalidade, gera, ela mesma, variações dessa, preservando aspectos centrais de sua coerência e potencializando essa experiência rítmica.

Pois para essa experiência estivemos todos nós em um grupo de precisamente vinte e cinco pessoas. Dessas vinte e cinco, a sua totalidade conviveu por cinco dias, remanescendo um grupo de quatorze para a completude da experiência de nove dias. Dentre também esses vinte e cinco presentes, já contabilizando Swami Aghorananda,<sup>122</sup> sete eram os *Sannyasis* – entre aqueles iniciados em *Jigyasu Sannyasi* e em *Karma Sannyasi*. Excetuando uma pessoa apenas dentre essas sete, seis, vale sublinhar, compõem um coletivo que convencionamos chamar do “grupo de Vespasiano”. Explicitando a obviedade do nome, vêm todos dessa cidade. Permitam-me apresentá-los.

Dhyanvijay e Gayatri, já me antecipei no eixo progresso, são um casal, vivendo a dezena dos cinquenta anos. Ele, *Karma Sannyasi*, psicólogo e professor, atua em parceria com o poder público acolhendo em sua clínica as crianças que as escolas do município têm profunda dificuldade em manter em ordem. Gayatri, também *Karma Sannyasi*, é pedagoga e desenvolve um trabalho de *Yoga* com crianças e professores da escola em que trabalha. Têm eles, dois filhos: Ramaroopa, o primogênito – *Karma Sannyasi* e hoje morando nos Estados Unidos; Krishnarooopa – *Jigyasu Sannyasi*, jovem rapaz de dezessete anos que está a completar o ensino médio e esteve conosco pelos cinco primeiros dias. Essa família está também imersa nas dinâmicas da Casa do Guru, do Satyananda Yoga Center, e procuram, com a possível frequência, estar também nos *Ashrams* da Índia. Krishnarooopa e Ramaroopa acompanham os pais desde novos nas visitas a Rikhiapeeth e à Bihar School, tendo, no ano de 2015, inclusive, visitado os *Ashrams* sozinhos, sem acompanhamento de seus pais ou qualquer adulto.

Atmamitram, já também apresentado em páginas progressas, e Vidya são também um casal, atravessando a faixa dos quarenta anos. Ele, *Karma Sannyasi*, trabalha na secretaria de educação de Belo Horizonte, sendo pedagogo de formação; ela, *Jigyasu Sannyasi*, pedagoga, atua como professora nos anos iniciais do ensino fundamental. Ambos têm uma filha de quatro anos, Anna Shakti (iniciada em *Mantra Diksha*) – que, por sinal, também participou do retiro nos cinco primeiros dias. Essas duas famílias têm uma boa e próxima relação que precede a

---

<sup>122</sup> Gangadhara não esteve presente nesses dias pois estava em seu anual período na Bihar School of Yoga.

história com o *Yoga*. Atmamitram, por exemplo, foi aluno de Dhyanjay em sua época de escola. A pequena Anna Shakti é apadrinhada por Dhyanjay e Gayatri.

Completando o grupo está Sadhana – *Jigyasu Sannyasi*, pedagoga aposentada. Cultiva uma boa relação com os pares *Sannyasis* de Vespasiano e tem como habilidade marcante e característica o trato com a decoração dos eventos, o manejo artesanal de folhas e flores com fins estéticos e a criação de cenários e ambiências a partir da matéria que temos na Casa do Guru.

Esse grupo é um núcleo importante de nossas atuações. Estão presentes em todos os encontros e mesmo em momentos para além dos formais retiros e seminários. Como há de se ter notado, sendo todos atuantes na área educacional, a interface *Yoga-Educação* é um impulso importante em suas trajetórias, de modo que coordenam juntos um projeto voluntário semanal, organizam encontros e atividades periodicamente e promovem anuais encontros que congregam diferentes atores da rede de educação de Vespasiano – sempre mobilizando o *Yoga* como eixo condutor.

As outras dezenove pessoas com as quais estabelecemos convivência chegaram de aproximações distintas com a Casa do Guru e com o *Yoga*. Das pessoas que vinham de fora da circunscrição de Belo Horizonte e região metropolitana, começo por Nidhi, iniciada em *Mantra Diksha*, moradora de Governador Valadares e presença constante nas nossas atividades. É ela mulher também dotada de singular habilidade com trabalhos manuais e decorativos – marcadamente a costura, o artesanato e os arranjos com folhas e flores. Vindo da cidade de Barbacena, chegava Tatwaroopa, *Jigyasu Sannyasi* e decana da turma. Professora de matemática aposentada, formada pelo Satyananda Yoga Center, atua hoje como professora de *Yoga* em sua cidade.

Havia ainda um casal de Nova Serrana, em que a mulher tinha uma aproximação enquanto praticante de *Yoga* e o seu companheiro se via como um novato naquele ambiente, embora dissesse também que estava começando a conhecer a prática já havia alguns meses. Um outro casal vinha de Curitiba. Trocando a relação de gênero e aproximação com o nosso universo, agora era ele quem tinha um histórico de vivências com o *Yoga* – tendo feito o curso de formação de professores com Swami Aghorananda e com Gangadhara no Rio de Janeiro nesse mesmo ano –, e ela era quem ocupava a posição de novata, embora também, importante sublinhar, transitasse pelo universo alternativo tangente. Completando o ciclo daqueles(as) que viriam de outros estados, havia uma última mulher, em seus trinta anos, vinda de Florianópolis, sendo praticante de *Yoga* lá mesmo em sua cidade e tendo sido orientada a participar do retiro

por sua professora que, por sinal, foi também formada por Swami Aghorananda e Gangadhara anos atrás.

Até então, o amigo leitor e a amiga leitora se depararam com quatorze dentre as vinte e cinco pessoas envolvidas nesse processo: Swami Aghorananda, este quem escreve, os seis *Sannyasis* pertencentes ao “grupo de Vespasiano” e as seis pessoas provenientes de outras cidades e regiões do estado e do país. Nos faltam ainda onze para completarmos o grupo.

Dentre essas, uma única mulher era mesmo de Belo Horizonte e não estabelecia relações presentes (ou como aluna ou participante constante nos cursos, retiros e atividades) com o Satyananda Yoga Center nem com a Casa do Guru, sendo ela uma conhecida antiga de Swami Aghorananda e de Gangadhara.

As outras têm uma relação de continuidade e organicidade principalmente com o Satyananda Yoga Center, sendo, se não alunos e alunas da Escola, ao menos presenças constantes em nossas atividades. Dentre todas essas, desfaço por completo o véu da anonimidade apenas de Diksha, que não é, na realidade, aluna, mas aquela encarregada das questões administrativas da nossa Escola (a lida com os e-mails e mídias sociais, os atendimentos aos alunos, a relação com os fornecedores dos produtos que comercializamos e um sem-número de outros encargos que atravessam a nossa secretaria). Fato não desimportante, Diksha é também irmã de Gangadhara.

As nove últimas pessoas restantes eram alunos(as) da Escola, sendo também presenças constantes e variando suas idades entre a faixa dos vinte e dos cinquenta anos, com ocupações tão amplas quanto professores – da educação básica e do magistério superior –, médica, enfermeira, estudante e comerciante.

Veja adiante uma síntese esquemática desse cenário de participação:

**Quadro 2** - Grupo participante do retiro “Experiência de Vida de *Ashram*” pelos cinco primeiros dias

<b>Relação com o Satyananda Yoga Center e com a Casa do Guru</b>	<b>Pessoa</b>	<b>Gênero e faixa-etária</b>	<b>De onde vem?</b>
Coordenação	Swami Aghorananda Saraswati	Masc., 50-60	Residente
<i>Sannyasis</i>	Dyanvijay	Masc., 50-60	Vespasiano
	Gayatri	Fem., 50-60	Vespasiano
	Krishnaroop	Mas., 15-20	Vespasiano
	Atmamitram	Masc., 40-50	Vespasiano
	Vidya	Fem., 40-50	Vespasiano
	Sadhana	Fem., 50-60	Vespasiano
	Tatwaroop	Fem., 60-65	Barbacena
Iniciados em <i>Mantra Diksha</i>	Diksha	Fem., 50-60	Belo Horizonte
	Nidhi	Fem., 40-50	Governador Valadares
	Krishna	Masc., 20-30	Residente
	Anna Shakti	Fem., 0-5	Vespasiano
Alunos(as) do Satyananda Yoga Center	Ca.	Fem., 40-50	Belo Horizonte
	Car.	Masc., 40-50	Belo Horizonte
	M.L.	Fem., 30-40	Belo Horizonte
	Gu.	Masc., 20-30	Belo Horizonte
	Ju.	Fem., 40-50	Belo Horizonte
	Fe.	Fem., 40-50	Belo Horizonte
	An.	Fem., 40-50	Lagoa Santa
Alunos(as) de professores(as) formados por Sw. Aghorananda e Gangadhara e que estão situados(as) em outras regiões do Brasil	Ru.	Masc., 20-30	Curitiba
	Lu.	Fem., 20-30	Curitiba
	Ju.	Masc., 30-40	Nova Serrana
	Luc.	Fem., 30-40	Nova Serrana
	Mi.	Fem., 30-40	Florianópolis
Sem relação formal presente	Li.	Fem., 50-60	Belo Horizonte

Fonte: Elaborado pelo autor.

Tendo completado agora o grupo, resgato com o leitor e com a leitora uma enunciação que fiz no capítulo pregresso quando, logo no primeiro parágrafo do eixo *Nityam*, dizia que nossos cotidianos se repetem, seja se uma única pessoa habita o *Ashram*, seja se cinquenta estão em convivência. As diferenças guardadas se localizam em pequenos ajustes que, quando em ritmos de específicos programas – em contexto, por exemplo, em que recebemos algum(a) Swami da Bihar School of Yoga – precisamos fazê-los a fim de maximizar a própria dinâmica do programa quanto potencializá-lo. Nesse sentido, a ideia de uma imanência rítmica à vida de *Ashram* é o que lhe garante pulsação e que assegura sua contínua existência e perpetuação.

O leitor e a leitora hão de recordar também, agora em referência ao capítulo segundo, que sucinta e brevemente mencionei a tríade hindu *Brahman* (criador), *Vishnu* (preservador) e *Shiva* (destruidor/desconstrutor). O fiz precisamente no eixo *Yoga Darshan*, quando expunha, baseado no *Samkhya*, o trajeto de expressão da matéria, dos planos de experiência mais sutis aos mais palpáveis. Deixo apenas como uma provocação que essa tríade se manifesta cotidianamente no contexto da Casa do Guru e de seus *Karmas*, como arquétipos e expressões das qualidades das ações que aqui decorrem.

Pois então retomemos nossa experiência de convivência. Como era mesmo uma iniciativa piloto, de caráter ainda a aprendermos a lida prolongada com o manejo dos recursos alimentares, da água, da garantia do mínimo conforto nos dormitórios, de equilíbrio das energias que cada um de nós precisava oferecer para garantir a fluidez daquela experiência, tínhamos um fio condutor de concatenações de horários que possibilitariam que entrássemos, coletivamente, nessa vibração.

O programa, como necessariamente precisava ter sido feito, foi elaborado por Swami Aghorananda. Ele, o programa, apontava para o início dos dias com a vocalização dos três *Mantras* de base às seis da manhã<sup>123</sup> em nosso salão de práticas; esse primeiro momento logo deságua na prática de uma aula clássica de *Yoga* conforme nosso sistema.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> A vocalização de três específicos *Mantras* todas as manhãs, como a primeiríssima atividade do dia, é um *Sadhana* da Bihar School of Yoga espargida pelos *Ashrams* por ela animados. O primeiro deles – o *Maha Mrityunjaya Mantra* – vocaliza-se por onze vezes, levando a consciência a *Manipura Chakra* (região umbilical) e evocando um propósito de saúde, cura e proteção. O segundo desses *Mantras* – *Gayatri Mantra* – também se vocaliza por onze vezes, com a consciência agora focada no *Kshetram* (ponto correspondente) de *Ajna Chakra* (espaço entre as sobrancelhas) e evocando um propósito de discernimento, lucidez e sabedoria. O terceiro e último desses *Mantras* consiste na vocalização dos 32 nomes de *Durga*, realizado por três vezes. O propósito que agora é evocado é aquele de romper com os obstáculos com que nos deparamos, criando também uma disposição interna de força e determinação.

<sup>124</sup> A aula se inicia com a prática de *Asanas*, cumprindo o propósito de começar a dinamizar e preparar o corpo (*Annamaya Kosha* e *Manomaya Kosha*) para algumas interações mais sutis. É seguida a prática de *Asanas* por alguns elementos de *Prana Nigraha*, por meio dos quais se começa a estabelecer uma interação, a partir de técnicas respiratórias – a princípio, com a circulação de *Prana* pelo corpo (*Pranamaya Kosha*). Desse segundo aspecto (*Anga*), avançamos para a dimensão do *Pratyahara*, como são nomeadas as técnicas que começam a desconectar

Concluso esse primeiro momento, precisamente às sete e trinta, guardávamos um intervalo de trinta minutos para o café da manhã. Ficava esse tempo como uma possibilidade seja de contribuir à conclusão do preparo da refeição ou mesmo de fazer qualquer ajuste nos dormitórios ou, ainda, simplesmente se banhar com os raios de sol da manhã – como era usualmente feito. Aqui, é importante que se sublinhe que nesse instante guardávamos o silêncio (*Mouna*). Como prática disciplinar,<sup>125</sup> também guardávamos a expressão da fala e qualquer forma de comunicação a partir de logo após o jantar e uma breve reunião de orientação ou *Satsanga* durante a noite. Em outras palavras, o silêncio imperava entre o horário do recolhimento – vinte e uma horas – e o término do café da manhã do dia seguinte – oito e trinta.

Concluso o café, seguíamos logo para a prática de *Karma Yoga*. Ali, Swami Aghorananda nos distribuía em grupo distintos, estando cada qual responsabilizado por cuidar de uma determinada parte da Casa do Guru. Em geral, pode-se dizer, tratava-se de atividades de limpeza, manutenção das áreas externas (rastelar, arrancar capim) e internas e preparo do almoço. Assim ficávamos até, precisamente, as onze horas.

O horário agora nomeado seria dedicado a um suco ou chá, uma pausa confraternizada antes de voltarmos, às onze e trinta, para o salão e adentrarmos no contexto de uma prática de *Prana Nigraha* e meditação. Pois, como algo que emergiu do imponderável do nosso contexto, tornou parte da nossa convivência dedicar esse momento a nos deleitar com as mangas que colhíamos do pé. Fato é que nossa portentosa mangueira, depois de dois anos em estado de hibernação, desperta em potente abundância. A vasta quantidade de mangas colhidas, portanto, alimentava-nos, todos os dias, nesse intervalo, de modo que se tornou também um momento de assimilação coletiva dos processos que atravessávamos ou, caso queira, um espaço de espontânea conversa.

Esse momento era interrompido para que retornássemos ao salão para a já nomeada prática com Swami Aghorananda. Muito distinta da interação que tivemos com a dinâmica de *Karma Yoga*, no sentido de nos extroverter, conversar, movimentar o corpo das maneiras mais distintas e senti-lo sendo exigido em diferentes escalas, era agora momento de fazermos o movimento contrário. As técnicas de *Prana Nigraha* (exercícios respiratórios) e, no contexto trabalhado, também de *Pratyahara* (abstração dos sentidos), nos impulsionam a uma jornada interior, de introspecção e reserva. Nesse sentido, o estado em que saíamos do salão ao meio

---

os *Jnanendriyas* (órgãos do sentido: olhos, ouvidos, nariz, boca e pele) de modo a promover um estado propício à meditação propriamente dita. É justamente esse último passo (*Dharana* – técnicas de concentração e foco de mente) aquele que finda essa que denominamos de uma aula clássica de *Yoga*.

<sup>125</sup> Remeter, novamente, ao segundo capítulo, especificamente em sua primeira parte (*Yoga*) e segundo eixo (*Yoga Darshan*).

dia e meio para nos dirigirmos à cozinha/refeitório para o almoço era aquele de uma espontânea relação com o silêncio e percepção afinada dos gostos e aromas evocados naquele instante.

O almoço usualmente finalizava à uma e quinze, sendo agora o maior intervalo do dia, até as três. No instante de conclusão do almoço, permanecia por alguns minutos mais o grupo responsável por lavar as louças, juntando-se aos demais em seu tempo livre logo concluída a tarefa. As pessoas aproveitavam desse momento para tirar um breve cochilo, tomar um banho, ler ou se engajar com quaisquer que fossem as atividades de cunho pessoal. Vale sublinhar, nos nove dias que aqui referimos, houve duas ocasiões apenas em que duas das pessoas presentes se impulsionaram a sair das premissas da Casa do Guru para conseguirem sinal telefônico e contactarem seus familiares. A interação com a tecnologia e com as redes, nesse contexto, não foi uma dificuldade na permanência no *Ashram* – do contrário, aparecia por vezes, nas conversas, como um atributo um tanto quanto positivo da experiência.

Precisamente às três, retornávamos para o salão de práticas. Agora, para a experiência do *Yoga Nidra*,<sup>126</sup> como sendo essa também uma marca da Bihar School of Yoga. Essa técnica está também inserida no contexto de *Pratyahara* (recolhimento dos sentidos), tendo sido extraída dos *Tantras Shastras*. A partir de seu mergulho na ancestralidade dos *Tantras*, o que fez Swami Satyananda, já nos primeiros passos da Bihar School of Yoga, foi adaptar o sistema do *Angar Nyasa*<sup>127</sup> para todos e todas que não eram versados nessas escrituras e que, por óbvio, também não tinham as chaves necessárias para decodificá-las.

Às três e trinta concluía-se o *Yoga Nidra* e, assim como a sequência de práticas no começo do dia (*Mantra Sadhana* e aula clássica de *Yoga*), desaguava ela em uma outra experiência, a saber, assistirmos juntos às falas de Swami Satsangi no seminário “*Yoga, Tantra e Espiritualidade*”, conduzido em Ouro Preto em 2011 e que culminaria – já tendo eu evocado tal fato no prelúdio deste trabalho – com a inauguração da Casa do Guru. Penso ser de acentuada pertinência, nesse instante, sublinhar não ser essa dinâmica de assistir ao DVD em que se materializou esse registro como que um passatempo ao já intenso dia. Antes, representa essa interação o terceiro passo de *Bhakti Yoga*, chamado de *Smarana*. Remetendo ao capítulo segundo, na primeira sessão (*Yoga*) em seu terceiro eixo (*Yoga Chakra*), apenas o nomeei, não tendo o explicado apropriadamente. O faço agora. *Smarana* significa rememorar ou, nesse

---

<sup>126</sup> Para uma interação mais elaborada com essa técnica, sugiro a leitura de duas obras: *Yoga Nidra*, de Swami Satyananda Saraswati (2013), e *Yoga Nidra: o sono consciente*, de Gangadhara Saraswati (2014). Ambas se encontram referenciadas ao fim deste trabalho.

<sup>127</sup> Sem adentrar na complexidade do mérito filosófico da prática, consiste essa técnica em fazer uma espécie de varredura mental pelo corpo, vocalizando um *Mantra* específico para cada parte para onde a consciência é direcionada.

contexto, conectar-se positivamente com a veracidade. Nesse sentido, nos associar novamente com a complexa ambiência criada para recebermos a *Guru* em questão, suas falas e interações conosco durante aquele programa, é uma forma de alimentarmos e cultivarmos o que de mais positivo carregamos dentro de cada um de nós. Simplificando e objetivando o que então argumento, estávamos ali em *Sadhana*; mais especificamente, em *Sadhana* de *Bhakti Yoga*.

Ficávamos com essa experiência até às dezesseis horas e trinta, quando novamente nos dirigíamos para a cozinha/refeitório para momento similar ao que tínhamos com a manga pela manhã. Se o encontro da manhã antes era emanado pela fruta e as descontraídas conversas, preservávamos o segundo aspecto e substituíamos a manga por um café, um chá e algum doce. Esse momento tanto se estendia como se dissolvia espontaneamente, de modo que nosso próximo compromisso era mesmo somente às dezoito horas, novamente no salão de práticas.

Nesse preciso momento, retomávamos para a prática de um determinado canto, um tanto contextualizado nesse programa em si. O canto que aqui faço referência é o *Hanuman Chalisa*,<sup>128</sup> de modo que sustentamos a sua prática cotidiana<sup>129</sup> até o primeiro de janeiro, quando então, após termos aberto a Casa do Guru durante a manhã para outras pessoas que quisessem compartilhar conosco de alguns ritos e práticas que marcavam nossa entrada no ano, onze pessoas finalizavam ali sua experiência e todo o nosso programa também se reinventava.

Findada essa vocalização, nos dirigíamos novamente para a cozinha/refeitório, onde a janta era servida às dezenove horas, quando, em geral, partilhávamos – como em nossas rotinas de residentes da Casa do Guru – de um lanche mais leve (um caldo acompanhado de torradas; bolinhos de arroz servido com chá, etc.). Findado o jantar, com a exceção de alguns dias em que voltamos para o salão para a prática de *Kirtans* ou para *Satsangas* com Swami Aghorananda, já nos recolhíamos, tendo todas as luzes do *Ashram* apagadas e o portão fechado às vinte e uma horas e quinze minutos. *Mouna* imperava até o término do café do dia seguinte. E assim repetíamos. Um dia após o outro.

Quando deixo indicativos de um contexto de repetições, importante se faz destacarmos não tratar de uma rotina enclausurada em si mesma, como que petrificada em sua proposta primeira. Antes, os processos de tanto estabelecer uma obediência coletiva e diária ao fluxo da vida de *Ashram* quanto de preservar os elementos centrais dessa rotina nos possibilita visualizar e propor emergências que eclodem dos nossos próprios contextos de interação que, por sinal,

---

<sup>128</sup> Veja a nota de rodapé 95.

<sup>129</sup> Entoávamos esse canto diariamente, em espírito de treinamento rítmico, melódico e, por que não, também de resistência corporal, já que essas repetidas vocalizações se estendiam por aproximadamente quarenta minutos, por cinco vezes consecutivas e nos preparando para o primeiro dia do ano, em que o vocalizaríamos então por nove vezes.

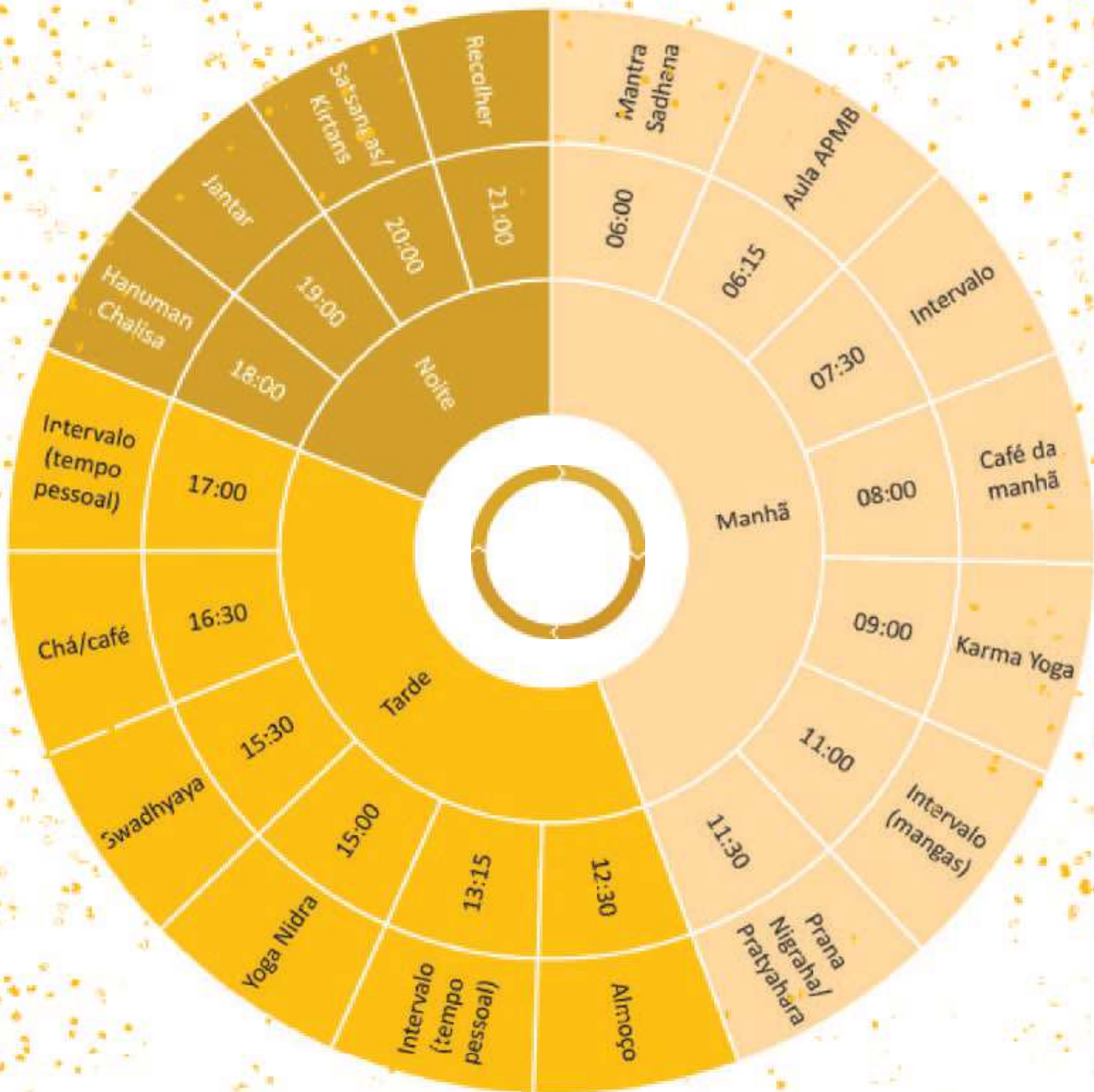
só mesmo foram possíveis de serem fígados uma vez estabelecido o fluxo. Em outras palavras, o fluxo rítmico é condição imprescindível para que possamos visualizar trabalhos, ajustes e adaptações às próprias rotinas que em si são potencializadoras tanto das nossas individualidades quanto da Casa do Guru.

É nesse sentido que nomeamos este capítulo de *Sadhana*, remetendo mesmo ao seu sentido clássico de uma prática disciplinar, repetida *ad aeternum*, na qual não se vislumbra um fim, mas cotidianos novos começos. Tal *Sadhana* é próprio da Casa do Guru e apenas sustentado, amparado e perpetuado por quem nela reside e por aquelas pessoas que mantêm esse espaço de alguma maneira. Convido-lhes agora a visualizarmos como essa coletividade sustentou essa rotina, colocando ênfase agora nas simultâneas ações que eram cotidianamente realizadas para manter a Casa do Guru em constante pulsação.

Antes de avançarmos, todavia, sugiro ao leitor e à leitora visualizarem, adiante, com maior clareza, a imagem temporal-estruturante dessa descrição da experiência de “Vida de *Ashram*”.

## A rotina da vida de Ashram em sua organização temporal

27 dezembro de 2019 à 5 de janeiro de 2020



Fonte: Elaborado pelo autor.

No exato primeiro dia do ano de 2020, no curso de nosso processo dos nove dias, passávamos por uma transição interna. Esse dia – seguindo o calendário greogoriano – é aquele em que afirmamos também um rito em consonância com um movimento global de aspirações

de paz. Nesse sentido, já prenunciado nesse texto, abrimos a Casa do Guru àquelas pessoas que não estavam nesse processo de convivência conosco para uma manhã de práticas de *Prana Nigraha* (exercícios respiratórios), participação no rito do *Havan* e o culminar dessa experiência, a vocalização do *Hanuman Chalisa* por nove vezes. Nesse contexto, nos tornamos todos e todas, as vinte e cinco pessoas que já há cinco dias se estabeleceram em comum rotina, anfitriões de quem estava por vir. Não só receberíamos convidados (as), como, das vinte e cinco pessoas, onze partiriam logo após o almoço junto ao grupo visitante, concluindo seus pessoais processos no contexto do retiro.

Ainda nesse dia, agora estando nossa rotina em caráter de readaptação, concluímos o encontro por volta das duas horas da tarde, retirando-nos pelo resto dela a descansarmos e conversarmos. No entardecer, reunimos novamente, em gesto espontâneo e atraídos pelas bacias de manga que alguém havia levado ao gramado em frente à recepção, também em gesto de confraternização mediada por essa fruta e pela nossa escuta e atenção ao nos colocar em presença de Swami Aghorananda e suas histórias da Índia, dos *Ashrams* e dos *Gurus*.

Entrecortando a si mesmo por algumas vezes no momento, Swami Aghorananda deixava pistas de que os dias que se sucederiam seriam agora diferentes; afinal, estávamos em um grupo menor e disposto a seguir o dia-a-dia de trabalhos e *Sadhana*. Passemos então a esta, ao mesmo tempo que continuada, também nova experiência.

Entre os remanescentes, estavam o “grupo de Vespasiano” (Dhyanyijay, Gayatri, Atmamitram e Sadhana, excetuando-se então Vidya, Annashakti e Krishnaroop), Nidhi, dois alunos (Ca. e Gu.) e duas alunas (An. e M.L.) do Satyananda Yoga Center, o casal proveniente de Curitiba (Ru. e Lu.), a conterrânea sulina de Florianópolis (Mi.) e, por óbvio, este autor e Swami Aghorananda. Somos os quatorze que agora compõem esta narrativa.

Vejamos, novamente, em uma síntese esquemática o grupo agora remanescente para a experiência dos nove dias de retiro:

**Quadro 3** - Grupo participante do retiro “Experiência de Vida de *Ashram*” pelos nove dias

<b>Relação com o Satyananda Yoga Center e com a Casa do Guru</b>	<b>Pessoa</b>	<b>Gênero e faixa-etária</b>	<b>De onde vem?</b>
Coordenação	Swami Aghorananda Saraswati	Masc., 50-60	Residente
<i>Sannyasis</i>	Dhyanjijay	Masc., 50-60	Vespasiano
	Gayatri	Fem., 50-60	Vespasiano
	Atmamitram	Masc., 40-50	Vespasiano
	Sadhana	Fem., 60-65	Vespasiano
Iniciados em <i>Mantra Diksha</i>	Nidhi	Fem., 40-50	Governador Valadares
	Krishna	Masc., 20-30	Residente
Alunos(as) do Satyananda Yoga Center	M.L.	Fem., 30-40	Belo Horizonte
	Gu.	Masc., 20-30	Belo Horizonte
	Car.	Masc., 40-50	Belo Horizonte
	An.	Fem., 40-50	Lagoa Santa
Alunos(as) de professores(as) formados por Sw. Aghorananda e Gangadhara e que estão situados(as) em outras regiões do Brasil	Ru.	Masc., 20-30	Curitiba
	Lu.	Fem., 20-30	Curitiba
	Mi.	Fem., 30-40	Florianópolis

Fonte: Elaborado pelo autor.

Enquanto organização estrutural, responsabilidades articuladas favoreciam uma concretização daquela rotina. Por exemplo, um sistema diário rotacional entre os responsáveis por cada principal atividade era orientado por Swami Aghorananda. Na perspectiva ritualística (*Pooja*) e de cuidado com as manifestações sutis do *Ashram*, tínhamos seis responsáveis fixos pelos quatro últimos dias que tínhamos à frente. Dhyanjijay foi encarregado de realizar os *Poojas* no *Guru Kutir* às seis e às dezoito horas; Gayatri, responsável por cuidar da imagem de Nossa Senhora Aparecida, também ofertando flor e incenso; Sadhana foi a responsável por, no princípio do dia, antes das práticas no salão se iniciarem às seis, realizar o *Pooja* nas imagens dos *Gurus* presentes no salão, dependuradas na parede, em forma de pôster, acima da mesa dedicada a *Shiva*; An. foi responsabilizada pelo *Pooja* do Ganesha; M.L., responsável por oferecer diariamente flores ao *Bhu Samadhi* (sepulcro) da nossa gata Maya e, finalizando esse

agrupamento de deveres, Gu. foi o responsável por também oferecer flores aos pés dos *Gurus*, localizados logo na entrada da Casa do Guru.

Nas noites, durante a janta, preservando os responsáveis pelas ações tratadas no parágrafo pregresso, mas ainda assim os direcionando aos trabalhos a serem efetivados durante o dia seguinte, primeiro Swami Aghorananda estabelecia qual seria o trio responsável por comandar a cozinha no curso desse próximo dia. Tratando aqui, na temporalidade desse registro, da noite do dia primeiro de janeiro, se estabeleceu que Atmamitram, Car. e M.L. estariam responsáveis por toda a logística gastronômica – do preparo do alimento, passando pelo servir e concluindo com a arrumação da cozinha. Swami Aghorananda ainda estipulou, seguindo os passos de organização prática do dia, que Niddhi seria responsável pelos *Mantras* da manhã e ele mesmo, Swami Aghorananda, seria o responsável pela prática da aula clássica logo em seguida. Quanto ao *Yoga Nidra*, a ser realizado ainda durante a tarde, Gayatri foi colocada como a responsável por tal. Permanecia também o próprio Swami Aghorananda responsável por conduzir as práticas de *Prana Nigraha/Pratyahara* durante as manhãs e de orientar os trabalhos de *Swadhyaya* (autoestudo) logo após a prática de *Yoga Nidra*.

Nossa primeira atividade coletiva iniciava-se às seis da manhã. Assim sendo, às cinco e trinta da manhã já havia movimento pelo *Ashram*. Nesse contexto, o portão de entrada precisava ser aberto e Muni e Bhairavi mantidos na parte superior da Casa do Guru,<sup>130</sup> sem contato com a parte de baixo. Nas acomodações, já se ouvia os sons de pessoas se levantando; a atmosfera estava um tanto silenciosa, com sons apenas de pássaros também se despertando. A quem adentrasse pelo portão, possível seria ver os pés dos *Gurus*, vermelho e branco, já adornados com as flores postas por Gu. logo de sua entrada. O salão era aberto às cinco e trinta e cinco, janela por janela e a sua grande porta de entrada.

Às cinco e quarenta e cinco, Sadhana já realizava o *Pooja* nos *Gurus*; o *Pooja* no Ganesha era também efetivado nesse momento, de modo que quem por ele passasse se deparava com a coloração do arranjo de pequenas flores, a chama acesa e o aroma do incenso; da cozinha podia-se sentir a fragrância do aroma que *Gayatri* também logo ofertava à Senhora de Aparecida nesse instante; cinco minutos se passavam e escutávamos o som do sino tocando no *Guru Kutir* – ali, Dhyanjay realizava o *Pooja*, também acendendo a chama, o aromático incenso e depositando uma pequena flor; ao lado do *Guru Kutir*, uma pequena flor também já

---

<sup>130</sup> Os homens do retiro estavam acomodados em casa tangencial à Casa do Guru. Ainda como uma propriedade também do *Ashram*, fica ela a trinta metros do portão de entrada. A necessidade em deixar Muni e Bhairavi reservados na parte de cima da Casa do Guru é para diminuir qualquer risco de que estranhem o portão sendo aberto de forma recorrente para que as pessoas por ele adentrassem.



– nesse caso, na ausência de Gangadhara, somente Swami Aghorananda – e, logo em seguida, seguimos todos em fila. O trio responsável pela cozinha serve os alimentos, em igual proporção para todos. Todos tendo sido servidos, as eventuais repetições de porções dos alimentos são livres.

Vale lembrar, estávamos em *Mouna* até então, de modo que, focando única e exclusivamente na experiência do gesto e do ambiente, o processo de se alimentar se dava de forma mais rápida. Às oito e quinze todos já havíamos concluído nossa refeição, tendo já encaminhado a louça para o grupo responsável por lavá-la.<sup>131</sup>

A impressão é que aquela renovação do programa começava a ganhar dinamicidade. Agora já são oito e trinta e sinto que Swami Aghorananda quer reduzir ao máximo as possibilidades de dispersão. Assim feito, reúne a nós todos, a toque de sino, logo em frente à recepção, para distribuir as tarefas. A única ausência é referente ao grupo responsável pela cozinha: quem ali está, que continue, pois o preparo de mais duas refeições e os trâmites intermitentes daquele ambiente demandam integral dedicação. Por sinal, é mesmo a cozinha o espaço incessante do *Ashram*. É o primeiro a ser ativado durante o dia e o último a ser encerrado. Antes de todos se levantarem já estão na cozinha os seus responsáveis em ação; quando todos se recolheram, permanecem em ação.

Voltemos. Swami Aghorananda explica que a primeira parte do *Karma Yoga* da manhã será realizar as mudanças de quarto. O que estava ele colocando é que faríamos um grande remanejamento das acomodações. Os homens, que até então estavam alojados exteriormente, mudariam todos para o quarto de sete lugares, logo acima da recepção. As mulheres, que até então estavam alojadas no quarto de sete lugares, passariam então para o outro complexo, distribuindo-se nas duas suítes coletivas.

E aqui só ganha sentido essa ilustração para afirmar que a metade da manhã foi dedicada à mudança e à limpeza – dos quartos dos quais saíam para os quartos onde chegavam. Enquanto isso, Dhyanjay e Gayatri, que estavam alojados, na condição de *Sannyasis* mais antigos e dadas também suas constantes contribuições ao nosso movimento, no quarto de hóspedes da casa de Swami Aghorananda e de Gangadhara, ficaram encarregados da limpeza tanto de seus próprios quartos como também da limpeza e organização da varanda e arredores da casa.

---

<sup>131</sup> Temos experimentado o seguinte sistema de lavagem das louças, entendendo que tem sido esse mais econômico e eficiente em termos de dispêndio de água e de celeridade: temos quatro bojos (desses mesmo que utilizamos como tanque de lavar roupas) exclusivos para a lavagem das louças das refeições. Os dois primeiros à esquerda ficam preenchidos com água e sabão e os dois à direita, com água pura. No primeiro, passa-se a louça suja; no segundo, esfrega-a e termina-se de retirar a sujeira; no terceiro e no quarto bojos, uma rápida enxaguada apenas para se livrar da espuma que ficou acumulada. Assim, uma pessoa fica responsável por coordenar esse processo e quatro outras lhe ajudam com as tarefas necessárias.

Dhyanvijay, deixando essa limpeza à responsabilidade de sua companheira, foi direcionado por Swami Aghorananda à recepção, também no sentido de limpar e cuidar daquele espaço.

Simultaneamente a todos esses processos, a cozinha continuava. Como era manhã de limpeza e organização, Atmamitram se juntou com seus dois parceiros naquele departamento para limparem todo o espaço. Começaram pelos portentosos vidros – de cima a baixo, escada, pano úmido e movimentos constantes e circulares com braços e mãos. Dos vidros, foram aos eucaliptos que emolduram esses últimos e, dos eucaliptos, chegaram enfim ao chão – vassoura de pelo em seu interior, pano úmido e seco; nos arredores, piaçava, um balde e uma pá para coletar as folhas secas. Enquanto isso alternavam-se em fazer o preparo do almoço.

Agora já são nove e trinta e todas as mudanças estão conclusas – cada qual em seu novo quarto e nova cama. Ainda nos restam mais duas horas de *Karma Yoga* até o intervalo da manhã e a Casa do Guru gerava uma dinâmica tal que alguns desejavam pausa, enquanto a outros instigava a continuidade do movimento. Como disposto estava a manter esse movimento se perpetuando, tão logo as pessoas efetivavam suas mudanças Swami Aghorananda as direcionava para tarefas outras.

Na cozinha, juntou-se Dhyanvijay, Mi. e Lu. O trabalho específico que estariam agora esses três a desempenhar seria começar a descascar as mangas que vínhamos coletando ao longo dos dias para tanto produzir polpas e ensacá-las quanto para separar algumas delas para produzirmos geleias. Nidhi e An. foram agora encaminhadas para o salão para sua limpeza e organização: retirar as esteiras, vassoura e pano no chão; limpar a mesa de *Shiva* e os principais cantos do espaço. Os remanescentes, todos os demais homens, foram direcionados à área externa. Precisamente, na inclinação gramada logo em frente ao salão, foram designados a arrancar as ervas daninhas que se acumularam e ameaçavam matar o gramado. Gayatri permanecia, ininterrupta, fazendo as limpezas.

Assim permanecemos, cada qual em sua função, até às onze e trinta. Nesse dia, atravessamos o intervalo das mangas e, na precisão do horário, seguimos para o salão. Excetuando-se o trio da cozinha – Atmamitram, Car. e M.L. – o que nos foi oferecido foi um entrelaçamento de práticas de *Prana Nigraha* e de *Pratyahara*. Cumpria o propósito, essa prática, de tanto nos colocar em alguns instantes de descanso e recolhimento como, nos remetendo novamente às elucidações do capítulo segundo, também nos colocar em interação com a experiência interna do *Yoga (Antaranga Yoga)*.

O que Swami Aghorananda colocava em prática, nessa interação, era mesmo o *Hatha Yoga* clássico, da tradição de Goraknath. A imersão em práticas como consciência da lateralidade do corpo, o aprofundamento na relação com *Nadi Shodhana* (respiração alternada

pelas narinas) e os diferentes estágios de *Pratyahara* (abstração dos sentidos) a partir desse trabalho – isto é, da consciência dos polos duais e complementares do corpo e do cosmos – nos colocava em robusta jornada interna.

Em determinado momento se encerraria aquela dinâmica e foi essa conclusão indicada pelo relógio marcando o horário de meio-dia e trinta. Era horário de almoço e, nessa nova etapa em que estamos descrevendo, estava estabelecido que *Mouna* (silêncio) nos acompanharia durante todas as refeições. De tal modo foi assim que aquela refeição e todas as subsequentes aconteciam – uma interação silenciosa com o alimento, suas potências aromáticas e gustativas e a simples relação sensorial.

O processo de encerramento do almoço e continuidade da dinâmica do *Ashram* é rigorosamente o mesmo ao longo dos dias. Por sinal, é a cozinha, suas dinâmicas e modos de organização os pontos mais inflexíveis na Casa do Guru. Ou seja, os horários das refeições são preservados, com raríssimas as exceções de curtos atrasos; logo tendo todos findado suas refeições, os pratos são encaminhados à área de lavar a louça, o alimento restante é guardado e as vasilhas igualmente lavadas. Enquanto todos põem-se a descansar, continuavam *Atmamitram*, sua companheira e companheiro de *Karma Yoga* na cozinha.

O que sucede essa manhã – intensa, vale dizer – é aquele que se configurou como o momento de descanso e tempo pessoal mais prolongado, pois abrangia quase duas longas horas. É também esse primeiro intervalo do dia aquele que finca uma demarcação de transição de etapas – da manhã para a tarde, de um grupo de atividades para grupo outro. Embora, em uma rotina de ritmicidade e continuidades, por vezes passasse despercebido as marcas de transição e interrupções.

Era também nesse momento em que a atmosfera do *Ashram* passava por uma transformação. Habituada à ritmicidade, ao movimento, à sincronia e simultaneidade de ações articuladas, ganhava agora ênfase a espontaneidade, aleatoriedade e não sincronicidade das ações; apesar de que permanecíamos em obediência e atenção à ordem imanente e a ainda expressão rítmica da Casa do Guru.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> O que estava instituído naquele intervalo era o descanso, seja ele qual fosse: a leitura, o cochilo, a conversa. Se em um primeiro olhar quebrava-se um ritmo, argumento, na realidade, que preservávamos esse mesmo ritmo, em uma variação apenas no sentido de manter as balizas de coerência do *Ashram*. Em outras palavras, a geração de um ritmo à primeira vista destoante daquele que rege a rotina da Casa do Guru não é, em si mesmo, um novo ritmo, mas, a rigor, é ele mesmo outra expressão rítmica daquela que é a organizadora das rotinas. Ilustro. Em um dos almoços, sentado à mesa logo após a refeição – portanto, oficialmente compondo o momento de descanso –, visualizo uma poda que havia eu mesmo deixado de fazer quando no momento oportuno do *Karma Yoga* coletivo. Externalizo o pensamento para Swami Aghorananda, que estava ao meu lado: “vou aproveitar esse momento para dar um jeito naquela árvore”. Prontamente ele me entrecorta, fincando a negativa e argumentando para que não o fizesse, afinal, era necessariamente o horário do descanso e, qualquer coisa que não o fosse, quebraria então aquele ritmo.

A marca desse intervalo, com variações iniciando à uma e quinze da tarde e precisamente finalizando às quinze horas, demarcada com o início do *Yoga Nidra*, era uma ampla variedade de tarefas. Havia aqueles e aquelas que aproveitavam do tempo para o banho diário; outros, aproveitavam para uma conversa ou debaixo da mangueira ou sentadas à grama, ou, por que não, em seus próprios quartos; outros, ainda, aproveitavam para uma leitura e um estudo; e havia também quem desse vazão aos clamores de um cochilo – seja ele deliberado ou como sutil escoamento de suas leituras divagantes.

Sejam quais fossem as atividades à escolha na qual cada um resolveu se engajar, às quatorze e cinquenta tocava o sino. Esse sino, não agora aquele da cozinha que convocava à refeição, mas sim o do salão, convocava para a prática do *Yoga Nidra*. Pouco a pouco as pessoas saíam de seus cantos – dos quartos, da grama, do recolhimento arquitetônico da recepção, da cozinha – para a prática.

Gayatri, a *Sannyasi* designada para o *Yoga Nidra*, já estava também a postos, sentada na esteira do(a) professor(a). Sem conversa, o relógio apontando às três, começa ela a prática. O ritualismo evoca a vocalização do *Om* por três vezes, seguido novamente pela vocalização do termo *Shantih* em três vezes. Dentro do universo das práticas de *Pratyahara*, o *Yoga Nidra* se alinha com aquelas em que o *Asana* de base é o *Shavasana*. *Shava* é literalmente “cadáver”. Deitados em decúbito dorsal, pernas e pés ligeiramente afastados e relaxados, braços ao longo do corpo e igualmente afastados deste, palmas das mãos para cima e cabeça no prolongamento da coluna. O arquétipo do cadáver remete a um estado de completa entrega, de abandono do corpo e, por que não, de uma preliminar preparação para a efetiva desconexão em relação a ele. A imersão em tal técnica provoca a entrada em um estado de alternância entre o sono e a vigília; a constância liminar entre consciente e inconsciente. Começa-se recolhendo visão, paladar, olfato, tato e, por fim, mesmo a audição é guardada. Com estágios e imersões variadas, em contexto rotineiro de vida de *Ashram* engajávamos com uma prática básica, possível aos praticantes novatos. Essa prática foi também oferecida por Gayatri e concluída em seus vinte e cinco minutos de duração.

Lembremos, caro leitor e cara leitora, que até então temos todos nos alternado nas distintas funções, atribuindo tarefas e responsabilidades a cada presente. Lembremos, ainda, que é Swami Aghorananda o responsável pela macroestruturação dessas funções e aquele também o responsável próprio por coordenar as atividades de *Shwadhya*.

Se antes havia colocado que tínhamos um momento de interação com *Bhakti Yoga* a partir de sua dimensão de rememorar os *Satsangas* de Swami Satsangi, eis que agora Swami Aghorananda propunha nova dinâmica.

Achara ele, semanas antes do retiro, alguns textos sobre os *Angas* (partes) do *Bhakti Yoga* guardados em um dos armários da recepção. Me recordo de com ele estar nesse dia em que fuçávamos aqueles armários e visualizávamos os materiais (livros, revistas, textos, *Stotrams*) que estavam disponíveis ali. Ao se deparar com algumas impressões desse que viria a ser nossos textos de base para o retiro, disse: “separa eles, de repente a gente usa no retiro”. Assim feito, chegava a hora de aproveitá-los.

A dinâmica consistia em – separados em trios – estudarmos os textos. Teríamos apenas uma hora para tal. Estava eu então reunido com *Gayatri* e *Mi*. Não nos distraímos ao longo do nosso trabalho, tampouco trouxemos assuntos outros ao estudo; de alguma forma, um texto de suas oito páginas e letras não pequenas não se fez estudado nessa aparente longa hora de reflexão coletivizada. Fato era que o sino novamente tocava, auxiliado agora pela chamada que *Swami Aghorananda* fazia aos grupos.

Os tempos agora se imbricariam. Nosso ponteiro apontava para as dezesseis e trinta. Lembremos, era agora hora do agrado aos paladares e à mente – um doce qualquer, acompanhado de um chá ou café, que eram ainda mais esperados dado o tempo que começava a se acinzentar e prenunciar a chuva que se aproximava. A afirmação desse início de parágrafo se dá no sentido de que nosso estudo não se encerrava. Cada grupo apresentaria agora à coletividade suas impressões, destaques e o sublinhar daquela parte que lhe competia o estudo enfático. O imbricar e a sobreposição de tempos gerou nova relação.

Nos mantivemos todos no refeitório. *Atmamitram* e sua dupla gastronômica, já tendo bem encaminhado a janta, se puseram a acompanhar nosso café filosófico, fincando também uma pausa nas incessantes atividades de cozinha. A chuva agora caía com gosto; nossas falas eram entremeadas por relâmpagos e trovões. *Muni* e *Bhairavi*, então bravios guardiões da Casa do Guru, buscavam todo o possível alento em nossos afagos de tão aterrorizadores sons e estímulos de tempestade.

Enquanto um grupo apresentava suas ponderações, a coletividade se deleitava com o doce, o chá, o café. *Dhyanyijay*, nesse processo, foi designado por *Swami Aghorananda* como mediador das conversas. Esse *Sannyasi* havia desenvolvido e coordenado um dos grupos de estudo no *Satyananda Yoga Center* sobre o entrelaçamento dessas duas primeiras expressões de *Antaranga Yoga* (*Karma Yoga* e *Bhakti Yoga*). Logo, foi esse o papel que a si foi atribuído no sentido de permanecer qualificando também seus próprios estudos, entendimentos e, ao fim e ao cabo, seu *Dharma* de um *Karma Sannyasi*.

Como esse momento atravessou – agora de forma também a quebrar a própria dinâmica que até então havíamos estabelecido e que o leitor e a leitora puderam melhor visualizar no

esquema exposto algumas páginas acima (sobre a rotina da vida de *Ashram* em sua organização temporal) – a transição da noite para o dia, tivemos novamente um intervalo entre o período em que concluímos essa atividade, às dezessete e trinta, até a nossa janta, novamente estabelecendo a precisão das dezenove horas.

Vale ainda lembrar, o canto do *Hanuman Chalisa* que até então era referenciado em nossa rotina, nos acompanhou mesmo até o dia primeiro de janeiro. Tendo atravessado aquele momento, não faria sentido continuarmos em prática desse canto, preservando sua vocalização mesmo somente aos sábados junto à prática do *Havan*.

Pois eis que novamente o intervalo se desdobrou em espaço livre à organização pessoal – agora, dado o contexto, não mais como uma simples replicação do intervalo pós-almoço, as pessoas novamente se empregavam em pontuais conversas nucleares em seus quartos, recepção ou cozinha. Nesse último recinto, volto a reenfatizar, mantinham-se Atmamitram, Car. e M.L. em plenas funções.

A marca é das dezenove horas, o som do sino nos leva à cozinha. Estamos todos reunidos, circularmente, em volta da mesa onde se encontra a refeição. Naquela mesa, o impactante prato. Uma tigela com dois bolinhos de arroz para cada, seguido de um pequeno copo de chá. Swami Aghorananda estava insistindo nos dias pregressos, em tom ora de jocosidade, ora de marcialidade, que o grupo remanescente se depararia com alguns desafios interessantes da vida de *Ashram*.

Deixando sua fala escoar para o contexto alimentar, disse ele, repetidas vezes, que o alimento cumpre função única de nos nutrir, estando o caráter transbordante à sua função primordial associado muito mais a uma exacerbação dos sentidos, do prazer e da nossa sensorialidade do que, de fato, a uma necessidade corporal, fisiológica, orgânica. Sua fala culminava então com aquele gesto: a tigela de bolinhos de arroz, cada qual um pratinho, o pequeno copo de chá. Não poderia arriscar a dizer as sensações internas que cada qual emitia. Posso, pela convivência já durava seis dias, afirmar que alguns podem ter sentido certo desconforto com o desafio, ao passo que outros, imbuídos de pretensão austera da clássica tradição de *Sannyasis*, o acolheram de peito aberto, embora de lábios cerrados – afinal, mantínhamos *Mouna*.

O ambiente era solene. O silêncio da noite – alguns sapos coaxando e cigarras cantando. Também em silêncio, Swami Aghorananda foi servido e se sentou. E, em mesmo silêncio, cada qual foi servido e se sentava junto à única grande mesa que nos comportava e nos fazia estar reunidos, comunitariamente, para as refeições.

Antes de todos estarem sentados, ninguém tocava seu alimento. Uma vez todos a postos, Swami Aghorananda nos interpela. Explicava ele o teor daquele desafio. Dizia justamente o que agora acabo de explicar. Acrescia ao desafio proposto o seguinte adendo: estávamos sete de um lado da mesa, sete do lado oposto, de frente um para o outro. Eis o desconstrutivo gesto: quem está à esquerda, que trabalhe o seu senso de doação. Dos dois bolinhos que estão em seu prato, doe um para quem está diretamente à sua frente. Quem está à direita, que trabalhe o seu senso de saber receber. Acolha o bolinho de quem agora lhe doa, ainda que possa este ficar desprovido.

Todos sem saber por onde transitávamos: qual era a inflexão entre a austeridade e a jocosidade? Deveríamos dar nosso alimento? Deveríamos não dar? Seria obediência desmedida? Seria desobediência não quista? Quais fossem as interrogações, todos então o fizemos. Estava instituída a assimetria da mesa. À esquerda, cada prato com um bolinho; à direita, cada prato com três.

O ultimato desafio: agora, completava Swami Aghorananda seu jogo, quem recebeu o bolinho e agora está com o prato cheio, que aprenda a lidar com a transitoriedade e efemeridade da vida e troque de prato com o colega da frente. Pronto! Bagunça completa. Caía parcialmente por terra a séria e severa austeridade alimentar. Em risos, quem quisesse trocar, trocava; quem não quisesse, não trocava; quem quisesse roubar o bolinho do colega ao lado ou à frente, que igualmente o fizesse. Linhas foram apagadas, demarcações movimentadas e um grande jogo estava posto. Podia tudo acontecer, inclusive irmos para cama desejosos de mais.

Reinando sempre o bom senso, era tudo, afinal, uma grande *Leela* (brincadeira, jogo). *Atmamitram* se levanta e revela o conluio da turma da cozinha com Swami Aghorananda. Retira do forno outras porções de bolinho de arroz e um outro tabuleiro com pizza. Do comedimento fomos à fartura. Tamanha foi ela que ainda teve sobra para o café do dia seguinte. *Lakshmi* nos abençoava com sua prosperidade.

Há de se ter percebido, não preservamos *Mouna* durante esse lanche de final de dia. Do contrário, foi imperativo o tom de descontração. Como assim o foi, encerramos esse lanche às vinte horas. Permanecemos à mesa alguns instantes quando Swami Aghorananda anunciava também que não iríamos voltar para o salão. Bastava que terminássemos de fechar a cozinha, o refeitório e o salão para que cada um se recolhesse.

Assim feito. O trio que se manteve em movimento do despertar até o presente momento, aquele que foi o responsável pela cozinha, se liberava agora de seu encargo. Swami Aghorananda separava outros responsáveis. Aqueles encarregados das funções de *Pooja* eram mantidos. Outro trio encarregado para a cozinha, outra pessoa responsável por coordenar a

lavagem das louças, outro professor para os *Mantras* da manhã, outra professora para a aula clássica e outro para o *Yoga Nidra* da tarde. Swami permaneceria como responsável pelo *Prana Nigraha/Pratyahara* de manhã e pela prática de *Swadhyaya* da tarde.

Às vinte e trinta saíamos da cozinha. Me dirijo ao extremo superior da Casa do Guru com o balde da compostagem para despejá-lo por lá. Fecho a cozinha, apago as luzes externas, fecho porteira e portão. O *Guru Kutir* está fechado. São agora vinte e uma e quinze e é novamente momento de recolhimento.

Pois os dias que se sucederam preservavam as dinâmicas, cada qual com uma imanência própria e suas respectivas necessidades. Espero que tenha percebido o leitor e a leitora que a constância do movimento não é aquela de um também constante e ininterrupto movimento de voltar-se para si, de uma constante e ininterrupta introspecção. Distintamente, a constância da vida de *Ashram* consiste na alternância e simetria entre esses dois polos: o voltar-se para si e o externalizar-se.

Usualmente, ao descrever o processo de experiência e vivência do *Yoga*, Swami Aghorananda o faz mimetizando o gesto corporal de torcer uma roupa ou de tensionar uma corda: primeiro se estica, puxa, tensiona para logo depois relaxá-la. Da mesma forma, é essa a experiência que deliberada, intencional e conscientemente é colocada: um cotidiano desafio enquanto processo de desconexão com os estímulos e sensorialidade emergentes dos cotidianos das metrópoles, os desafios de ordem física e fisiológica (levantar cedo, a alimentação vegetariana, as demandas do *Karma Yoga* e da prática de *Yogasanas*), a lida com o ensurdecedor silêncio e, no limite, se deparar com a natureza psíquica de si, com suas potências e suas ofuscantes obscuridades. O ponto de relaxamento – ou de distensionar a corda – está nas descontraídas conversas, nos agrados doces da tarde, no afeto de um sorriso ou gesto de cuidado.

De um ponto de vista simbólico, esse processo se dá também em uma constante interação com o universo da introspecção e extroversão. Não falo aqui da qualidade imanente do arcabouço técnico do *Yoga* e de sua manipulação que cumpriria tal jogo, mas do transitar, permanecer e explorar conscientemente a arquitetura, paisagem e espacialidade da Casa do Guru. Perceba o leitor e a leitora, remetendo à narrativa das páginas imediatas pregressas, que transitávamos sempre pelo salão, jardim, quarto e cozinha/refeitório. Nos momentos em que deliberadamente éramos instigados a uma introspecção, ocupávamos os espaços propícios para tal – em *Sadhana*, sempre o salão. Ao incitar movimento inverso e equilibrante, nos direcionávamos para a área externa. Daí dizer que *Yoga* e *Tantra*, na realidade, tratam-se de afinados processos de equilibrar micro e macrocosmos, de fazer mesclar natureza individual

(*Atman*) com consciência suprema (*Shiva*); daí dizer, também, que nossos estados internos são incitados, refletidos e explorados na interação que também estabelecemos com o que nos circunda.

Sustentando esse próprio argumento, sob agora outro ponto de vista, o mesmo jogo de interações apresenta diante de nós que de fato habitamos o *Ashram* em sua cotidianidade. A relação que estabelecemos com a metrópole – Belo Horizonte – e as relações de trabalho que nossos *Karmas* e *Dharmas* agora nos colocam também nos fazem alternar entre esses dois polos – introspecção e extroversão; o interno e o externo – constantemente. Do contrário, subscrevemos o risco de nos perdermos dentro de nós mesmos, colocando à revelia o propósito primário da vida de *Ashram* – quer seja qualificarmos nossa experiência humana e fazer ecoar e reverberar tal expressão para quem a nós circunda.



Nos detendo à descrição que compete às experiências da “Vida de *Ashram*”, um dos aspectos fundantes foi ter se estabelecido uma rotina de engajamento coletivo em que todos e todas, dos *Sannyasis* aos que em nosso contexto de práticas estão a dar os primeiros passos, se apropriavam dos encargos necessários para se preservar uma dada rotina, sua temporalidade e a própria dinâmica do *Ashram*.

Ca., médica e professora universitária, aluna do Satyananda Yoga Center há um ano, teve nessa experiência a sua primeira incursão na Casa do Guru, embora, importante sublinhar, tem uma relação com o *Yoga* já extensa. Em nossa entrevista realizada pouco mais de um mês depois de termos concluído o retiro, deixou ela uma pista interessante, a partir de sua vivência, para refletirmos sobre a nossa relação com o tempo e os seus desdobramentos. O que eu lhe instigava a apontar, de forma mesmo ampla, era sobre os destaques e impressões daquela então nova experiência – tanto para a Casa do Guru, como assim para ela.

Ca. mencionara uma série de desafios que vivenciou ao longo dos cinco dias de convivência – a convivência em si (dividir quarto, espaço de refeição, etc.), a relação com o caráter ritualístico do *Yoga* e do *Tantra*, se deparar explicitamente com algo que lhe provoca repulsa (como uma agigantada barata no quarto) e alguns outros. Dentre tais, me chamou a atenção aquilo que Ca. mencionou como “seguir o tempo”.

No contexto em que lhe questionava, Ca. se remetia não a uma perspectiva filosófica de relação com a temporalidade estruturante da Casa do Guru – embora acredito que poderíamos incitar uma reflexão nessa direção, caso o entrevistador tivesse percebido a riqueza de tal termo no momento da entrevista –, mas simplesmente a “seguir o tempo” das aulas, no sentido de

“esperar, ouvir e seguir o comando” do professor ou da professora. Concluía Ca. dizendo que “seguir o tempo” foi para si um desafio importante por ter-se habituado a, como professora e ocupante de cargos de coordenação, ser aquela que dita o tempo e ritmo de como as coisas devem se suceder. Tendo subvertido o seu natural lugar, portanto, cravava assim que adotar a posição da espera e do seguir lhe era mesmo desafiante.

Quero novamente regatar da memória do leitor e da leitora cena já descrita nesse eixo. Era precisamente o dia primeiro de janeiro de 2020 quando, ao encerrar o programa em que abrimos a Casa do Guru a outras pessoas, estávamos o grupo remanescente para os nove dias sentados à grama de frente à recepção escutando a partilha de memórias da Índia e dos *Ashrams* indianos por Swami Aghorananda. Aqui se encontra nova partilha que então não havia exposto nesta Dissertação.

Em uma de suas falas, Swami Aghorananda dizia da experiência de residência no *Ashram*. Mais especificamente, dizia ele daquelas pessoas – indianas ou ocidentais – que residem ou na Bihar School of Yoga ou em Rikhiapeeth há anos, quando não décadas. Ao se remeter a essa escolha de vida, dizia então que cada qual que optou e foi acolhido nesse caminho vive inteiras “vidas” no interior do *Ashram*. O plural, obviamente, não foi ato falho mas uma intencionalidade discursiva que nos provocava a pensar os processos de relação e associação entre o tempo materializado e objetivado pelos objetos correspondentes (relógio, calendário, etc.), os tempos subjetivados e o tempo cosmológico que a tudo pertence.<sup>133</sup>

O paradoxo da vida de *Ashram* – e sua relação com o tempo – é, simultaneamente em que se acelera um processo de atenção, percepção e amadurecimento de quem por lá transita e vive, e assim o faz a partir de uma desaceleração e recolhimento para dentro de si. Se aqui utilizo os termos de atenção e percepção, o faço no sentido de contrapor a uma perspectiva de dispersão e dissipação da vida.

Nesse sentido, em seu ensaio sobre o tempo e a arte da demora, Han (2019) elabora uma reflexão sobre a relação que nós, sujeitos da contemporaneidade, passamos a estabelecer com o tempo e a nossa temporalidade. Ao dizer de um esvaziamento, fragmentação ou pulverização (ou atomização, para utilizar de seu termo) da vida, sugere que

Essa atomização da vida a torna radicalmente mortal. É sobretudo essa mortalidade em particular que causa uma inquietação e urgência gerais. Esse nervosismo pode parecer indicar uma aceleração geral. Mas, na realidade, o que vemos não é uma aceleração real da vida. Antes, tudo o que aconteceu é que a vida se tornou mais apressada, menos perspicaz e mais sem direção. Por causa de sua dissipação, o tempo não exerce mais uma força ordenadora. Assim, cisuras formativas ou decisivas estão

<sup>133</sup> Avanço nessa provocação nos próximos dois capítulos.

ausentes da vida. O tempo de uma vida não é mais estruturado por seções, conclusões, limites e transições. Em vez disso, há uma corrida de um presente para o próximo e um envelhecimento sem que se envelheça. Finalmente, a pessoa perece no não-tempo. (HAN, 2019, p.11, tradução nossa)<sup>134</sup>

O contraponto a deixar que a vida se esvaia, escorra pelos dedos e que se pereça no não-tempo, na perspectiva da vida de *Ashram*, seria necessariamente estabelecer-se em um ritmo a partir do qual se possa afinar a percepção que se tenha da vida, observá-la e analisá-la em suas mais variadas e possíveis nuances. Seria, em outras palavras, acentuar os processos de autoestudo e autocuidado para que conscientemente o amadurecimento acompanhe o envelhecer-se.

Penso poder afirmar aqui que a perspectiva epistemológica lançada por Aghorananda (2008) ao dizer que o *Tantra* e o *Yoga* – enquanto caminhos de estudar a si ao ver-se refletido no outro, sendo o último seu mais límpido espelho – se expressam concretamente nos cenários e tramas de relações que avivam nosso *Ashram*.

Esse processo – do olhar para si em perspectiva de olhar para o outro e, ao fazê-lo, estudar sua própria experiência humana – foi a mim narrado e descrito seja pelos *Sannyasis* que há tempos se investem em deliberadas estadas na Casa do Guru, seja por aquelas pessoas que conosco estiveram nesse retiro mas que estão a desvendar essas experiências tão somente por agora.

M.L. é uma aluna do Satyananda Yoga Center há dois anos. Em duas ocasiões, ao longo desses anos, já estive em retiros na Casa do Guru. M.L. tem, nos últimos meses, realizado *Karma Yoga* na Escola – preponderantemente contribuindo nas questões administrativas, mas também passando pela jardinagem, limpeza e manutenção. Em nossa entrevista havia mencionado que esse retiro havia sido uma “provação”, porque, dizia ela, “muita coisa veio à tona”. Por um momento, durante a sua própria fala, tornou-se emocionada, com a voz embargada e com os olhos lacrimejando. Depois de se organizar internamente, continuava aquilo que desejava expressar:

É porque foi tudo muito intenso assim. Primeiro tudo é muito novo, você está há nove dias fora de casa, sem marido, sem a família numa data que usualmente você não faria isso. Então eu acho que eu já cheguei lá muito tensa, se tinha feito a escolha certa, se eu estava sendo ou egoísta, enfim, irresponsável talvez? Então eu já cheguei lá com

<sup>134</sup> No original: “*This atomization of life renders it radically mortal. It is above all this particular mortality which causes a general restlessness and urgency. This nervousness may appear to indicate a general acceleration. But in reality what we see is not a real acceleration of life. Rather, all that has happened is that life has become more rushed, less insightful and more directionless. Because of its dissipation, time no longer exerts an ordering force. Thus, formative or decisive caesuras are absent from life. The time of a life is no longer structured by sections, completions, thresholds and transitions. Instead, there is a rush from one present to the next and an aging without growing old. Finally, one perishes in non-time.*”

muito peso e realmente a convivência, o *Karma Yoga* trouxe muita coisa à tona. Assim, da minha personalidade, da minha infância e então foi muito bom poder trazer isso e realmente passar a entender o que é que as pessoas falavam, sabe? Porque eu não entendia o que as pessoas falavam quando eles falam que “*Yoga* é autoconhecimento”, mas eu vi que eu estava muito superficial no autoconhecimento e aí eu consegui aprofundar mesmo, acessar questões assim importantes, porque tem coisa que você descobre, mas é irrelevante. E eu consegui realmente acessar e começar a trabalhar em cima de questões importantes da minha personalidade, do meu jeito, passar a enxergar mais que a gente coexiste, que a gente é um só, sabe?

Uma fala tangencial à qual agora fomos apresentados se revelou em uma outra entrevista. An. chegou no meio do ano de 2018 no Satyananda Yoga Center através de Sadasivananda – professor (*Karma Sannyasi*) formado por Swami Aghorananda e por Gangadhara e atuante na cidade de Lagoa Santa. An. chega ao nosso ciclo primeiro ao realizar o Curso de Yoga para Crianças ministrado por Gangadhara no ano de 2018 e, depois, ao realizar o Curso de Formação e Aprofundamento em Yoga no ano seguinte. Isso para dizer tão somente que já havia ela desenvolvido um repertório de experiências na Casa do Guru ao longo desses dois anos. Em nossa conversa, ao dizer mesmo do seu processo ao longo do Curso de Formação e Aprofundamento, afirmava ter se sentido como um “vulcão em erupção”, tendo sido necessário, inclusive, um auxílio psicológico para lhe ajudar a administrar seus processos. Ao se remeter, ainda nessa nossa conversa, à experiência da “Vida de *Ashram*”, An. exemplificou o que anteriormente havia chamado de uma experiência com grande “intensidade”. Remeteu ela, para que exemplificasse, ao seu universo onírico:

Estava muito intenso. De noite eu tinha quatro, cinco sonhos. Eu acordava durante a noite, anotava os sonhos. Dormia de novo e vinham mais sonhos e mais sonhos. Vieram sonhos de quando eu vim para Belo Horizonte, que eu sou do interior de Minas, e vim aos 19 anos para Belo Horizonte, capital. Então eu era um bicho do mato nessa idade. Então veio toda aquela dificuldade. Era como se o mundo todo fosse todo hostil. Eu acho que essa vivência estava comigo até esse momento do *Ashram*. Como se todas as pessoas que estavam ao meu redor fossem meus inimigos. Aquela coisa pesada. Depois dessa vivência do *Ashram*, eu vi com um outro olhar essa pessoa do meu lado. Não mais como um inimigo, mas como uma pessoa que estava ali, na mesma caminhada. Com as mesmas dificuldades, com muitos processos semelhantes. Com muitas vivências iguais. Então, para mim, foi muito libertador.

Se podemos aqui continuar transitando pelas falas daqueles e daquelas que concretizaram essa experiência de convivência ao longo desses nove dias de “Vida de *Ashram*”, é importante que evoque também narrativas que emerjam de um ponto de vista que tenha já contruído um percurso mais prolongado na/com a Casa do Guru e que, portanto, o retiro, embora inédito, foi explicitamente um processo de continuidade nas trajetórias individuais.

Vidya é uma das componentes do “grupo de Vespasiano”, professora do ensino fundamental e *Jigyasu Sannyasi*. Companheira de Atmamitram, acompanha o trajeto da Casa

do Guru desde 2011, tendo sido um importante auxílio na vinda de Swami Satsangi ao Brasil naquele ano. A riqueza de sua narrativa consistia em rememorar a constituição de sua identidade – e os processos de (des) aprendizagem envolvidos ao longo dos anos de experiência do *Yoga*. Esse tópico emergiu de nossa conversa quando dizia Vidya de como ela observava as pessoas que adentravam a Casa do Guru por uma primeira vez – seja para participar dos ritos ou retiros – e que os estranhamentos que lhes cabiam também já haviam passado por ela. Quando então pedi que ela explorasse o que seriam essas tais coisas que por ela já passaram. Me disse:

São coisas simples, ou melhor, para mim, agora, são simples, não sei se na época eram simples. É o andar descalço, é você pisar na grama, você comer em silêncio, em *Mouna*, você dormir cedo – sempre gostei muito de dormir cedo, mas isso vai se perdendo na medida em que a gente vai colocando outras coisas na vida da gente, nesse corre-corre –, tomar consciência do banho, da rapidez do banho. Tem coisas que a gente faz mais aqui, aqui chama a mente e o corpo para uma responsabilidade maior com esse espaço, porque às vezes, lá, a gente dá umas escorregadelas, mas eu digo, de carteirinha, que quanto mais eu introjeto essas vivências, quanto mais eu vivencio isso, isso vai se tornando mais profundo em mim. É de não ficar gastando tanto sabão, tanto produto químico para lavar os espaços, para lavar as vasilhas. Nós estávamos na cozinha agora mesmo – é o que eu faço em casa –, se não tem gordura, você acabou de escorregar um arroz, você acabou de pôr o escorredor na pia, ele não pegou gordura nenhuma, para que você vai passar sabão? Eu já fui assim talvez com outras coisas, que não me passa pela vasilha, talvez pelo sabão, e, aí, quando a gente vê “não, vamos diluir o sabão, porque não precisa de tanto, vamos economizar essa água, tem outra forma de lavar, gente. A gente põe o sabão num bojo, põe várias águas nos outros, para ir passando as vasilhas para evitar de ir tanta água embora”. O que tem por trás disso? Uma conscientização de que a água não precisa escorregar sempre da torneira e ir embora limpa pelo ralo afora, tem outras formas de você lavar vasilhas em casa, se você quer economizar essa água, nem que seja para aliviar seu bolso, que é a primeira lógica que vem, depois vem a lógica do planeta (e olhe lá). São dessas coisas. Vamos procurar um alimento mais natural, vamos tentar comer menos. Depois de um bom tempo, eu descobri que comer de três em três horas não é o padrão saudável. E eu comia, porque eu achava que era o padrão saudável, então era de manhã, nove horas o café, almoço, café da tarde, jantar e, numa época em que eu era mais novinha, até a ceia, todo dia tinha uma ceia. Essas sutilezas vão alterando.

Em conclusão à sua fala, quando estava a sintetizar a sua experiência no/com o retiro, Vidya dizia que a interação que ela mesmo estabeleceu foi a de “um fortalecimento daquilo que já sou”.

Vejo que essa última fala se assemelha àquela colocada por outra *Jigyasu Sannyasi*, também pertencente ao agora já marcado “grupo de Vespasiano”. Sadhana é uma professora aposentada. Está ela acompanhando os movimentos do Satyananda Yoga Center desde o ano de 2005 e fazendo parte da Casa do Guru desde o seu exato princípio. Sadhana não exitava em falar que o *Ashram* era também sua própria casa e que, ali, se encontrava com a vida na qual ela acredita: a “vida cooperativa”, dizia ela.

Ao dizer da relação com o retiro, destacava também a intensidade da experiência, em que sentia que havia “subido um degrau para dentro” de si mesma. Continuando nessa narrativa,

o outro termo que utilizou para se remeter à sua própria experiência foi aquele de estar sendo continuamente “lapidada”. E então quero destacar aqui uma última de suas falas, em que sintetizou a sua experiência em dois termos: “apropriação” e “transcendência”; mais especificamente, “transcendência das minhas misérias” – foi como ela havia colocado.

Curioso com os termos, pedi que se explicasse.

Transcender as minhas misérias, sabe? Apropriação... Eu venho me trabalhando há muitos anos. Mesmo antes, acho que desde que eu estou no mundo. Então essa apropriação de estar, de ter o potencial. Eu sinto bem quando as crianças falam disso para mim. Porque, apesar dos meus 57 anos, eu sinto que eu ainda estou me apropriando de mim mesma. E a questão da transcendência: por que eu não posso errar? Por que eu não posso isso, não posso aquilo? É que às vezes são colocados na cabeça da gente esses processos. E a gente vai acreditando em falsas, eu vou até usar uma redundância, falsas mentiras. Então essa transcendência vai para além das minhas palavras. O meu vocabulário não dá para explicar o que eu sinto e como eu sinto essa força atuando em mim, e me guiando, mesmo. Desfazendo essa escuridão. Na verdade, eu quero mergulhar na vida.

Alinhado ao que havia argumentado páginas acima, a perspectiva de tanto voltar para si em processo de auto-observação/autoestudo (presente em todas as falas), quanto de uma afirmação/apropriação de seu conjunto de valores e princípios (marcado principalmente nas falas dos *Sannyasis*) era uma constante nas entrevistas.

Se Sadhana é mulher adulta, senhora de sua vida e uma das *Sannyasis* da Casa do Guru, seu polo simétrico talvez seja Gu. Participante mais novo dessa experiência, é aluno do Satyananda Yoga Center há alguns meses, tendo já participado de outro retiro na Casa do Guru em junho de 2019.

Gu. já tinha uma experiência com o *Yoga*, a partir da escola na qual estudou o ensino médio, antes de chegar ao Satyananda Yoga Center, e tem, nos limites possíveis, participado efusivamente das atividades em nossa Escola. Estudante universitário, Gu. demonstra, a cada encontro, uma explícita curiosidade em desvendar as nuances filosóficas e experienciais do *Yoga*.

A relação que Gu. estabeleceu com a experiência do retiro ele a narrou tanto em uma dimensão subjetiva e íntima, quanto em sua ordem concreta e palpável, no sentido de fazer com que o caráter técnico transbordasse o *Ashram* em direção ao cotidiano. Dizia ele que

A gente sai muito inspirado, muito energizado de trabalhar o corpo físico, de trabalhar e ver o poder do *Karma Yoga* de transformação interna e externa. Então sai com uma inspiração muito grande, com um fogo muito grande para transformar. Quando eu volto é uma coisa perceptível para todos no ambiente ao redor, principalmente para mim, porque eu volto com uma determinação para botar coisas na rotina. E quando fui lá, já botei muitas coisas. Consegui colocar os mantras matinais. E eu venho percebendo desde então o poder disso e de várias outras coisas. Consegui fazer uma

prática diária de *Mantras, Asanas, Pranayama, Mudra, Bandha e Yoga Nidra*. E a partir daí eu [venho] percebendo o poder da regularidade, de estar sempre fazendo [...].

Pois esse desdobramento que agora apontou Gu. é um sinal de permanência da Casa do Guru em seu cotidiano e vida. Assim como ele, Car. também deixou indícios desse transbordar.

Car. é professor universitário e atua no campo das artes visuais. Ele é aluno há quase um ano do Satyananda Yoga Center e também teve nesse retiro a sua primeira imersão com o estilo de vida *Yogi* no *Ashram*. Em nossa conversa, Car. me apontava como a relação com o *Karma Yoga* havia sido relevante em seu processo de fazer sentido do *Yoga*. Assim fez ele essa demarcação no sentido de “perceber o *Yoga* no cotidiano” como uma experiência de afirmar um “estado de presença na ação”. Avançando em sua narrativa, Car. dizia também daquilo que tenho deixado os rastros nos parágrafos acima: o voltar para si. Veja uma porção de sua fala que nos dará subsídios para avançarmos em nossas discussões:

Hoje mesmo de tarde eu estava por outras razões pensando, numa coisa da solidão, eu fiquei pensando um pouco, veio uma frase assim na minha cabeça: solidão é quando a gente se abandona. E o estar sozinho não. E lá eu consegui realmente estar sozinho comigo, em presença, e fazendo coisas. Mas da gente mesmo conseguir respeitar isso, eu acho que tem uma questão aí de você, de certo modo, experimentar uma temporalidade, que para mim, eu vou chamar de uma temporalidade do fazer no presente. Eu acho que por isso que o *Karma Yoga* foi tão forte para mim, porque não era uma coisa de se deslocar, como se essa temporalidade aqui não pudesse existir, é possível que essa temporalidade exista no dia a dia.

E talvez seja justamente esse o desafio ao qual se vê incubida a Casa do Guru e, em alguma medida, também no qual se vê fundamentada esta Dissertação: como então fazer com que a perspectiva temporal que sopra vida à experiência de *Ashram* transborde seu território e assuma forma concreta nos cotidianos daquelas pessoas que por aqui passam (com maiores ou menores intensidades)?

Permitir que essa temporalidade transborde a territorialidade da Casa do Guru e encontre e tensione as distintas rotinas não é argumentar para que se viva e adeque rigorosamente a sucessão sequenciada de eventos, ações e práticas que experimentamos no *Ashram*; afinal, os cotidianos são dos mais variados.

Do contrário, embora estejamos também falando de elementos e ações concretas que podem ser incorporadas nas distintas rotinas (as práticas de *Mantras, Asanas, Prana Nigraha*, etc.), como vimos no caso de Gu. e que também se expressou em outras falas, estamos argumentando sobre uma compreensão e interação outra com o tempo que tensione aquilo que Han (2019) tem chamado de uma desterritorialização/destemporalização, em que os limites e marcos entre as sequências de ações são evanescentes, desaguando a uma sensação de uma

constante aceleração onde não mais é possível que se capte os rastros dessas ações e, por conseguinte, nada passa a restar senão a ausência de experiência.

Em suas palavras, avançando o seu argumento ao que denominou de uma dispersão temporal, diz que

Não há ritmos e ciclos sociais estáveis para tirar o fardo da economia temporal do indivíduo. Nem todo mundo é capaz de definir o seu próprio tempo. A crescente pluralidade de sequências temporais irrita o ser humano em sua individualidade e demanda muito dele. A ausência de uma estrutura temporal dada a priori não leva a um aumento de liberdade, mas a uma ausência de orientação. (HAN, 2019, p. 32, tradução nossa)<sup>135</sup>

Se, então, ritmos e ciclos se tornam ausentes em nossa modernidade, como nos situarmos diante de tal ausência? Qual então o fardo do vazio legado por essa ausência, em que pesem nossas construções identitárias? No capítulo seguinte, avanço nas nossas discussões sobre o tempo e a temporalidade, discutindo agora nossa relação com um tempo astrológico e a expressão desse nos nossos ritos e, no limite, na própria forma como organizamos e interagimos com nossas vidas.

---

<sup>135</sup> No original: “*There are no social rhythms or cycles to unburden the individual’s temporal economy. Not everyone is capable of independently defining their own time. The increasing plurality of temporal sequencies irritates the individual human being and asks too much of it. The lack of pre-given temporal structures does not lead to an increase in freedom, but to a lack of orientation.*”









## 5 KALA – O tempo e suas variações

Perceba o caro leitor, a cara leitora, construir uma escrita e discussão em que se pretende fazer emergir uma noção de temporalidade é como uma armadilha. Já a anunciei no primeiro capítulo deste texto (“*Yatra*”). Por um lado, é preciso que tamanha abstração – como tal noção por vezes pode evocar – ganhe contornos concretos nessas páginas. Por outro lado, nos circula sempre o risco de escrevermos linhas meramente descritivas, sem que necessariamente tal descrição esteja a luz de nosso escrutínio analítico.

Nesse ponto do texto, tendo percorrido algumas das pertinentes discussões para esse trabalho, quero, um tanto sucintamente, nos mostrar o caminho que temos feito nessa escrita e leitura. De início, apresentei as três chaves de leitura macro-analíticas necessárias para a leitura do nosso material etnográfico: *Yoga*, *Sannyasa* e vida de *Ashram*. Ao final da terceira dessas chaves, apresentei uma descrição bruta da Casa do Guru, como mesmo a leitura de uma fotografia ou pintura. No capítulo que se sucedeu mostrei como, a princípio estático como pode parecer, há nesse espaço um ritmo imanente e, ainda imanente nesse ritmo e as formas de relação que ele gera, estão também processos de aprendizagem que conferem identidade e um modo de habitar o *Ashram*. Ainda nesse mesmo capítulo, apontei que trataria de explorarmos uma outra experiência rítmica na Casa do Guru. No capítulo pregresso, portanto, diferente da forma como descrevi ali – em que apenas quem aqui reside conferiu tonalidade à descrição e discussões – tomamos como propulsão a relação com algumas interações temporais e com outras coletividades, próprias de nosso contexto.

Eis que chegamos agora neste capítulo, no qual espero lhes mostrar como os movimentos que compõem esse trabalho se expressam em interações temporais que, embora distintas e particulares, apontam para uma perspectiva de compreensão da vida assentadas em uma própria cosmologia.

As discussões que nesse eixo proponho, portanto, esbarram mais detidamente nas noções de ritmo, tempo e temporalidade. Quanto às duas últimas, não pretendemos aqui oferecer amplas margens de discussão e relação à sua ontologia, mas simplesmente puxar alguns fios que nos permitam fazer uma costura nos dois eixos que compõem este capítulo, encontrando ressonâncias nas discussões abarcadas no capítulo pregresso (“*Sadhana*”).

Uma tentativa de elucidar de uma maneira mais sintética e sucinta e própria noção de tempo me colocaria a coadunar com Norbert Elias (1998, p. 13), quando diz ele que

O movimento aparente do Sol, de um ponto à outro do horizonte, assim como o movimento dos ponteiros de um relógio de um ponto do mostrador a outro, são exemplos de sequências recorrentes que podem servir como unidades de referência e meios de comparação para segmentos de processos pertencentes a uma outra série e que não podem ser diretamente relacionados, em razão de seu caráter sucessivo. Em sua qualidade de símbolos reguladores e cognitivos, essas unidades de referência adquirem a significação de unidades de tempo. A expressão “tempo” remete a esses relacionamentos de posições ou segmentos pertencentes a duas ou mais sequências de acontecimentos em evolução contínua.

Nesse sentido, uma compreensão possível da noção de tempo pode ser mesmo aquela que seja capaz de oferecer um subsídio mental à localização de determinados eventos sequencialmente desencadeados e não-simultâneos ou, ainda em referência ao ensaio de Elias (1998, p. 33), “[...] a percepção do tempo exige centros de perspectiva – os seres humanos – capazes de elaborar uma imagem mental em que eventos sucessivos, A, B e C, estejam presentes em conjunto, embora sejam reconhecidos como não-simultâneos”.

Não obstante, a simples percepção da sequencialidade de eventos talvez não seja suficiente para adentrarmos em matrizes epistemológicas alheias às convenções ocidentais, tais quais aquelas que se embebem as filosofias indianas. E de fato não o é, pois emerge do pensamento indiano não uma compreensão e relação unidimensional com o tempo, mas maneiras múltiplas e variadas de interpretação e engajamento com essa complexa noção.

A título de exemplo, a própria elaboração do calendário hindu (*Pancanga*) emerge de uma trama arranjada a partir de elementos astronômicos, astrológicos e religiosos, combinados pelos movimentos solares e lunares. Nesse sentido, o mês solar (*Savanamasa*) corresponderia a uma dimensão de quantidade utilizada para medir o ano. Já o mês lunar (*Chandramasa*) é dividido em duas quinzenas (*Paksha*) de dias lunares (*Tithi*). A quinzena negra (*Krishnapaksha*) se inicia com a lua cheia (*Poornima*) e a quinzena clara (*Suklapaksha*) se inicia com a lua nova (*Amavasya*). É esse mês também utilizado para indicar os momentos de festividades e atividades religiosas (PANIKKAR, 1975).

Ao referir à ideia de festividades, espero elucidar ao longo deste capítulo que a interação que estabelecemos com esses momentos é mesmo aquele de um *Sadhana* (prática) coletivizado, onde embora se partilhe elementos como a extroversão, o riso, o canto, a dança, sugiro tratar de uma ambiência e organização ritualística onde todos esses elementos necessariamente precisam ser evocados. Quanto à perspectiva da temporalidade, me alinho também com Panikkar ao dizer que são esses momentos expressos por “[...] uma concentração e uma condensação de tempo tais que faz esquecer o tempo”, e que participar de tais encontros é como adentrar em um tempo “[...] realmente pleno, condensado, é transcender o tempo, entrar na eternidade” (PANIKKAR, 1975, p. 99).

Voltemos então à noção daquilo que foi profusamente citado no parágrafo acima – o tempo. Dentre as distintas compreensões<sup>136</sup> que ora anunciei emergir na construção das formas de pensar presentes na Índia,<sup>137</sup> destacaria apenas uma que adiante nos será válida nas nossas reflexões.

Qualquer que seja a abordagem e compreensão que se possa evocar para dizer do tempo, fato é que está ele em íntima conexão como nossos processos de vida ou, melhor dizendo, é ele determinante de nossa mortalidade ou imortalidade, no sentido mesmo de uma perpétua continuidade dos ciclos de morte e nascimento (de uma perspectiva individual) até que se atinja a libertação (*Moksha*) ou mesmo de uma perpétua continuidade dos ciclos cósmicos, como veremos no capítulo seguinte. Em uma imagem simples, poética e elucidativa das complexas elaborações acerca dos processos de nascimento e morte presentes no solo indiano, Kakar e Kakar (2007, p. 133), citando um trabalho da antropóloga Veena Das (1979, p. 98),<sup>138</sup> dizem da fala de uma anciã de Punjab: a morte “[...] é como ser levada de um seio ao outro da mãe. A criança se sente perdida naquele instante, mas não por muito tempo”.

De tal forma, o quão perecível são nossos corpos não é indicativo da finitude da vida, tampouco da existência. A continuidade de tal, antes de expressa no valor dos ritos como

---

<sup>136</sup> Em sua síntese, Raimon Panikkar (1975) didaticamente separa dois grandes eixos de compreensão. O primeiro deles seria o tempo enquanto fruto da ação ritualística – muito conectada com o *Brahmanismo* e as práticas de oferecer os fogos sacrificiais aos deuses citados pelos *Vedas*. Nesse contexto, o tempo é ele mesmo a continuidade da vida, só sendo sustentado a partir da atividade ritualística, afinal, citando Panikkar (1975, p. 75) o *Sataphata Brahmana*, “se o sacerdote não oferecesse cada manhã o sacrifício, o sol não se levantaria”. (II, 3, I, 5). O segundo eixo de compreensão, em seus termos, é o tempo enquanto poder cósmico. Nessa compreensão, seria o tempo a própria origem e princípio da realidade, o princípio absoluto, o destino. Em citação agora ao *Maitri Upanishad* (PANIKKAR, 1975, p. 78), “do tempo decorrem os seres, pelo tempo eles envelhecem, no tempo são destruídos: o Tempo, que era sem-forma, assume formas” (XIX, 54, 6). Em uma citação ainda mais elucidativa, agora extraído do épico Mahabharata, Panikkar (1975, p. 79) diz que “(o Tempo é) o Senhor que opera a mudança dos seres – aquilo que não pode ser compreendido e aquilo que não se pode voltar atrás. Ele é o destino de tudo; se não se vai para ele, ir-se-ia para onde? Quer se procure escapar, quer se fique imóvel, não se pode evitar o tempo. Os cinco sentidos não podem concebê-lo. Alguns dizem que *Kala* é o Fogo, e outros que ele é o Senhor das criaturas (*Prajapati*). Alguns concebem o tempo como a estação, outros como o mês, outros ainda como o dia ou o instante. Há quem diga que ele é a hora (*Muhurta*): mas o que não é senão Um tem muitas formas. É preciso saber que é o Tempo que controla tudo o que existe.” (XII, 224. 5 – 54). Sobre esse mesmo pilar há uma outra compreensão que sugere ser o Tempo subordinado ao Criador, o que cria uma ruptura com a ideia anterior de Tempo absoluto. A imagem, extraída do *Atharva Veda* (PANIKKAR, 1975, p. 80) para elucidar essa relação é aquela “de um vaso cheio colocado sobre o Tempo” (XIX, 53, 3) e do qual ele, portanto, se alimentaria. Nesse sentido, o Tempo seria a primeira potência a ser criada (*Kalashakti*), sendo indestrutível, mas tendo poder de destruição. Uma boa elucidação desse contexto se dá a partir da citação do *Bhagavad Purana* (PANIKKAR, 1975, p. 81), ao dizer que “O Senhor penetra todas as existências com seu próprio poder: no interior ele assume a forma de espírito (*Purushai*); no exterior (ele toma) a forma do tempo (*Kalaroopa*).” (III, 26, 18). Uma terceira e última matriz variante dessa segunda compreensão de tempo como poder cósmico, o coloca agora apenas como ilusão (*Maya*). É como se esse vaso que antes estava posicionado sobre o tempo continuasse sempre cheio, mas nunca transbordante, pois nada escorre desse atemporal vaso.

<sup>137</sup> Menciono, sucintamente, algumas dessas formas de pensar no eixo “*Yoga Darshan*”, no segundo capítulo da Dissertação.

<sup>138</sup> Conferir: DAS, V. Reflections on the Social Construction of Adulthood. In: KAKAR, Sudhir. (Org.). **Identity and Adulthood**. Delhi: Oxford University Press, 1979. p. 98.

sugeria a sociedade *Brahmanica*, encontra agora suas respostas no próprio sujeito ou, em outras palavras, a resposta passa a ser encontrada no Eu (*Atman*). Aquilo que Panikkar (1975, p. 85) chamou de uma “superação do tempo” está assentado nas práticas do *Yoga* de *Pranayama*, em que se estabelece uma consciente manipulação de *Prana* (energia vital; sopro da vida) – a princípio, a partir da respiração e, em seus estados mais sólidos de prática, prescindindo dessa.

Nesse sentido, nas palavras do autor, “a respiração corresponde a um tempo interior e é o domínio desse ritmo interior [...] que conduz à superação do tempo tanto exterior quanto interior” (PANIKKAR, 1975, p. 86). Ainda sobre o caráter de transcendência do tempo, como que comprimindo essa categoria a uma interação psíquica, evocando agora o *Yoga Vasishtha*,<sup>139</sup> destaca o autor:

De acordo com o estado mental do sujeito, diz ele, um instante pode parecer um *Kalpa* (eon) ou, ao contrário, um eon pode ser vivido em um instante. Numa palavra, o tempo não existe em si mesmo. Quem está absorto na meditação não conhece nem dia nem noite e, finalmente, o conhecimento do Eu, a iluminação, engloba num instante todo o devir. (PANIKKAR, 1975, p. 86-87)

Com a citação acima pretendemos unicamente evocar uma síntese elucidativa, extraída de escritura própria da tradição do *Yoga* e que represente a experiência de superar, transcender ou, por que não, anular o tempo. Nos interessa, não nos prendendo a essa compreensão, contudo, destacar o caráter da necessária interação rítmica sublinhada ainda nos parágrafos pregressos, presente sobretudo na relação com o ritmo respiratório e, por conseguinte, nos demais ciclos orgânicos vitais: os batimentos cardíacos, a pulsação e a circulação sanguínea.

Conforme nos lembra Leroi-Gourham (2002) em seu estudo sobre a estética, a expressão desses ciclos e ritmos internos, por sua vez, estão em íntima conexão com uma amplitude ampliada de ritmos, representada igualmente pela alternância dos dias e das noites, as transformações meteorológicas e de estações.

Nesse mesmo estudo, relacionando-se agora com as formas de contenção ou manipulação rítmica dos nossos corpos – e por conseguinte dos ritmos que acabo de mencionar – pelos contextos sociais em que nos inserimos, aponta o arqueólogo:

O domínio da sociedade sobre o indivíduo através do condicionamento rítmico traduz-se por atitudes coletivas muito características. “Acertar o passo” não é apenas uma imagem de cariz militar, pois a uniformização rítmica, a incorporação dos indivíduos numa multidão condicionada, é tão perceptível num corredor de metropolitano como num cortejo funerário, nos exercícios dos dervixes ou na saída brusca no momento do recreio. A ciência do condicionamento muscular, é empiricamente praticada desde o aparecimento das primeiras cidades, em função de necessidades de uniformidade

<sup>139</sup> III, 20, 29; III, 60, 26 – 26; III, 60, 171.

política, nela se baseando os movimentos de massas, o comportamento das multidões que avançam “como um só homem”. (LEROI-GOURHAM, 2002 p. 92-93)

Tendo esse impulso inicial como propulsor e provocador para este capítulo, nos perguntamos então como nossas experiências jogam luz para refletirmos sobre essas relações com o tempo? Em que medida tensionam os imperativos rítmicos dos centros urbanos e em que direção sugerem outras possibilidades rítmicas? Apontaria a Casa do Guru para formas de descondicionamentos rítmicos e, no limite, da própria relação com o tempo?

Proponho assim continuar nossas discussões em dois eixos, em alguma medida conectados com o capítulo pregresso, estando cada qual associada às partes deste capítulo e ambas conectadas e adensando um só argumento a ser construído ao final desses eixos. No primeiro dos eixos, nos perguntamos como nossa cosmologia é regida por uma temporalidade macrocós mica que invariavelmente reverbera em nossas organizações cotidianas e incidem sobre nossas constituições identitárias, seja aquela de um *Yogi*, seja aquela de um *Sannyasi* mas que seja, necessariamente, a de um *Yogi* e *Sannyasi* que se associa com esse *Sampradaya* (linhagem). Essa descrição, em específico, o leitor e a leitora encontrarão no eixo *Aradhana*. Conectada à pergunta propulsora desse eixo, indagamos ainda, por fim, tanto se nos forjamos enquanto *Yogis* e *Sannyasis* também a partir de categorias objetivas e externas – o respeito à imanência temporal do *Ashram* e a associação com as conjunções astrológicas que regem nossos ritos anuais – quanto se, entrando agora na seara das individuais subjetividades, lemos nossos processos de vida à luz dos ciclos que nos são comuns – já tendo também apresentado esses no segundo capítulo dessa dissertação, ao tratar da perspectiva dos *Ashramas*. Essas reflexões o leitor e a leitora as encontrarão na terceira das partes deste capítulo.

### 5.1 *Aradhana* (reverência)

Se no capítulo pregresso evocamos uma experiência cotidiana e rítmica na Casa do Guru, proponho agora explorarmos a relação macrocós mica que estabelecemos com três distintos cenários ritualísticos, a saber o *Maha Shivaratri* (a noite de *Shiva*), o *Navaratri* (as nove noites da *Shakti*) e o *Guru Poornima* (a lua cheia de julho). Conforme escrevi ainda na abertura deste capítulo, vislumbro elucidar a partir desses relatos etnográficos a aproximação que fazemos com esses contextos de celebração que, embora possam assumir um caráter de festividade são, essencialmente, processos ritualísticos de acesso e comunicação com nossas personalidades internas. De tal maneira, *Aradhana* remete justamente a esse gesto: uma

reverência a um dado arquétipo (*Shiva*, *Shakti* ou mesmo o *Guru*) para que se reverencie a si mesmo.

### 5.1.1 *Maha Shivaratri* (a noite de *Shiva*)

*Kundalini Shakti* é a energia primordial. É ela o primado de todas as criações humanas – das mais simples, às mais engenhosas. *Kundalini* é também força motriz que nos impulsiona em todas nossas jornadas. A manipulação de tal energia é de profundo conhecimento dos *Yogis tântricos*, de modo que o processo deliberado de incitar o seu despertar é de complexidade e cientificidade tal que somente aqueles que atravessaram essa experiência têm a soberania da guia sobre os eventuais aspirantes.

Na linguagem de uma fisiologia sutil, *Kundalini* está dormente em *Mooladhara Chakra* – o primeiro e mais básico dos sete *Chakras*. Sua forma é aquela de uma serpente e encontra-se ela enrolada em um *Shiva Lingam* negro, por três voltas e meia. O guardião dos portais de *Mooladhara*, é Ganesha.<sup>140</sup> Ao longo da coluna vertebral, conectando *Mooladhara* a *Ajna* – o *Chakra* localizado no centro do cérebro –, estão três *Nadis* (canais de energia). Duas dessas *Nadis* – *Ida* e *Pingala* – partem de *Mooladhara*, intersectam-se entrecruzando em cada um dos *Chakras* até fundirem-se em *Ajna Chakra*. A terceira dessas *Nadis* – *Sushmna* – também parte de *Mooladhara* em direção a *Ajna*. Seu caminho, todavia, é direto e retilíneo. Essa passagem encontra-se no interior da coluna vertebral e é através dela que *Kundalini*, de uma maneira saudável e apropriada, ascende em direção a *Ajna*. Esse *Chakra*, por sua vez, é a morada de *Shiva*. O seu ponto de acesso e representação (*Kshetram*) é o espaço entre as sobrancelhas, conhecido, popularmente, como o terceiro olho ou olho intuitivo ou, ainda, o olho de *Shiva*.

A relação mítica e experiencial entre *Shiva* e *Shakti*, entre *Purusha* e *Prakriti*, entre o transcendente e o imanente, entre consciência e energia, é assunto que atravessa o *Yoga*, o *Tantra* e, com outras linguagens, também especulações filosóficas distintas. Adentrar nessa temática, por rico e fascinante que nos pareça, seria assunto que nos demandaria outros tempos e desprendimentos energéticos.

---

<sup>140</sup> Em um dos mitos envolvendo esse personagem – *Ganesha* –, conta a história que *Parvati* (*Shakti*), consorte de *Shiva*, certo dia banhava-se em sua casa e, guardando sua privacidade, colocara *Nandi* – o grande touro branco, fiel guardião e discípulo de *Shiva* – a guardar a porta de entrada. O comando a ele dado é de que não permitisse a entrada de ninguém, salvo sua permissão concedida. *Nandi* assim o fazia quando então chega *Shiva* à porta, impondo sua vontade e soberania sobre *Nandi*, sendo chancelado pelo respeito e obediência de seu discípulo, adentra as premissas de onde *Parvati* se banhava. Ela, decepcionada como havia ficado – pela desobediência de quem cabia a guarda e pela descortesia de *Shiva* –, decide, ela mesma, evocar seu próprio guardião. Dirige-se ela a um belo lago e, da areia e do barro daquelas margens e jorrando *Prana* sobre aquele ser em formação, nascia *Ganesha*, seu filho e bravo guardião.

O que aqui nos interessa é afirmar que, diferente de *Kundalini Shakti* ascender, quando de seu despertar, para o seu abraço com *Shiva* em *Ajna Chakra*, na especial ocasião do *Maha Shivaratri*, é *Shiva* quem descende até *Mooladhara* para o seu encontro com *Shakti*.

Na lua nova do mês de *Maagha* (janeiro/fevereiro) celebra-se o casamento de *Shiva* e *Parvati*. Nesse casamento, nos conta a mitologia,<sup>141</sup> *Shiva* chega à cidade de *Parvati*, nos Himalayas, com uma procissão de seres horrendos (*Rakshasas*) que compunham o seu cortejo. Alguns desses tinham orelhas gigantes, alguns tinham buracos no lugar das orelhas, alguns tinham olhos na barriga e, como não suficiente para afugentar as crianças que receberiam *Shiva* e sua trupe na entrada da cidade aos sons de tambores e conchas, ele mesmo, o noivo, estava praticamente nu, coberto apenas com cinzas.

A cidade inteira ficou em desesperança. A mãe de *Parvati*, então, completamente desolada. Pensava ela: “Como pode minha filha se casar com sujeito como esse?”. A noiva, do contrário, mantia-se firme: “Se é meu *Dharma* casar-me com ele, rei dos *Yogis*, por que hesitar?”.

A medida em que *Shiva* e sua bizarra turma avançava em direção à casa da bela noiva, mais apreensiva ficava a cidadela com o que estaria por vir. Gente estranha e maltrapilha, o noivo nu, coberto de cinzas, de cabelo enebado.

Eis que o cortejo matrimonial chega à casa da noiva. Tão logo atravessam o portão de entrada, algo mágico se desdobra: todos, instantaneamente, transformaram-se em belos seres. Os *Rakshasas* se transmutaram em divinas criaturas, simetrizadas, belas, ternas; o noivo, coberto pela mais fina seda, adornado com ouro, prata e as gemas mais preciosas. Diferente da pujante feiura, o casamento se deu na mais resplandecente beleza, com júbilo, alegria e êxtase por todos.

Essa alegoria mitológica é a representação de *Shivaratri*, quando o véu de *Maya* (ilusão) cai por terra e quando – e onde – não há qualquer influência ou possibilidade de exarcebações sensoriais; é a predominância da experiência do inconsciente, onde apenas *Shoonyata* (o nada, o vazio) existe, desmantelando qualquer expressão de apego ao plano da matéria.

Pois interação com esse arquétipo, ainda que desprovido de qualquer intelectualidade como a que aqui trabalhada, eclode em todos os templos de *Shiva* em território indiano e em todos os cantos e recônditos daquele território em que se associe com essa expressão. Na Casa do Guru, o *Maha Shivaratri* é igualmente celebrado. Pela sua proximidade com o Carnaval, quando usualmente estamos organizando algum programa, compomos o *Shivaratri* na dinâmica

---

<sup>141</sup> Para escrever esta história, me referendi no editorial da *Yoga Mag* publicado pela Bihar School of Yoga março de 1977. Não há indicações do autor ou autora deste editorial.

do retiro em questão. Aquele de que aqui lanço mão em sucintíssima descrição fez parte também de uma pioneira experiência de *Ashram*, a saber, um programa de quatro dias durante os quais Gangadhara tematizou uma também importantíssima expressão do *Yoga: Anna Yoga*.<sup>142</sup>

A exata data do *Shivaratri* do ano de 2019 foi em segunda-feira, no quarto dia de março. O retiro organizado por Gangadhara estava em uma cadência interessante, tendo ela deslocado, pela temática do programa que conduzia, a predominância das aulas do salão para a cozinha.

Classicamente, o *Shivaratri* é celebrado durante a noite. Preferencialmente, madrugada adentro. Não é esse nosso contexto. Era meio da tarde quando nos pusemos a organizar nosso espaço. A organização espacial de ritos como esse se dá, necessariamente, como a construção de um *Yantra*. Na realidade, a composição do rito é, em si, um *Yantra*. Como tal, começamos do *Bindu* (o centro) até as delimitações externas (*Bhupuras*). Nesse caso, o centro é mesmo o local onde se assenta o *Kunda* e onde o fogo do *Havan* é aceso no momento apropriado do rito. À imediata circunscrição do *Kunda*, colocam-se as esteiras de Swami Aghorananda e de Gangadhara – quem, via de regra, conduz o rito.

Em uma quadrangular geometria, posicionamos as esteiras de prática, dispendo, sobre as fileiras formadas, uma exata almofada para cada participante do rito. Naquele contexto, estávamos em um grupo de vinte e seis participantes. Tendo organizado agora a estrutura básica, poderíamos passar aos componentes simbólicos que cumprem ativar elementos de nosso inconsciente que se conectam com as qualidades que então evocamos.

Nas quatro quinas formadas, cada qual foi recheada com esses elementos. Em uma delas, estava um *Dholak*; em outra, estava o *Lingam* negro, demarcado com as três linhas<sup>143</sup> em branco e o *Bindu* em vermelho, coroado com uma serpente em posição de ataque e enrolado por uma cobra; em outra, um *Trishula* (tridente) colocado ao lado de seu filho, *Ganesha*; em uma última quina, flores, frutas e fragrâncias.

A solenidade do rito é de estrutura muito similar àquela que expus no capítulo pregresso, no eixo *Havan*. As modificações se dão na variação das ervas e materiais alquímicos colocados na montagem do *Kunda* e que serão ofertados e utilizados para alimentar *Agni* (o fogo); também, os *Mantras* são próprios e específicos ao caráter do rito. Nesse contexto, os dois *Mantras* trabalhados foram *Om Namah Shivaya*, em vocalização tripla e por cento e oito vezes

---

<sup>142</sup> *Anna* quer dizer alimento. *Anna Yoga* é a elaboração, no contexto do *Yoga*, das formas mais apropriadas de interagir com essa dimensão da vida. Quais os alimentos mais apropriados para quais tipos de pessoas; quais os horários e épocas do ano mais apropriadas para se consumir quais tipos de alimento; quais são as técnicas que seriam mais apropriadas para os distintos metabolismos; etc.

<sup>143</sup> Podem representar *Bhu*, *Bhuvah*, *Swaha*; podem representar passado, presente, futuro; podem representar o consciente, o inconsciente e o super-consciente; etc.

e, seguido desse, *Om Huum*, igualmente por cento e oito vezes. A conclusão do rito se deu com os *Kirtans* – cantos que evocam extroversão e durante os quais há uma expressão liberta da expressividade corporal.

No período anterior ao rito em si, Swami Aghorananda havia criado uma ambiência e incitado uma predisposição a interagir com aquele arquétipo. A forma que escolheu para fazer isso foi partilhando um conjunto de fotografias que tem pessoalmente realizado, a partir de suas duas décadas de pesquisa em solo indiano, de representações das mais distintas de *Shiva*, do norte ao sul daquela nação. Parte de sua fala, que me ajuda a sustentar os elementos introdutórios que dispus no início desse eixo, indicava que

[...] na realidade, a mitologia hindu, ou o simbolismo ou a forma de interpretar as experiências, ou as expressões sutis de nossa personalidade e do mundo, são formas de uma linguagem muito poética e de uma linguagem muito mítica. Formas que tentam expressar como nosso psiquismo funciona. E as pessoas, dentro do universo indiano, se identificam com esse psiquismo e passam a viver essa expressão de uma forma muito natural – e que é um pouco distante de nosso contexto ocidental. Mas, por exemplo, *Shiva*, é vivo na Índia. Não é simplesmente algo que você encontra em um templo, ou algo que você encontra em um livro, em uma literatura ou em uma crença. É algo que as pessoas vivenciam em seus cotidianos. Por quê? Eles internalizaram o que esse simbolismo representa enquanto experiência individual de vida.

Assim posto, o que então sublinho, mais como uma provocação do que um indicativo de algo que adensaremos a posteriori, é mesmo o caráter de uma experiência concreta que se revela no imbricamento entre mito e rito. Mais que isso, nosso *Shivaratri*, em solo brasileiro, em *Ashram* brasileiro, é também espaço-tempo onde nos associamos e conectamos com os elementos arquetípicos que são evocados a partir da simbologia de *Shiva* e onde, por sinal, encontramos potências impulsionadoras de nossas trajetórias enquanto *Yogis*, *Sannyasis* ou simplesmente aspirantes a positivar nossas vidas.



*Diário de campo, 4 e 5 de março de 2019, segunda e terça-feira.*

*Foram esses os dois últimos (intensos) dias do retiro. Na segunda, foi também a celebração do Shivaratri. Como Swami Aghorananda disse durante o café, nesse dia não podemos tanto seguir à risca tudo o que havíamos estabelecido nos dias anteriores.*

*A parte da tarde foi intensa – um grande grupo seguiu para a cozinha, logo após a sessão das 15:00 no salão; outro grupo envolveu-se com o descanso; outro grupo, ainda, no qual estava eu incluído, se envolveu com os preparativos do Shivaratri. Limpar o salão, reorganizar as esteiras, compor uma mandala no centro para a realização do Havan. Em*

*algum momento anterior, Swami Aghorananda engajou-se na preparação do Kunda. Quando então a Mandala estava pronta no salão – um quadrado externo composto por esteiras, com quatro quinas sendo compostas com símbolos de Shiva (o Lingam com a tríplice linha e o Bindu, o Damaru, o Dholak, o Trishula, o seu filho Ganesha, frutas, flores e fragrâncias), Swami Aghorananda trouxe o Kunda. Para esse rito, utilizaríamos o Kunda maior, redondo, sendo posicionado sobre o Yantra de Shiva. Madeiras, ervas, Ghee, vela, incenso e uma pequena tigela com água e uma flor compunham os elementos ritualísticos do Havan.*

*Concluída a preparação, o salão se fechou. Era então hora do jantar. Um pequeno tempo para um banho, o sino toca. Está o jantar servido. Não dispersamos aquilo que estávamos mobilizando durante aqueles dias. Nos sentamos todos no refeitório – as 26 pessoas que estavam convivendo nesses dias, contando com Swami Aghorananda e com Gangadhara – e nos mantivemos preponderantemente em silêncio. Algumas trocas de palavras aqui e acolá, alguns pequenos comentários aqui e acolá, mas, em especial, o silêncio. Terminamos.*

*Voltamos para o salão; adentramos em tom de introspecção. Swami Aghorananda abre os trabalhos e passa a nos apresentar algumas imagens – próprias de suas pesquisas e dos seus mergulhos no terreno mítico e simbólico indiano. Passadas suas imagens – que na realidade não são apenas imagens, são, antes de tudo, fotografias –, nos expõe algumas reflexões sobre a presença viva de Shiva no terreno indiano, nas suas formas de vida e, percebo agora, também nas nossas. Seguimos para o rito propriamente dito.*

*Abre-se com a vocalização dos Mantras védicos – primeiro, uma evocação a Ganesha; um pedido de permissão para que possamos dar início à alquimia. Em seguida, uma evocação aos Gurus, para que nos acompanhem nessa jornada, nos indicando o caminho a ser seguido. Por fim, uma evocação a Agni, a entidade necessária para que o rito possa acontecer. Cumprido o protocolo mágico-poético, podemos então passar a evocação de Shiva. Om Namah Shivaya. Om Namah Shivaya. Om Namah Shivaya Swaha. Assim seguimos por cento e oito vezes. As próximas cento e oito, Om Huum Swaha. Entramos em uma vibração, em uma frequência e em um tom próprio. Criamos ali uma atmosfera específica, sagrada e ainda mágica. O Havan foi seguido por Kirtans. As luzes mantiveram-se apagadas, o fogo estava agora já baixo – Agni estava se recolhendo. Veio, nos auxiliou no rito, recolheu nossa evocação e agora estava se recolhendo. Durante os Kirtans, todos se levantaram, dançaram, circularam pelo salão. Naquele momento, era como se todos tivéssemos sido transportados para outro Puri. Uma cidade mágica, onde tudo é mais sutil e onde os véus caem um por um – restando apenas a nudez.*





### 5.1.2 Navaratri (as nove noites da *Shakti*)

*Nava* significa nove. *Ratri*, noite. A etimologia eclode a obviedade desse que é, dentre os populares ritos assentados na tradicionalidade indiana, o de mais ampla duração. O *Navaratri* tem duas confluências astrológicas. Em nossa cronologia, a primeira delas se dá durante os nove dias de lua crescente (*Shuklha Paksha*) do mês de *Chaitra* (março/abril), a qual tem, em seu nono dia, também a celebração do nascimento de *Rama* (*Rama Navami*). A segunda ocasião do *Navaratri* se dá também durante os nove dias de lua crescente, porém, agora, referente ao mês de *Ashwin* (setembro/outubro) e, novamente em seu nono dia, celebra-se a vitória de *Rama* sobre *Ravana* (*Vijaya Dashami*), ou de *Durga* sobre *Mahishasura*.

O período do *Navaratri* está conectado com o princípio da *Shakti*, da criação, do dinamismo, da aceleração do processo de transmutar nossas ações das suas qualidades de *Tamas* para *Rajas* e, por fim, para *Sattwa*. Mitologicamente,<sup>144</sup> evoca-se, durante esse período, o arquétipo de *Durga* (o arquétipo de uma guerreira; bárbara; conquistadora; aquela que rompe com todos as dificuldades), *Lakshmi* (prosperidade em todas as esferas: material, psíquica, espiritual) e *Saraswati* (a deusa das sessenta e quatro artes; patrona dos artistas; personificação do conhecimento e da sabedoria). Conectado ainda está com esse período a jornada de *Rama* – do seu exílio ao resgate de *Sita*, sua consorte – e o então casamento entre os dois.

O épico do *Ramayana/Ramacharitamanas* é aquele que narra a vida de *Rama* e sua jornada conjunta com *Sita* – estando ali também presente, importante aspecto desse texto –, a abdução de sua companheira pelo demônio *Ravana* e o então resgate dela com o auxílio de *Hanuman*. Como é o caso dos épicos indianos (*Maha Bharata*, do qual eclode o *Bhagavad Gita*; o próprio *Ramayana/Ramacharitamanas*, dentre outros), o texto nunca é só o puro texto. O que com isso intento afirmar é que subliminar está na trama aspectos de nossa própria transitoriedade encarnada, com suas luzes, sombras, derrotas, desafios e conquistas.<sup>145</sup> Por exemplo, *Sita*, nesse épico, é a representação de *Jeevatma* (a individualidade; a imanência; o espírito uno); *Rama*, seu companheiro, é a representação de *Paramatma* (transcendente; o Espírito cósmico; a realidade última). A separação de ambos – quando da abdução de *Sita* – representa, portanto, a fragmentação e dissociação de nossa natureza una, individual e particular com a consciência coletiva, o cosmos. A re-união – quando *Rama* resgata *Sita* da prisão de

<sup>144</sup> Para escrever a introdução a esse eixo me referendi no texto de título *Navaratri*, escrito por Swami Niranjanananda Saraswati e publicado na *Yoga Mag* em outubro de 2004.

<sup>145</sup> Para uma reflexão acerca da relação do épico do *Ramayana* com aspectos de nossa jornada humana – imanência/transcendência; *Jivatma/Paramatma*; transmutação das qualidades de *Tamas*, *Rajas* e *Sattwa* –, sugiro a leitura do texto indicado na nota pregressa.

*Ravana* – e a oficialização do casamento de ambos, é a alegoria para a mescla e fusão de nossa natureza profunda com o todo. O que seria, vale dizer, o culminar também da experiência *Yogi*.

Se assim se encerram as nove noites de celebração e *Sadhana* com o *Navaratri*, vale dizer que seu início é impulsionado pela também alegoria da batalha de *Durga* com *Mahishasura*.<sup>146</sup> Agora tendo a leitura eclodindo do *Shaktismo*, *Durga* é ela mesma representação da *Shakti*, poderosíssima uma vez que criada a partir da fusão de *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*. *Mahishasura*, um poderoso demônio com sua cabeça de búfalo, impetuoso conquistador. Os nove dias de batalha entre esses dois seres culminam com a então vitória de *Durga* sobre seu oponente. Ali se celebra, portanto, também a vitória do bem sobre o mal, da sabedoria sobre a ignorância, da vida sobre a morte. *Vijaydashami*, o décimo dia do *Ashwin Navaratri* (setembro/outubro), é quando se evoca esse propósito, da preponderância da luz (*Durga/Rama*) sobre as trevas (*Mahishasura/Ravana*).

Do ponto de vista das nossas jornadas pessoais, é através do processo de *Sadhana* com o *Navaratri* que evocamos também nossas potencialidades, nossos atributos positivos e nossas luzes, de modo a incitá-las superarem e vencerem nossas sombras, fraquezas e obscuridades.

É esse o espírito da experiência que anualmente vivenciamos – seja na possibilidade de realizar apenas o *Chaitra Navaratri*, seja na possibilidade de também realizar o *Ashwin Navaratri*. Seja como for, é esse momento um constante marco da Casa do Guru e do Satyananda Yoga Center. A relação festa/celebração e rito/*Sadhana* é tênue. O contexto ritualístico é em si, um *Sadhana*; uma prática concatenada de vocalizações de *Stotrams* (hinos), *Bhajans* (cantos de caráter devocional), *Kirtans* (cantos de caráter extrovertidos), repetição de *Mantras* (*Mantra Japa*) e a prática de *Havans* compõem o ritualismo desse período.

Enquanto coletividade, isto é, enquanto Escola de *Yoga* (Satyananda Yoga Center) ou como *Yogashram* (Casa do Guru), não temos ainda a possibilidade de um convite a um *Sadhana* coletivo de nove dias de *Navaratri*. O que temos anualmente feito é elencado ou a última sexta-feira ou o sábado referente ao culminar do processo de nove dias para fazermos um rito (com a concatenação de elementos exposta no parágrafo progresso) que se conecte com essa experiência.

De tal maneira, em março de 2018 tivemos então a experiência daquilo que chamamos de *Navaratri Sadhana*. Precisamente no dia vinte e quatro daquele mês, estivemos em um grupo de trinta pessoas com o propósito de evocar o que acima já expus. O que de inédito estávamos vivenciando era mesmo um inteiro dia explorando o arcabouço filosófico do *Navaratri*, os

---

<sup>146</sup> Sugiro a leitura de Aghorananda (2019).

cantos que a ele estão associados e os *Havans* que poderíamos performar. A forma que escolhemos para tal foi dividirmos o nosso dia, que começou às nove e se concluiu às dezenove, em três momentos distintos. Na primeira parte, trabalharíamos com o arquétipo de *Durga*; no segundo desses, *Lakshmi*; o terceiro, *Saraswati*. Novamente, o espaço focal do dia era mesmo o salão, com óbvias alternâncias com a cozinha/refeitório.

Lá mesmo no salão de práticas, à direita, organizamos uma montagem com esses três arquétipos. À extrema esquerda de quem visualizasse a partir da entrada principal do salão, poder-se-ia ver o canto de *Durga*. Na margem inferior da parede, encontrando o chão, estava disposto e estendido um sári de tom rosa-claro. Ao exato centro desse sári, a imagem de *Durga*. À sua frente, umas folhas grandes e verdes, forradas cada qual com uma floração roxa/lilás. Entremeadas a esse conjunto de folhas e flores, outras pequenas flores vermelhas e roxas. A imagem de *Durga* estava colocada sobre um *Vastra* (tecido, pano ritualístico) vermelho e, aos seus dois lados, espadas de são Jorge. Culminava essa ornamentação um vaso de rosas vermelhas.

Deixando que os olhos sigam seu caminho espontâneo, a direita dessa montagem estava o canto de *Lakshmi*. Ao fundo, um sári de coloração alaranjada. No exato centro desse sári, a imagem de *Lakshmi* assentada sobre um *Vastra* vermelho. Aos seus dois lados, uma floração verde clara e, à sua frente, uma pequena floração também verde, flores roseadas, um pequeno prato com maçãs, bananas e uma flor vermelha. À direita de *Lakshmi* e à esquerda de quem a observa, uma tigela com moedas das mais distintas localidades. No lado oposto, um vaso com rosas amarelas.

Completando o trio das *Shaktis*, à direita, o canto de *Saraswati*. Estando essa imagem centralizada à frente de um sári de coloração azul, novamente assentada sobre um *Vastra* vermelho, está ela circundada por florações verdes e folhas roxeadas. À sua direita (esquerda de quem a observa), os livros de *Kirtans*, *Bhajans* e *Stotrams*. Na lateral oposta, instrumentos musicais indianos como o *Kartal* e a *Veena*. As suas rosas eram de coloração branca.

Na presença das três, os trabalhos do dia se iniciaram com Swami Aghorananda e Gangadhara oficializando as boas-vindas e inaugurando a sequência de práticas. Por sequência de práticas me remeto ao conjunto de rituais e vivências que nos colocamos em interação durante o dia. De tal maneira, iniciamos com *Durga* e, já oferecendo a tônica do que a todos nós seria colocado, Swami Aghorananda fez uma incursão pela mitologia dessa personagem, deixando rastros da interação arquetípica que nos colocaríamos a vivenciar. O leitor e a leitora, já gradativamente se habituando à linguagem desse texto, me permita, sem delongadas explicações, afirmar que era aquele momento o de *Satsanga*.

Sucedeu esse *Satsanga* o comando agora de Gangadhara. Dentre as esferas de domínio de Gangadhara na Casa do Guru, está aquele do canto. Já expus em outro lugar no trabalho que é ela quem tem o domínio da ambiência da cozinha, a manipulação dos alimentos e seus temperos e aquilo que é necessário para manter esse espaço. Em esfera agora outra, afirmo ser também ela a voz de orientação e guia nos distintos cantos ritualísticos que compõem nossa experiência – cotidiana ou específica. Assim ela o é dado alguns elementos fundamentais. Um deles, sendo o conhecimento de uma dada variedade de hinos e os contextos apropriados de suas vocalizações; outro desses sendo seu domínio de tom, pronúncia e melodia quanto a esses.

De tal forma, o *Satsanga* de Swami Aghorananda foi sucedido pela prática do *Durgatrinsha Namavali* (os 32 nomes de *Durga*). Esse *Mantra* compõe o arcabouço ritualístico de associação com essa deidade e foi então evocado ainda pela manhã; de início, deu-se um breve treinamento, no sentido de também aproximar o público novato com aquela relação, seguido de então uma sucessão de três vocalizações desse canto, em sequência. O culminar da experiência de *Durga* foi mesmo o *Havan*; estávamos dispostos em um formato triangular, tendo como *Mantra* de base o *Gayatri* de *Durga* (*Om Dum Durgayai Namah – Swaha*) por cento e oito vezes, finalizando com o habitual *Kirtan*.

O tratamento que *Lakshmi* recebeu foi muito similar àquele recebido por *Durga*. Agora, já atravessando o período da tarde, Swami Aghorananda, sucedendo o *Yoga Nidra* conduzido por Gangadhara, novamente ofereceu um *Satsanga* pela mitologia dessa representação. Sem que interagíssemos durante essa etapa com um dos cantos referentes ao *Navaratri*, passamos agora ao *Havan*. Estávamos em um formato circular, tendo o *Kunda* e quem o rito conduziria ao centro desse círculo. Logo à frente do *Kunda* estava uma imagem de profunda influência tântrica, em bronze, de *Lakshmi*. Consiste ela na representação dessa *Shakti* em posição meditativa, com os seios desnudos e uma serpente enrolada em seu tronco. À frente dessa imagem, estava um pote de cobre vazio.

Nesse *Havan*, houve também alguns novos elementos que dialogariam com aquela representação. Cada um dos participantes estava em posse de um copo, cada qual contendo uma bebida (feita, por sinal, por Swami Aghorananda). Essa bebida, com base de uva, côco e outros elementos não revelados, representava *Soma* – bebida ritualística de importante valor e representatividade na tradição védica e tântrica e presente na mitologia de *Lakshmi*. Cada participante do rito também estava em posse de uma daquelas moedas que parágrafos acima mencionei compor a montagem dessa *Shakti*. A variação do ritualismo central, ao qual já nesse momento devem estar o leitor e a leitora habituados, consistia na seguinte performance: a abertura do trabalho se deu com a vocalização contínua do *Mantra Om* por seis fôlegos. De tal

forma, não uníssono, essa vocalização era uma reverberação de uma mescla de cada particular emissão. Ao longo dessa vocalização, cada qual a seu tempo e modo, deveria ingerir aquela bebida, não permitindo, como primado da atividade em si, permitir que o som se apagasse. Aberto esse particular *Havan*, o outro novo elemento foi colocado durante a entoação dos *Mantras* védicos (*Ganapati* e *Guru*). Ao longo dessa entoação, cada participante deveria se dirigir em frente à imagem de *Lakshmi*, sempre em um deslocamento horário e respeitando o formato do círculo e, com a mão direita, depositar a sua moeda no pote de cobre. O *Havan* em curso, o *Mantra* de base era o também *Gayatri* de *Lakshmi* (*Om Shrim Mahalakshmyai Namah – Swaha*), pelas cento e oito vezes.

Não podia ser diferente, a relação que estabelecemos com *Saraswati* foi de igual trato. Se o protocolo de reflexão e performance ritualística estava dada do princípio do nosso dia, seguimos em coerência à essa interação.

Já estávamos no entardecer. O *Satsanga* de imersão na mitologia de *Saraswati* desaguou na prática de um hino, chamado *Trantoktam Devi Suktam*, que compõe o texto *Devi Mahatmya* – originário do sexto século depois de Cristo. Criado também uma atmosfera apropriada ao *Havan*, estávamos novamente em formato circular e, já no anoitecer, deliberadamente desprovidos de luz. O *Mantra* de base, alinhado com o que até então havíamos performado, era o *Gayatri* de *Saraswati* (*Om Aim Saraswatyai Namah – Swaha*), também pelas já afixadas cento e oito vezes. Concluímos nosso dia, nosso rito e nossa jornada naquele dia, como também se tornou marca das nossas interações na Casa do Guru, com *Kirtans*.

O caráter desse *Sadhana* é de ambiência similar àquele evocada pelo também já descrito *Shivaratri*. Se o primeiro tem suas bases do *Shivaísmo* indiano, o segundo, na tradição do *Shaktismo*. Dois polos complementares e congruentes que, ao serem experienciados, lançam mão de possibilidades outras de compreensão de nossa experiência humana.

### 5.1.3 *Guru Poornima* (a lua cheia de julho)

Essa é uma celebração que está sinalizada pela lua cheia (*Poornima*) do mês de *Ashada* (julho). Em uma sintética fala, Swami Satsangi, discípula de Swami Satyananda, elucida o termo título desse eixo. Diz ela que *Poornima* é também “[...] a lua cheia que representa o ponto mais elevado de realização, onde a luz brilha em meio à mais completa escuridão. Dessa forma, *Guru* é aquele que brilha como a lua cheia em uma noite escura” (SATYASANGANANDA, 2011, p. 160).









A tradição *Guru*-discípulo, como tantos dos fios que têm sido utilizados para alinhar este trabalho, é de extensão e densidade tal que, ora também já sinalizei em outro trecho do texto, demandaria por si só outro engajamento de estudo, sugerindo deslocamentos epistemológicos qualificados que possam apontar alguns dos traços que nuançam essa tradição.

Não obstante, apontamos aqui alguns elementos que são significativos para um entendimento da representatividade do que é *Guru*. Remete esse termo, em seu sentido experiencial, a um plano, chamado também de *Guru Tattwa*. Esse plano de experiência é imanente à vida humana, estando ele acobertado e abafado por *Avidya* (ignorância) e por *Maya* (ilusão). O papel do *Guru* externo – os seres humanos com os quais deve o discípulo (*Sishya*) buscar atitude de completa entrega (*Samarpan*) – é, portanto, o de apontar o acesso a esse plano de experiência (SATYASANGANANDA, 2011).

Em uma fala de síntese, em ocasião da gravação de um dos vídeos que compõe o acervo do *Ashram*, gravado no ano de 2019 em contexto de um trabalho de clarificação que fazíamos acerca desse termo, Swami Aghorananda, em mescla de tanto se referenciar naquilo que acima expus como, ao então fazê-lo, igualmente coadunar a elucidação que então oferecemos, dizia que

*Guru*, na tradição indiana, representa um plano de expressão, um plano de experiência humana. Esse plano é composto, principalmente, pelo que nós conhecemos como sabedoria, lucidez e uma consciência expandida. *Guru Tattwa* é uma experiência que nós podemos atingir a partir do mergulho interior, a partir de uma prática de expansão de nossa consciência e de evolução de nossa natureza humana.

Quanto ao *Guru* externo que previamente mencionamos, podemos afirmar que há tantos tipos de *Gurus* quanto tipos de discípulos existentes. Uma das categorias de *Guru* é o *Guru* tântrico. Remetendo-se aos *Tantras Shastras* agora, o próprio Swami Aghorananda expõe qual seria então a forma de transmissão desse *Guru* e a relação que estabeleceria com seu discípulo – no caso estudado, especificamente proveniente da escola *Kaula* do *Tantra*:

Uma condição da tradição *Kaula* é a transmissão dos ensinamentos mais profundos através da forma oral e em segredo. O *Kaulika Guru* passa os conhecimentos ao discípulo que mostre ser capaz de manter a tradição protegida daqueles que ainda não têm a sinceridade de coração. O *Guru* transmite a iniciação que marca a entrada do discípulo numa nova condição existencial na qual ele trilha o caminho da autorrealização e libertação. (AGHORANANDA, 2008, p. 95)

Continua ele, iniciando sua nova enunciação a partir da citação de um *Sutra* (verso) do belo hino *Lalita Sahasranama* a partir do estudo de Ananthakrishna Sastry<sup>147</sup>:

“Eu me curvo aos pés do *Guru*, que estão além dos sentidos e da mente, que são vermelho e branco em cor e são a inimaginável luz da própria deusa *Tripura*”. As diferentes cores dos pés do *Guru* representam os princípios de *Shakti* (a cor vermelha) e *Shiva* (a cor branca) encarnados naquele ser que desfaz a escuridão, trazendo a luz para os corações dos seus discípulos. (AGHORANANDA, 2008, p. 96)

Ainda em referência à escola *Kaula*, do *Tantra*, deveria o *Guru*

[...] ter o conhecimento do passado, presente e futuro. Ser versado nas ciências do *Mantra*, *Mudra* e *Yantra*. Ter a capacidade de eliminar as impurezas dos seus discípulos e transferir a sua energia para eles. Deveria ter despertado a *Shakti* adormecida. Ser versado nos *Agamas* e *Shastras* e sempre estar fazendo o bem para as pessoas. Estar engajado na repetição dos sons e nomes do supremo, além de cultivar, meditar e oferecer sacrifício no fogo. Ele deveria ter a mente cheia de paz, conhecer os ensinamentos dos *Vedas*, ser competente no *Yoga* e charmoso como um deus. (AGHORANANDA, 2008, p. 96)

Quanto ao discípulo (*Sishya*), ele é aquele que

entrega a si próprio ao *Guru*. Ele é pura receptividade e não coloca barreiras para a transmissão do conhecimento, porque através da entrega ele superou o ego. Isso é um pré-requisito para a relação entre *Guru* e discípulo, A relação entre eles se fecha em um círculo completo. (AGHORANANDA, 2008, p. 96)

As variações que emergirão da relação acima exposta serão próprias e particulares a cada discípulo(a) e à conexão e interação que terá esse(a) com o seu/sua *Guru*. A intencionalidade de evocar o estudo de Swami Aghorananda Saraswati e a especificidade desse com o *Guru* tântrico é para também afirmar que a relação que estabelecemos enquanto *Sampradaya* (linhagem) de Swami Satyananda está assentada nos elementos que acima mencionamos, uma vez estando nossa escola assentada também no Tantrismo e, por conseguinte, estando nós – discípulos ou aspirantes – em interação com as já nomeadas formas de transmissão de conhecimento adotadas pelos *Gurus*.

Retomemos, enfim, o *Guru Poornima*. A celebração e o *Sadhana* que realizamos na Casa do Guru acontecem desde o ano de 2012, tendo sido aquele o primeiro após a inauguração do *Ashram*. Na impossibilidade de oferecermos o convite a essa celebração/*Sadhana* no exato

---

<sup>147</sup> Conferir: SASTRY, Anantakrishna. **Lalita Sahasranama** – Bhaskararayas Comentary. Madras: Adyar Library and Research Center, 1999.

dia apontado pela astrologia, a lua cheia de julho, em função dela se manifestar em um dia letivo, recorreremos ao domingo mais próximo da precisa data.

O contexto de prática que aqui evoco para fazer parte de nosso trabalho se expressou no *Guru Poornima* de 2019. Precisamente, no dia quatorze de julho, domingo. Diferente dos sete anos pregressos, essa edição do *Guru Poornima* era especial. Estava conosco um amigo indiano de Swami Aghorananda e Gangadhara.

Suraj Nath Siddh vem de uma antiquíssima linhagem de *Yogis Sannyasis*<sup>148</sup> do Rajastão – desértico e vasto estado do noroeste indiano. O *Ashram* em que é ele mesmo o *Guru* tem nada menos que quinhentos anos de existência.<sup>149</sup> Suraj Nath veio em gesto de fraternidade, amizade e respeito que tem por Swami Aghorananda e por Gangadhara.<sup>150</sup> Sua atitude foi a de um zeloso amigo, tratando-os mesmo como um irmão e uma irmã – para escoar o termo que ele mesmo aqui utilizou –, e, em certa medida, tendo vindo para ver e trocar experiências com os trabalhos – à luz do *Yoga* – que desempenhávamos aqui.

Da mesma forma que na ocasião do *Shivaratri* estávamos em retiro, sendo a experiência da celebração/*Sadhana* parte integrante do programa, o *Guru Poornima* é também espaço no qual essa dinâmica se expressa. No contexto do qual aqui trato, tematizamos nosso programa de “Meditando a Vida”, conjugando os três dias que estávamos em convivência (da sexta-feira, dia doze, ao culminar do *Guru Poornima*, no domingo), atravessando alternados momentos da experiência técnica e metódica do *Yoga* (*Asanas, Prana Nigraha, Pratyahara*), vivências de interação com a ambiência e materialidade da Casa do Guru, *Satsangas* e o *Havan* de sábado.

O dia da celebração/*Sadhana* do *Guru Poornima*, em si, é excepcional. Assim o é por algumas razões. A primeira delas é que, se tratando de nosso maior evento anual – aquele em que esperamos o maior número de pessoas passando pelo *Ashram* – a Casa do Guru é completamente adornada – do portão de entrada, passando pela área externa de *Havan*, até o salão. Também aponto como dia excepcional no sentido de que recebemos uma grande

---

<sup>148</sup> A linhagem de Suraj não está conectada com a tradição de *Dashnami Sannyasis* à qual pertencemos e a qual expus em nosso segundo capítulo. Suraj Nath provém da linhagem mesmo de Gorak Nath e Matsyendranath – compiladores clássicos do *Hatha Yoga*. A história de ter sido designado como sucessor de seu *Guru* e, no atual momento, ele mesmo *Guru* e liderança em sua comunidade, se deu quando ele tinha apenas cinco anos de idade. Tendo o seu mestre morrido quando estava ele apenas em sua infância, um dos discípulos mais velhos de seu *Guru* assumiu os encargos administrativos e gerenciais do *Ashram* até que fosse ele preparado para assumir tal função. Ao atingir a faixa dos seus vinte anos, eis que passa a ser ele o *Guru* de sua tradição.

<sup>149</sup> Uma interação com esse *Ashram* pode ser vista em: [www.shrijasnathan.org](http://www.shrijasnathan.org).

<sup>150</sup> Essa relação de amizade começou nas primeiras interações que Swami Aghorananda e Gangadhara estabeleceram com a Bihar School of Yoga. Mais especificamente, ainda na década de 1990, quando a Bihar Yoga Bharati – Universidade de Yoga associada à Bihar School – estava ainda em vigência. Naquela ocasião, Suraj era um aluno daquela Universidade e, rememorou ele também em solo brasileiro, foi muito grato pela presença de Swami Aghorananda e de Gangadhara na defesa.

quantidade de pessoas que não necessariamente acompanham as dinâmicas de nossos trabalhos, não tendo também uma história de relações ou com a Casa do Guru ou mesmo com o Satyananda Yoga Center, de modo que acolhê-las, fazê-las se sentirem bem-vindas e mostrar-lhes as dinâmicas daquela manhã que é, em uma compreensão ampliada, ela mesma um rito, nos demanda um olhar atento.

Uma das particularidades do *Guru Poornima* é também sempre nos associarmos com beleza (*Sundaram*), através das expressões artísticas. Nessa edição, quem então nos brindou com arte foi uma vizinha da Casa do Guru. Jovem musicista, retirante da metrópole para também se recolher junto à serra, elaborou ela um arranjo entre composições de flauta, poemas de autoria própria e algumas canções com violão. Esse momento foi mesmo o quase último ato do encontro, antes de sermos todos ofertados com *Prasad* – um alimento consagrado, elaborado a partir do que cada um trazia para ser compartilhado.

Antes dessa conclusão, nosso rito começou com todas as pessoas dispostas no gramado de frente para o *Guru Kutir*. Ali, o que de início marcava o *Guru Poornima* era a vocalização conjunta de dois *Stotrams* (hinos) para os *Gurus*: o *Guru Stotram* e o *Guru Paduka Stotram* – esse último, um hino oferecido aos pés dos *Gurus*. Ao mesmo tempo em que esses hinos eram entoados, Gangadhara performava o *Pooja* no *Guru Kutir* – vela, incenso circundando cada imagem e símbolo em sentido horário, com a mão direita e, na mão oposta, o sino emitindo seu tilintar.

O próximo passo do ritualismo daquela manhã aconteceu na área externa de *Havan*, localizada no gramado na margem inferior da Casa do Guru, exatamente em frente à cozinha e refeitório. De tal modo, tudo o que as pessoas precisavam fazer era levar os tapetes que já estavam em posse e que utilizavam para se assentarem na grama. O que é importante destacar é que, embora espaço gramado, na delimitação do rito – ou seja, na arena onde assentavam as pessoas – calçados não entravam. O primado do gesto é separar o impuro (o calçado, aquilo que repleto de poeira mundana está) do puro (a ambiência do rito, onde se evoca e se celebra planos sutis de experiência).

Nesse *Havan*, trabalhamos com quatro *Gayatri Mantras*, vocalizando cada qual vinte e sete vezes, completando as cento e oito voltas. O primeiro desses *Gayatris* foi o de *Rudra*; o segundo, *Guru Gayatri*; terceiro, *Sivananda Gayatri* e, quarto, *Satyananda Gayatri*.

O gesto de oferenda final – *Poornahuti* – demarcava o final daquela etapa do nosso percurso ritualístico para que adentrássemos, então, na última delas. Preservando sempre um tom de interiorização – ainda que tivéssemos cantado alguns *Kirtans* depois do *Havan* –, todos nós nos dirigimos ao salão. A sua ornamentação estava bela. As esteiras onde sentariam os

convidados estavam posicionadas de forma absolutamente simétrica e em linhas horizontais, tendo a extensão das paredes laterais como margens e régua aos seus posicionamentos. O centro preservava uma passagem, para que as pessoas pudessem passar e assumir os seus lugares. Essa mesma passagem culminava, na frente do salão, com um assento preparado para os *Gurus*. Reside aqui fato importante. Mesmo na ausência física do *Guru*, um lugar a ele é reservado. Diferente de nossa cotidianidade, pela óbvia razão que se encontra os *Gurus* de nossa tradição em solo indiano, nos nossos *Ashrams* da Índia, em todo e qualquer programa oficial, ainda que a presença do *Guru* seja improvável, o seu lugar estará sempre preparado e ornamentado, devendo ele/ela e somente ele/ela, assentar-se ali.

Pois voltemos à nossa descrição. Estava ali montada o assento para os *Gurus*. Sobre ele estava uma almofada de coloração alaranjada envolta com uma guirlanda de flores. Sobre esse assento, afixada sobre a parede, estava a própria imagem dos *Gurus* que compõem nossa linhagem. Sobre essa, ainda afixada na parede, a representação gráfica do *Mantra Om* e, compondo esse arranjo total, uma linha de folhagem verde e que tinha alguns traços perpendiculares e emoldurando a imagem.

À esquerda do público, à direita do assento do *Guru*, estavam assentados, ao chão e sobre uma comum esteira, Swami Aghorananda, Gangadhara e o convidado de honra, Surajnath. À direita do público e à esquerda da poltrona do *Guru*, estava o espaço montado para a apresentação artística de nossa vizinha musicista-poetisa – sempre ao chão, sendo composto por um grosso tapete de retalhos coloridos e uma almofada de coloração avermelhada.

Voltemos ao ponto de onde começamos essa descrição. No *Guru Poornima*, sempre nos associamos com *Sundaram* – beleza, arte, poesia, deleite. E, se assim o fazemos, a manhã dessa celebração usualmente, vistos os últimos anos, tem se concluído de uma forma mágica, como uma verdadeira festa que brota de forma um tanto quanto espontânea, à espera apenas de um gatilho para que possa ela acontecer. E utilizo aqui do adjetivo “mágica” no sentido de emergir contextos de celebração que brotam do inesperado, do não-planejado e da espontaneidade das ações.

A ocasião dessa edição se deu a partir de Gangadhara. Passada a apresentação artística de fato, introduzia Gangadhara ao que intentava ela com o que estava propondo. Sua fala era no sentido de permitir que Surajnath sentisse um pouco o sabor da Casa do Guru e do Brasil a partir daquela manhã. O que ela então havia elaborado, dizia, naquele instante mesmo, era uma dança circular sendo cantada com um *Kirtan*, em sânscrito. Assim, concluía sua elucidação, uniria algo que seria próprio de algumas de nossas tradições (as danças circulares) com elemento que é também muito próprio ao ilustre convidado – o *Kirtan*.

Ensina-nos ela o gestual da dança, as palavras do *Kirtan* e, ainda mais importante, a sincronicidade entre ambas. A princípio, tanto Swami Aghorananda quanto Suraj Nath juntam-se a dança. Não passam dois minutos, Swami Aghorananda se recolhe e discretamente se senta junto ao *Dholak*.

Suraj Nath, diferentemente, permanece envolvido com o grupo. Passados alguns minutos, seguimos em um ritmo mais acelerado. O que de interessante vivenciávamos era esse movimento de uma expansão – o ritmo se acelerando, o toque do tambor se fortificando, os sons dos *Kartais* e outros sinos tilintando – e o movimento oposto – os sons se reduzindo, o ritmo dos passos se desacelerando, a respiração também se diminuindo.

O momento do salão estava conclusivo. Cada qual se dirigia à cozinha, retirava o seu já elaborado prato com a sua bebida e, em livres encontros, assentados e distribuídos pelo gramado, a manhã com o nosso rito se concluía com a refeição.

Antes que passemos ao próximo eixo deste capítulo (*Ashramas*), deixo explicitado após o excerto do diário de campo abaixo, seguindo o formato circular tal qual proposto no capítulo anterior (*Sadhana*), a relação dos três cenários ritualísticos apontados pela descrição constante neste capítulo com os seus respectivos marcos astrológicos segundo a tradição védica.



*Diário de campo, 13 de julho e 14 de julho de 2019, sábado e domingo.*

*Seguimos com outro Satsanga. Agora foi a vez de Suraj Nath entrar em cena. Ele dividiu conosco a sua experiência com o seu Guru, assim como um pouco de sua trajetória em seu Ashram.*

*Conta ele que, quando garoto, talvez com os seus cinco ou seis anos, o seu Guru saiu em uma peregrinação. Naquele tempo, na ausência de internet, a comunicação era um tanto mais escassa, de modo que, no período de um ano e meio em que seu Guru ficou fora, Suraj Nath estipula que talvez duas ou três cartas tivessem sido trocadas. No seu retorno, uma família real de seu vilarejo decidiu organizar uma grande festa para celebrar o retorno do mestre. Naquela ocasião, o seu Guru então o nomeou como seu sucessor, embora tivesse ele apenas cinco, seis anos. Todos ali ficaram incrédulos, afinal, era ele apenas uma criança. Ironia do destino, pouco tempo depois, seu Guru morre. Um dos Swamis mais velhos, também um discípulo, aceita assumir o controle do Ashram até que ele pudesse enfim assumir as responsabilidades institucionais. De tal forma, assim foi feito.*

*Suraj Nath falou de seu papel como discípulo. Em nenhum momento se colocou como um Guru. Sua fala exasperou simplicidade e humildade. Disse o quão importante nos é esvaziarmos, de modo que possamos dirimir a barreira do ego em nosso lugar de discípulos. Swami Aghorananda, quando assumiu o microfone após a fala de Suraj Nath, enalteceu o prestígio que ele tem em seu território. O quão querido é pelos aldeões e por seus discípulos. Enalteceu também a grande responsabilidade que tem frente à sua missão.*

*Suraj Nath, por sua vez, agradeceu humildemente todos os elogios, dizendo também que a admiração é absolutamente recíproca. Ali, estava em casa, entre irmãos e irmãs.*

*Em um momento posterior, nos deslocamos para a prática de elaboração de uma Mandala. Nos simbólicos pés dos Gurus, vermelho e branco, cada grupo ficou responsável por um dos portais do Yantra/da Mandala. Pétalas de rosas, sementes, pedras coloridas compuseram o belo Yantra (de Mooladhara até Ajna), no qual os pezinhos eram Bindu.*

*No domingo, o dia/manhã mais intensos. Outra prática de Yogasana com Swami Aghorananda. Asanas simples e, ao mesmo tempo, instigando uma profunda interação com eles.*

*Seguimos ao café da manhã e, em seguida, a preparação para o Guru Poornima. O salão já estava sendo cuidado e ornamentado. Precisávamos rastelar, elaborar o espaço para o Guru Pooja e para o Havan. Dois convidados logo chegaram; ajustei os carros no estacionamento junto a eles e, logo em seguida, nos ajudaram a cuidar e a elaborar o espaço. O departamento da cozinha também já estava a todo vapor. As meninas elaborando os pratos, recebendo todos os alimentos e organizando-os conforme a demanda.*

*A celebração do dia foi intensa. Guru Pooja, Havan com os Guru Mantras e deleite. Flauta, poesia, canções. Mandalas vivas, danças circulares. Suraj Nath dançando conosco. Swami e seu tambor. Sinos, sorrisos.*

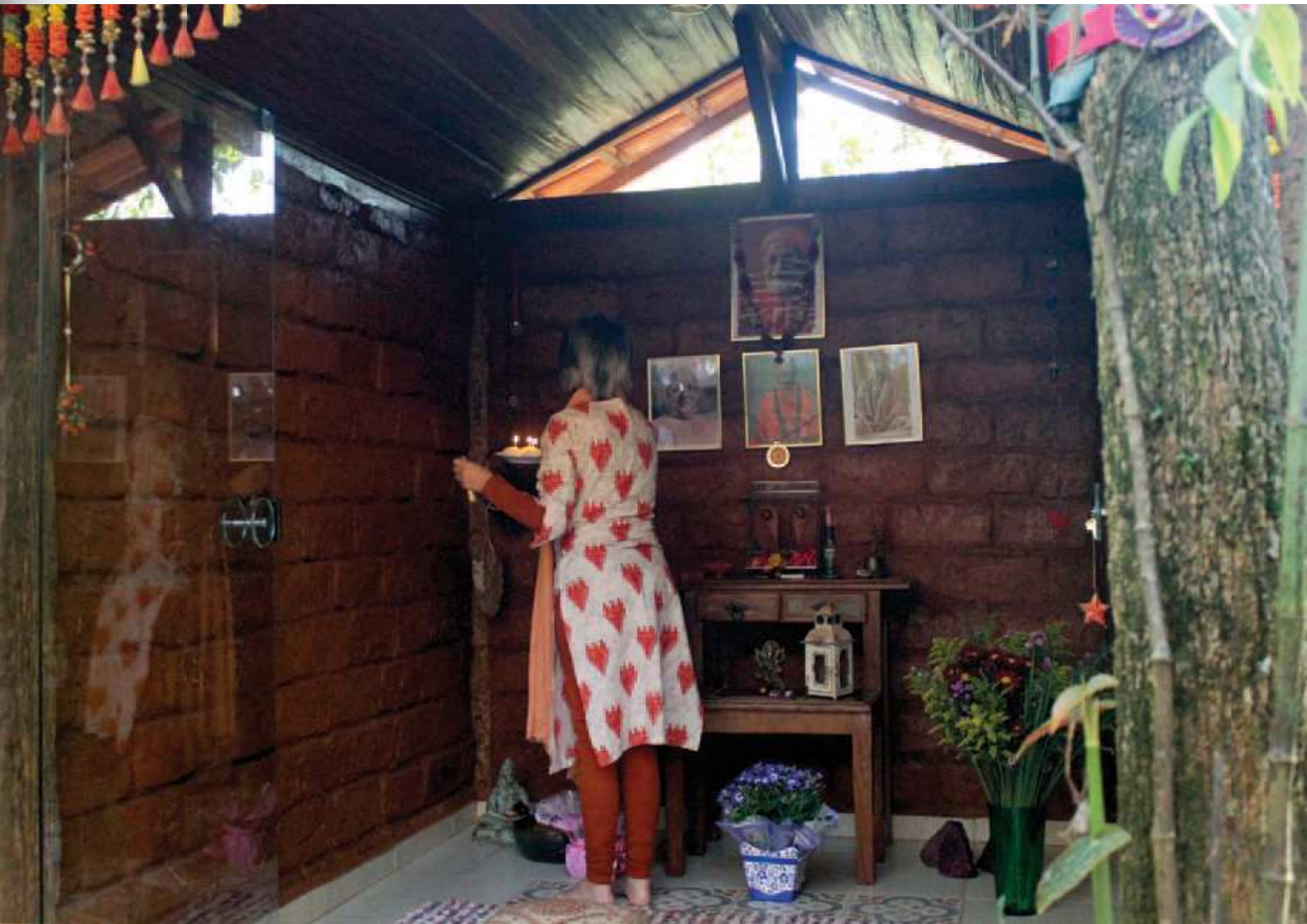
*Concluída essa etapa, quero deixar “carved in stone”, que em mim arde um fogo de tamanha magnitude e intensidade que é como se me queimasse dos pés à cabeça. Não sinto vontade de nada mais a não ser dedicar cada respiração a essa missão. Me sinto pequeno e nobre pelas oportunidades de estar com essas pessoas cor-de-açafrão.*

*A dignidade dessa convivência me coloca em gesto de Pranam. Desejo que o absoluto silêncio e vazio que me habitam se perpetuem ao infinito. De mim, Pranam Pranam.*

*A nobreza e humildade de Swami Aghorananda, de Gangadhara e de Suraj Nath me tocam, comovem e questionam minha presença nesse mundo. Tamanha minha miudez, frente a tão fina humanidade.*

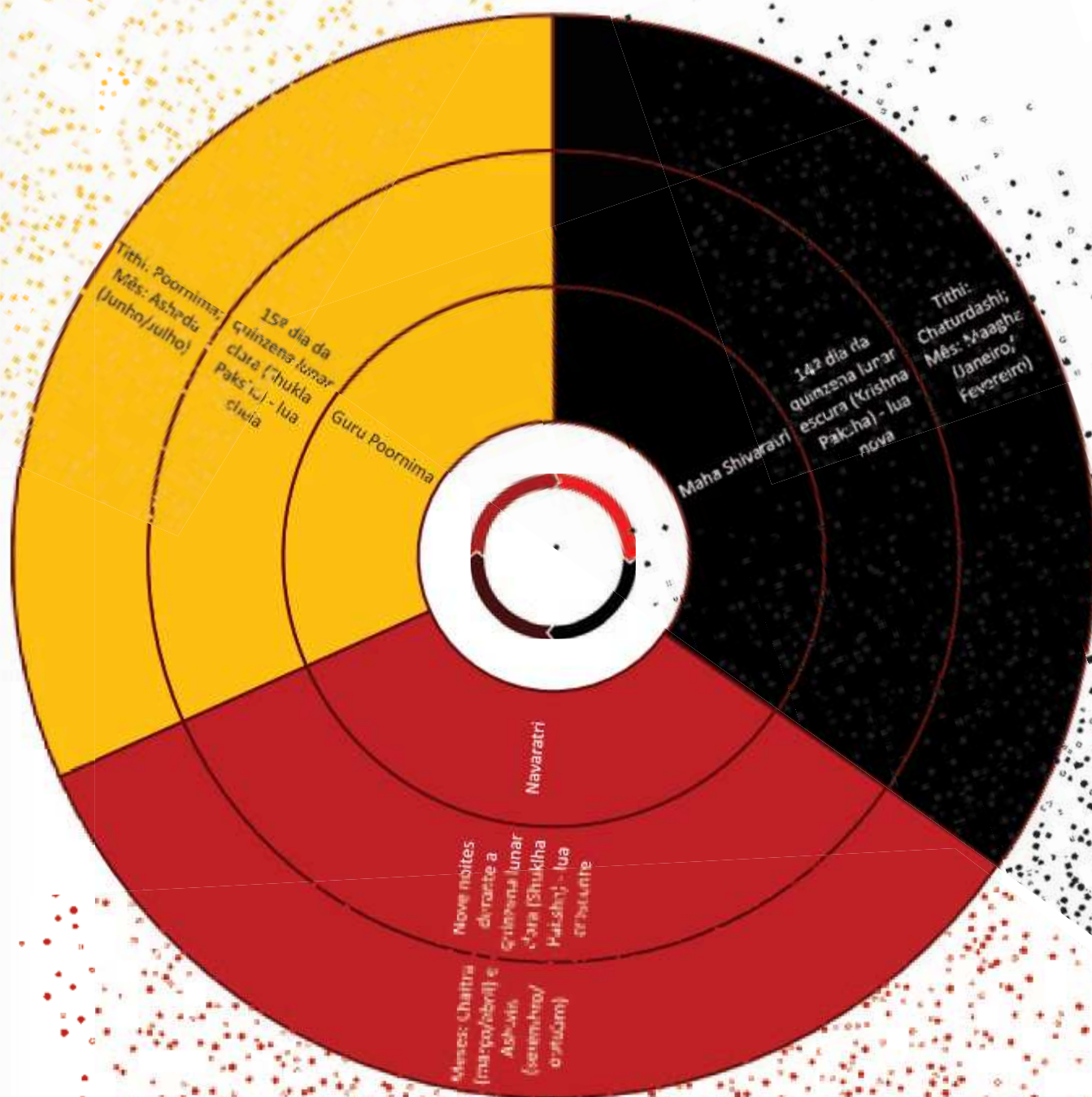








## Ritos emergentes da astrologia védica realizados na Casa do Guru



Fonte: Elaborado pelo autor.

## 5.2 *Ashramas* (estágios de vida)

No capítulo progresso – “*Sadhana*” – apresentei como uma rotina no interior da Casa do Guru se deu a partir de uma dinamicidade, um ritmo e um movimento próprios. Nesse primeiro sentido, a relação que estabelecemos com a temporalidade própria do *Ashram* se deu de maneira coletivizada; na realidade, só pode ter sido essa temporalidade criada uma vez produzida coletivamente, ainda que, já tendo afirmado isso previamente, há um ritmo próprio instituído à Casa do Guru, cabendo a quem nela se encontra senão o seguir. No primeiro dos eixos deste capítulo – “*Aradhana*” – intentei mostrar como nos associamos à marcos temporais astrológicos, próprios da nossa cosmologia.

Agora, em nosso segundo e último eixo deste capítulo, apresento uma breve reflexão sobre a noção dos *Ashramas* – já apresentado em nosso segundo capítulo –, refletindo sobre um específico *Satsanga* oferecido por Swami Aghorananda em fevereiro de 2018, cujo título dado foi “*Yoga e Tantra: ritos e ciclos de vida*”.

Assim, antes de adentrarmos especificamente nessa questão, é mister retomarmos, apenas a título de explicitação de temática que agora adentramos em uma esfera reflexiva, a concepção dos *Ashramas* que evocamos no segundo capítulo dessa escrita.

Foi o robusto estudo de Olivelle (1993) que adentrou na esfera da historiografia do termo *Ashrama* e também no contexto de sua hermenêutica a partir do *Brahmanismo*. Ao denominar a categoria dos *Ashramas* como um sistema no interior da sociedade *Brahmanica*, adverte o autor:

Eu escolhi nomear os ensinamentos pertinentes aos quatro *Ashramas* o “sistema de *Ashrama*”. Eu utilizo o termo “sistema” para destacar dois dos seus aspetos principais. Primeiro, o sistema busca organizar ou arranjar sob quatro termos uma variedade de estilos de vida observáveis e, portanto, fazê-los uma parte integral do *Dharma*. Segundo, o sistema conecta essa parte para mostrar um plano lógico e estabelece uma forma metódica e ordenada de escolher um ou mais desses estilos de vida. O sistema, como eu o tenho utilizado, opera, primeiramente, nos níveis teológicos e normativos. Eu não utilizo o termo no sentido de um todo orgânico presente no mundo como uma realidade física ou social, tal como o sistema solar ou o sistema de castas. (OLIVELLE, 1993, p. 24, tradução nossa)<sup>151</sup>

<sup>151</sup> No original: “I have chosen to call the teaching regarding the four *Asramas* “the *Asrama* system.” I use the term “system” to highlight two of its significant aspects. First, the system seeks to classify or arrange under four rubrics a variety of observable life styles and thereby to make them integral parts of *dharma*. Second, the system links these parts to show a logical plan and establishes an orderly and methodical way of assuming one or several of these life styles. The system, as I have used it, operates primarily at the theological and normative levels. I do not use the term in the sense of an organic whole existing in the world as a physical or a social reality, such as the solar system or the caste system.”

Aquilo que Patrick Olivelle nomeou como os quatro *Ashramas* foi devidamente anunciado no segundo capítulo, particularmente no eixo “*Sannyasa*”. Esses quatro modos de vida (*Brahmacharya*, *Vanaprastha*, *Grihastha* e *Sannyasa*) representam quatro estágios de vida em que, transitando-se por eles, conquista-se *Dharma* e aproxima-se da possibilidade de *Moksha* (libertação dos ciclos de morte e nascimento).<sup>152</sup>

Foi ainda no capítulo acima referido que sinteticamente definimos o que caracteriza cada um desses quatro estágios. Sem que retomemos objetivamente o resgate de nossas definições, transcrevo integralmente abaixo o *Satsanga* mencionado na prévia página, tendo recortado apenas alguns trechos que escapariam a propulsão daquilo que intentamos refletir.

Vejamos.

*A vida, ela é repleta de ritmos. O Mantra é uma ciência de ritmo. Nessa ciência de ritmo, está incluído melodia, frequência, vibração. Está incluída a respiração. Está incluída a expressividade. Tudo isso faz parte de alguns ritos que moldam nossa vida: nosso batimento cardíaco tem um ritmo, nossa respiração tem um ritmo, nossa expressão tem um ritmo. Na realidade, nossa vida é um ritmo. Um ritmo de expressão. Um ritmo de interação. Associada aos ritmos, temos os ciclos. A nossa vida pessoal, interna, tem ciclos. Nós temos emoções. Nós temos impulsos. Nós temos reflexões. Nós temos assimilações. Associado a isso, nós temos também ciclos e ritmos que circundam e que compõem as pessoas com as quais nós relacionamos, a forma que nós entendemos o mundo, que nós construímos nosso cotidiano no mundo – no mundo palpável e no mundo sutil. E nós temos esses ciclos e ritmos também na natureza que sustenta nossa vida. Esses ritmos, esses ciclos, são vibrações. Vibrações que vem em um campo mais sutil, até um campo mais palpável. Esse campo mais palpável é matéria. O nosso corpo concreto, palpável; essa parede; essa voz, esse som que escutamos, que absorvemos, que assimilamos e que se transforma em um entendimento e interação. E ainda temos outros ciclos, que são aqueles que transcendem a nossa vida individual e a nossa concepção de existência - são os ciclos do cosmos, da existência. Vamos então agora pensar sobre alguns ritmos e alguns ciclos de nossa vida que são também muito significativos todos nós. O primeiro deles – o nascimento. Passar a existir – isso é muito forte, para todos nós. Nós esquecemos disso. Nós esquecemos que algum dia nós fomos... E hoje nos transformamos em*

<sup>152</sup> Também no segundo capítulo, ainda no eixo “*Sannyasa*”, apontei um tanto sucintamente que, em sua concepção originária, os quatro *Ashramas* não representavam quatro estágios temporais e sucessivos de vida, mas quatro opções em que se escolhe viver pela temporalidade de sua encarnação. Embora tenha sido essa a origem dessa instituição, reapropriações a construíram para representar, no contexto da heterodoxia *Brahmanica*, esses então quatro sucessivos estágios (OLIVELLE, 1992, 1993).

*adultos. Daqui há um pouco nós vamos nos transformar em idosos. E daqui há um pouco nós vamos deixar de existir. Entre esse existir e “deixar de existir” e entre esses dois polos, a nossa vida percorre e traz experiências das mais deleitosas e das mais difíceis e mais sofridas. Vou ainda falar um pouco de algumas concepções de ciclos de vida que foram formuladas por alguns pensadores da antiguidade indiana e que são muito instrutivas. A concepção de algumas etapas que nós podemos identificar na vida pessoal de cada um de nós e que nós podemos também avaliar nossa atuação durante essas etapas da vida e o que elas poderiam nos ensinar e nos dar de instrumento para que possamos viver melhor. Nós vamos refletir sobre o que nós pensamos de Purushastras. Purushastras ou, se nós formos traduzir literalmente, Purusha quer dizer alma, ser humano, existência. Alguns traduzem como homem, mas é como existência. E Shashtra quer dizer livro. Purushastra são os livros da existência. Algumas indicações que nos mostram como a vida pode ser apreciada e vivenciada de uma forma muito positiva que, talvez, a maioria de nós tenha já esquecido ou nunca sequer teríamos a oportunidade de pensar sobre isso - por inúmeras razões.*

*O que é essa etapa de vida de Brahmacharya? Ela começa com o nosso primeiro rito, que é o nascimento. Nos descobrimos existindo no mundo. Essa etapa começa com os nossos primeiros ritos de aprendizagem. Alimentação, locomoção, a descoberta do outro, a descoberta do próprio corpo. Esse rito continua com os processos de aprendizagem nas mais distintas áreas da nossa experiência de vida. Das coisas mais básicas – a se alimentar, a defecar, amamentar. As nossas emoções básicas são conhecidas. As emoções que fazem que tenhamos força para buscar a vida. E a gente vai gradativamente aprendendo que existe um mundo fora da nossa individualidade, fora dos nossos pais, fora da nossa família. Começamos a estudar, ir para a escola, interagir com o outro e então começamos a gradativamente colocar em nossa experiência de vida instrumentos para que nós possamos fazer desse um trajeto ascendente de interação com o outro. Essa etapa de Brahmacharya é a etapa onde a nós nos preparamos para nos defrontarmos com a vida como ela é – a vida crua onde a precisamos de inúmeras habilidades práticas, físicas, mentais, intelectuais, emocionais para viver. Essa etapa também está relacionada aos nossos anos de vida. Normalmente, se nós fôssemos pensar nessa etapa dentro de uma cronologia, poderíamos pensar nela como os nossos primeiros vinte e cinco anos de vida, em que crescemos, amadurecemos lentamente e aprendemos a caminhar com as nossas próprias pernas. É quando começamos a cortar certos vínculos. O cordão umbilical, a dependência da família e dos pais para então nos lançamos para a próxima etapa, que é chamada de Grihastha. Nessa outra etapa de vida, começamos então a construir algo. Nós construímos uma vida moderna, a nossa profissão... Nós estudamos, tivemos vários mestres,*

vários Gurus, vários inspiradores - pessoas que nos deram instrumentos para a vida e, nessa próxima etapa a gente começa a utilizar desses instrumentos. Construímos uma trajetória profissional, começamos também um outro rito muito importante na vida, que é o rito da continuidade. A gente encontra um parceiro ou uma parceira para caminhar juntos - alguns formam família, outros não. E então começamos a construir patrimônio, começamos a construir coisas que vamos acumulando na vida e que representam nossa forma de pensar, nossa forma de nos expressarmos no mundo. Se nós fôssemos pensar nessa etapa de vida cronologicamente, ela iria dos vinte e seis anos até os cinquenta, cinquenta e poucos anos. Pois então, a maioria de nós, com vinte e cinco anos é que estamos começando a nos sentirmos preparados para nos lançar na vida; vivemos, construímos família, amadurecemos em nossa jornada pessoal e por volta de nossos cinquenta anos começamos outra etapa também na nossa vida. Que na tradição indiana é chamada de Vanaprastha.

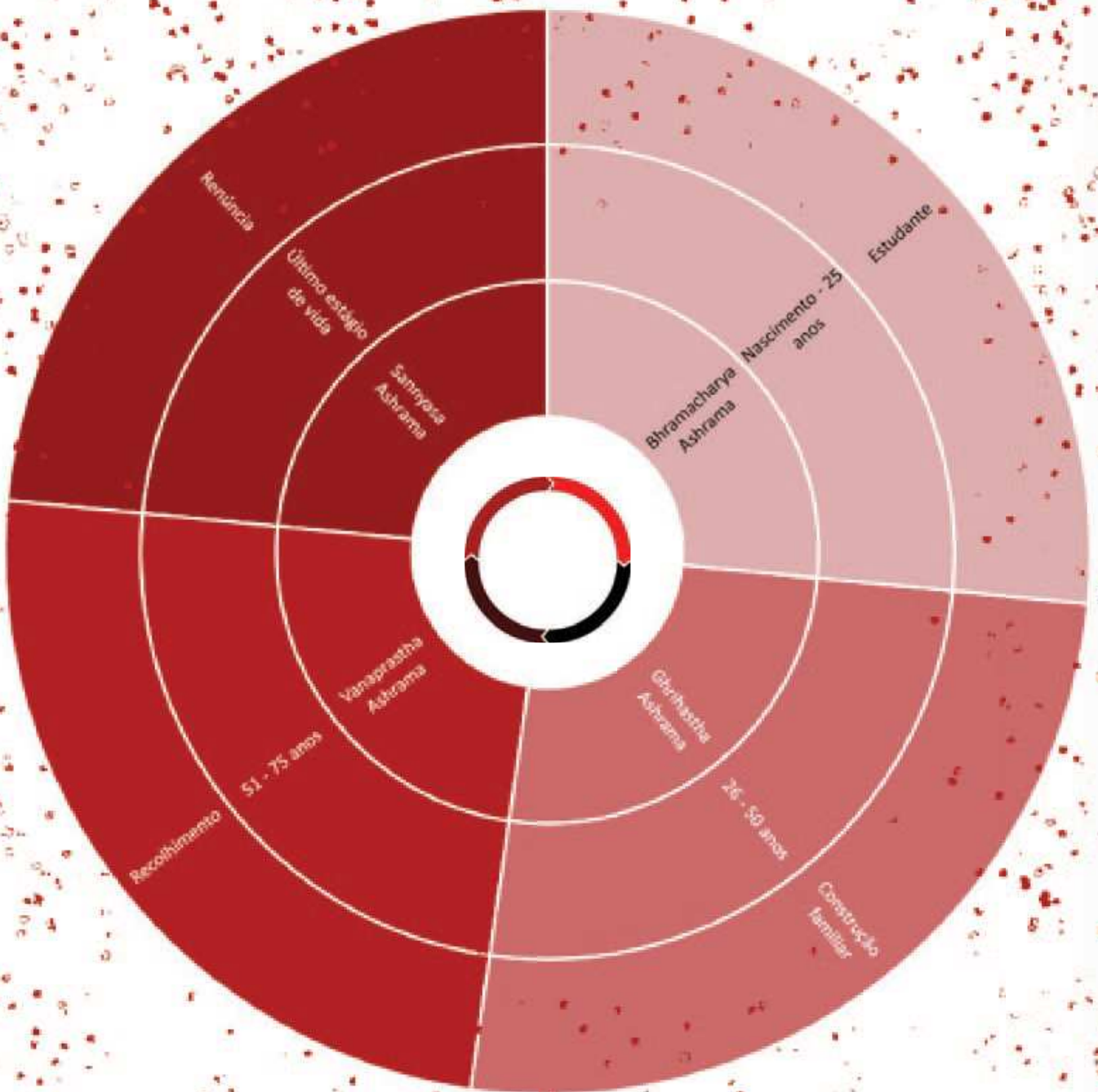
Vanaprastha é também um momento muito interessante. Nós construímos um tanto de coisa e nos apegamos à essas coisas - ao nome e à forma. Minha família, minha profissão, minhas posses. Nessa próxima etapa, começa uma outra fase. Nós começamos a perceber que muitas das coisas que nós construímos começam a dissolver o seu sentido. Começamos a perceber que muitas das coisas que nós passamos por vinte e cinco anos ou, nós passamos cinquenta anos, até chegar a elas, começam a deixar de ter sentido e começa a acontecer na nossa vida um vazio. E a tradição que fala sobre isso começa a dar algumas dicas de como lidar com esses vazios e o que lhe preenche. Só que a maioria da vida das pessoas nesse mundo moderno, para aí. Para nessas duas primeiras etapas. Na primeira etapa de Brahmacharya e na segunda etapa de Grihastha. Alguns de nós ficamos na adolescência. Vemos ainda muito "adultescente". Aqueles que não aceitam o ritmo da vida, o ritmo do nosso corpo, o ritmo biológico, o ritmo emocional, intelectual. E se prende às fases anteriores. Por quê hoje ficamos só nessas duas fases? Porque o passo além do vazio é começar a se defrontar com outro ciclo da nossa existência que ninguém quer se defrontar com ele. Nós nascemos, nós crescemos, nós começamos a nos transformar e nós morremos. Simples. Mas ninguém quer se defrontar com isso. Por quê? Porque nossa sociedade colocou toda nossa expressividade, nossa atenção e nosso foco nas coisas que nós conquistamos e nas coisas que nós temos medo de perder. E não nos deu indicações, ou não nos dá indicações que, nessa outra fase da vida que vem, esse outro ciclo, existem coisas maravilhosas que, se você conseguir dar um passo além desse vazio, você vai descobrir que esse vazio é completamente pleno. Um vazio completamente pleno, cheio de significado, cheio de beleza. Mas ele exige coragem. Coragem. Aceitação. Nós não fomos educados para isso. Ele exige coragem de aceitação e de desapego. Nós não fomos

acostumados a isso. Ele exige coragem de aceitação, de desapego, de entrega e de fluir com a vida. Essa etapa é muito bonita, porque, se nós fossemos olhar cronologicamente, ela iria dos cinquenta aos setenta e cinco anos. O momento que temos para soltarmos gradativamente as coisas que não tem mais sentido na vida. Das coisas mais concretas, como soltar as nossas concepções de corpo, as construções sociais de corpo ideal, as construções sociais que querem manter um perfil idêntico para todos. É uma etapa muito bonita e que nós não temos coragem. Por quê? Essa etapa tem uma indicação muito clara. Soltar, desapegar, construir uma trajetória. Uma trajetória para outra etapa, chamada de Sannyasa, que é a etapa para a qual você vai depois de se liberar de tudo aquilo que talvez te prendesse – a concepções, a emoções, a construções reais e fantasiosas ao mesmo tempo – para que se encontre somente com você; nada mais. Você se encontra com Shoonya – um grande vazio. Você se encontra só com uma expressão de você e nada mais. Isso exige uma grande coragem. É você se desfazer de tudo que você tem ideia de que seja uma vida, para se deparar com uma “morte”. Para se deparar com uma outra realidade e uma outra vida, grandiosa. Simbolicamente eterna. Mas nós não fomos acostumados a pensar assim, nós fomos acostumados a pensar que nós somos seres limitados, seres que vivem somente a partir do que esse ser pode perceber pelos seus sentidos e pelas coisas palpáveis que estão ao seu redor.

Sannyasa também é uma etapa da vida muito interessante, porque você pega tudo isso que você vem construindo, dissolvendo, desapegando, e começa a construir, a partir dessa experiência, sabedoria. Sabedoria, conhecimento, para que a vida siga um ciclo positivo de continuidade, para aqueles que vão seguindo a mesma trajetória e para aqueles que vão buscar ou vão se encontrar com outras etapas da existência. Esse pensamento do Purushastra, esse sistema de conhecimento sobre a vida, é muito bonito. E ele pode trazer indicações muito interessantes se nós começarmos a pensar isso individualmente. Se nós começarmos a avaliar qual etapa que nós estamos. Será que nós conseguimos dar esse passo de Brahmacharya para Grihastha? Será que nós conseguimos dar esse passo de Grihastha para Vanaprastha? Será que nós temos a coragem de dar esse passo de Vanaprastha para Sannyasa? O tempo cronológico vai fazer que a gente se defronte com isso. O tempo cronológico, biológico, é muito diferenciado do nosso tempo. O nosso corpo, ele passa e se transforma muito rapidamente. Ele é muito mais finito que nossa mente. E a nossa mente, ela pode se expandir, em ambas as direções. Ela pode ir além de Sannyasi, ou se manter antes das primeiras etapas de Brahmacharya. Esse é o nosso grande desafio da vida. Nossa vida foi construída nesse ciclo – esse é um ciclo eterno. Não podemos fugir disso. Mesmo que mudemos as formas, as estruturas da sociedade, não tem como fugirmos disso. Nós nascemos, nosso corpo muda, nossas emoções

*passam pelas mais diversas experiências e nosso psiquismo se reelabora constantemente e então passamos para outras etapas. Isso é uma grande dádiva que a gente tem. Por quê? Essas quatro fases nos dá a possibilidade de viver uma vida muito mais grandiosa que a gente tem vivido atualmente. Nossa vida é muito limitada. Nós nos apegamos a coisas muito frágeis. Nós construímos concepções, personalidades. Cada um de nós aqui construiu sua personalidade...de bebês. Nós somos ainda bebês, amamentando no seio de nossas mães, crianças agarradas aos seus brinquedos, com os seus mimos, com suas fantasias. Nós somos assim; e nós precisamos mudar. Por quê? Por quê nós precisamos mudar? Para a gente tentar ajudar a melhorar um pouco o que está ao nosso redor. Melhorar um pouco do que estamos vendo ao nosso redor. Estamos vendo, mas não estamos acreditando que isso está acontecendo ao nosso redor. Pensamos que isso está só no cinema, na internet e está longe da gente. E então precisamos fazer alguma coisa. Por quê? Porque tem muita gente sofrendo. Sofrendo, sofrendo, sofrendo, muito... E nós estamos colocando vendas nas nossas vistas em relação a isso. Pelo nosso egoísmo, pela nossa falta de coragem, pela nossa comodidade em pertencer a uma sociedade construída e guiada por forças que não querem o bem de todos. Querem o bem só para certos grupos, para certas construções sociais que não incluem; que fazem o contrário – excluem. A gente precisa de arte, de beleza. A gente precisa de carinho, de cuidado. A gente precisa aprender a doar. A gente precisa aprender a receber. A gente precisa aprender que nós somos o outro. A gente precisa aprender que enquanto tiver um sofrendo ao nosso lado, a gente sofre também. Só que a gente cria uma fantasia que não. E essa fantasia nos prende a um não-agir; a um não-atuar na vida. Nós estamos dormindo. Mas nós temos a possibilidade de acordar. A gente tem a possibilidade de fazer diferente. O mundo está precisando de muita gente boa. Não que não existam - existe muita gente boa. Só que não descobriram ainda. Na realidade, todo o ser humano é muito bom. Não existe nenhum ser humano que não seja um ser divino, que não seja um ser bom. Só que, não conseguiu descobrir. O véu, o peso, o sofrimento são tão grandes em cima que não consegue vislumbrar alguma coisa. Mas aqueles que tem a sorte, a dádiva, de poder perceber ou interagir com algo além disso, aproveitem.*

### Os quatro Ashramas



Fonte: Elaborado pelo autor.

Para que possamos propor uma reflexão acerca das relações com o tempo tal qual estabelecemos a partir da Casa do Guru, é preciso fazer alguns apontamentos elementares. Cabe de início destacar que não nos furtamos, cada um de nós residentes e as pessoas que usualmente estão conosco, da experiência clássica de trabalho tal qual engendrada no mundo capitalista pós Revolução Industrial. Em outras palavras, nossas constituições identitárias como *Yogis* e *Sannyasis* se dão, *vis a vis*, com nossas investidas profissionais.

Parto logo de apontamento como esse para dizer estar assentado em uma compreensão de que o campo do lazer, sobretudo no Brasil, se erigiu muito inspirado nos ideários do sociólogo francês Joffre Dumazedier (1979), fundado em uma dicotomia imperativa entre trabalho e lazer. O autor formulava o lazer como antítese do trabalho, como espaço-tempo desprovido de obrigações de ordem profissional, familiar e social, no qual se podia enfim empregar-se em atividade prazerosa de livre escolha, com propósitos como o divertir-se, entreter-se, repousar etc.

Suas formulações, inegável que fundamentais para não só solidificar os estudos do lazer como também para observá-lo focalmente sem que se desviasse a olhar para o trabalho, estavam assentadas em sua empiria em agrupamentos de caráter urbano-industrial, como nos lembra Christianne Gomes (2014). Continua a autora a argumentar que poderia o mesmo ser dito de Max Kaplan e Sebastian De Grazia – autores que também formularam conceitos acerca do lazer que iluminaram os estudos brasileiros.

Pondera-se ainda sobre a gênese daquilo que de fato temos denominado lazer. Se, por um lado, sustenta-se-o como prática social que advém da antiguidade greco-romana, como o faz, por exemplo, Sebastian De Grazia, em tensionamento sugere-se sua gênese histórica situada a partir da Revolução Industrial inglesa do século XVIII, como o faz, por exemplo, Dumazedier. Como queira, tanto uma quanto outra corrente de pensamento posiciona o lazer a partir das contradições que estabelece com o trabalho produtivo, reforçando uma concepção dicotômica e que se lança a definir tempos, histórias e saberes que comungam com um ideário social de progresso que apregoa o Ocidente (GOMES, 2011).

Ao então fazê-lo, é demarcada uma dada epistemologia que conecta o lazer às dimensões do tempo livre, do espaço social e da intencionalidade que permeia a prática. Ainda que guarde coerência posicionar as práticas sociais no prisma do lazer assumindo essas chaves como acesso, nos interessa aqui distanciar dessa forma de se operar com o conhecimento que temos produzido no campo para então observar modos de relação e engajamento com a vida em contextos que escapam à lógica ocidental, urbana e capitalista – como o caso da empiria que

estamos desvelando –, para que então possamos nos desafiar a compreender essas mesmas categorias sob outras formas de ver o mundo.

Pois vejam ainda que, retomando o apontamento do primeiro parágrafo após a ilustração circular dos *Ashramas*, em que afirmei termos uma constituição profissional e, portanto, estarmos sujeitos aos imperativos do mundo do trabalho (férias, regulação dos tempos, regime previdenciário, etc.), e, por conseguinte, também sujeito aos ritmos temporais imanentes à chamada sociedade industrial/capitalista, estamos, no contraponto, imersos em uma rede de relações que faz eclodir uma dada forma de vida que, no limite, está a tensionar as próprias dicotomias estabelecidas (trabalho/lazer; tempo livre/tempo disponível, etc.) para que sejam forjadas as compreensões que temos hoje de lazer.

Explico. No bojo no capitalismo industrial

[...] o trabalho (*labour*) se torna uma *comodity* medida em unidades de tempo, bens se tornam *comodities* medidas em unidades de dinheiro; como trabalho (*labour*) produz bens, tanto tempo gera tanto dinheiro, e tempo gasto com ociosidade é equivalente à tanto dinheiro perdido. O resultado não é tão somente uma demarcação entre trabalho (tempo que gera dinheiro) e lazer (tempo que gasta dinheiro), mas também uma atitude característica em relação ao tempo como algo a ser “esposado”. (INGOLD, 2000, p. 328, tradução nossa)<sup>153</sup>

Distintamente, uma das importantes marcas da Casa do Guru – e também do Satyananda Yoga Center –, já pontualmente evocada ao longo nosso texto e descrições até então, é a interação com *Karma Yoga*. Em subversão à imediata tripla relação tempo – trabalho – capital, *Karma Yoga* pressupõe justamente a doação de um tempo e de um trabalho à causa que nos mobiliza e a serviço das demandas que possam ser emergentes, desprovida, por conceito, de qualquer relação remuneratória. A interação com tais trabalhos deve estar assentada na compreensão básica de que – e aqui reside subversão ainda mais acentuada – não se trata efetivamente de uma doação de tempo e trabalho para outrem, mas o emprego dessas categorias para bem próprio, no sentido do aperfeiçoamento do processo de *Sadhana*, de prática pessoal e de domínio das características e passos desse *Yoga*.

Esse inicial exemplo evoco apenas para elucidar que não seria mesmo possível olhar para as relações que temos evocado única e exclusivamente a partir das lentes do lazer que se assenta na sua polaridade com o trabalho formal. Embora, repito, estejamos todos – diferentemente dos contextos severos de alteridade nos quais a instituição da renúncia é vivida

---

<sup>153</sup> No original: “[...] *labour becomes a commodity measured out in units of time, goods become commodities measured out in units of money; since labour produces goods, so much time yields so much money, and time spent in idleness is equivalent to so much money lost. The result is not only a demarcation between work (time that yields money) and leisure (time that uses it up), but also a characteristic attitude to time as something to be husbanded.*”

em maior intensidade, como em nossos *Ashrams* na Índia – envolvidos nas contradições do mundo do trabalho.

Ao começar a dar os contornos da reflexão que intentamos desenvolver, destaco também não estar preocupado aqui em aventar novas conceituações para o lazer. Embora assim o afirme, não posso deixar de pontuar que, diferente do que apontado por Melo (2013), talvez a hegemonia de uma unidirecional e totalizante conceituação de lazer não possa abarcar as plurais formas de interação com a vida que se vinculam a esse fenômeno.

Veja. Se, como sugere o próprio autor, o conceito majoritário que anuncia o termo lazer é orbitado pelas dimensões de atitude e tempo, sendo o segundo de ordem ainda mais complexa, como utilizaríamos de tal majoritário conceito para nos referirmos às epistemologias indígenas, africanas e orientais, onde sabemos que cada qual estabelece uma relação particular e única com o tempo?<sup>154</sup> Não seria melhor, pensando na pluralidade, diversidade e riqueza da produção de conhecimento, permitir que cada experiência mergulhasse nas suas investigações de uma ontologia do tempo para que, partindo daí, se formulasse as margens de conceituações que lhe são devidas e, partindo delas, dialogassem com o campo formado?

Para o mérito exclusivo deste trabalho, assumo as retóricas acima como positivas, me lançando então não a uma investigação ontológica de nossa relação com o tempo – coisa que não poderíamos jamais fazermos só, tampouco em trabalho que vislumbra outras ênfases –, mas a fazer alguns apontamentos que possam sugerir outras formas de se fruir os tempos e quiçá joguem luz para o campo do lazer.

Já afirmei no terceiro capítulo deste trabalho tratar-se a Casa do Guru de uma *takscape* (INGOLD, 2000), no sentido de que, como espero agora ter elucidado sobretudo a partir do primeiro dos eixos deste capítulo, nesse espaço se expressa uma dada temporalidade, assentada em suas “interrelações rítmicas ou padrões de ressonância” (INGOLD, 2000, p. 154).<sup>155</sup>

Nesse sentido, a *takscape* representaria a totalidade das tarefas (*tasks*) que eclodem do cotidiano do *Ashram*. Por tarefas, sugere o antropólogo que

Primeiro e mais importante, tarefas são atividades desempenhadas por pessoas, sejam de maiores ou menores habilidades técnicas. [...] Em segundo lugar, as tarefas são definidas prioritariamente em termos de seus objetivos. [...] E esses objetivos, muito distantes de serem prescritos na forma de exercícios na resolução de problemas, eles mesmos surgem pelo envolvimento do agente na vida social. Em terceiro lugar, os tipos particulares de tarefas que uma pessoa executa são um índice de sua identidade pessoal e social: as tarefas que você realiza dependem de quem você é e, em um certo

<sup>154</sup> Para uma elucidação da complexidade que a sociedade indiana gerou na relação com o tempo e, como um respingo, também as nossas interações com essa dimensão, ver nota de rodapé 133.

<sup>155</sup> No original: “*The intrinsic temporality of the takscape, I argue, lies in the rhythmic interrelations or patterns of resonance.*”

sentido, a execução de determinadas tarefas fazem você quem você é. Finalmente, as tarefas nunca são completadas de forma isolada, mas sempre no interior de um contexto que é ele mesmo constituído pela co-presença de outros cujas performances necessariamente suportam a sua própria. (INGOLD, 2000, p. 325)<sup>156</sup>

Ao sugerir tal conceituação, o que está Ingold na realidade a fazer é estabelecer as balizas de sua takscape que contraponham o furto dos tempos, da socialidade, das identidades e, no limite, da consciência de si, impetrados pela lógica de trabalho capitalista em que o sujeito se vê concatenado a uma cadeia (em seu duplo sentido) produtiva em que está ele descolado da intencionalidade daquela produção.

Em contexto de análise outro, nos interessa aqui observarmos como essas categorias estão implicadas nas lógicas de ação, trabalho e construção de identidade expressas na Casa do Guru. As descrições presentes, por exemplo, no capítulo progresso, são elas mesmas elucidativas daquilo que estamos argumentando. Em especial nos momentos de *Karma Yoga*, a simultaneidade de tarefas e sua sincronicidade eram por si geradoras dessas “interrelações rítmicas”, tal como proposto por Ingold.

Cada qual com seus devidos propósitos – se engajar no preparo das refeições, limpar o salão, arrancar as ervas daninhas, fazer a limpeza dos cômodos e dos locais de *Pooja* –, eram todos confluentes a um propósito externo imediato – preservar a harmonia espacial do *Ashram* – e a outro propósito mais ampliado – perpetuar os trabalhos do *Guru* em solo brasileiro. De uma perspectiva individual e subjetiva, um dos propósitos de *Karma Yoga*, para além do aperfeiçoamento na concretização de seus três passos (*Atmashuddhi*, *Akarta Bhava* e *Naishkarma Siddhi*), é alcançar aquilo que *Krishna* falou a *Arjuna* no campo de batalhas do *Kurukshetra*: não-agir na ação ou, reduzindo a simples termos, aprender a se descolar dos frutos da ação.

E aqui reside importante paradoxo, pois é justamente a partir desse processo de um descolamento e de não se identificar com a ação desempenhada em que se experimenta um acesso àquilo que Swami Aghorananda em algum momento se referiu como sua “personalidade

---

<sup>156</sup> No original: “First and foremost, tasks are activities carried out by persons, calling for greater or lesser degrees of technical skill. Machines do not perform tasks, but people do. Thus with a task-orientation the human subject, equipped with a competence acquired through practising alongside more experienced hands, is situated right at the centre of productive activity. Secondly, tasks are defined primarily in terms of their objectives, without necessarily entailing any explicit codification of the rules and procedures to be followed in realising them. And these objectives, far from being independently prescribed in the form of exercises in problem-solving (as in the entirely artificial tasks of ‘testing’ in the school or psychological laboratory), themselves arise through the agent’s involvement within the current of social life. Thirdly, the particular kinds of tasks that a person performs are an index of his or her personal and social identity: the tasks you do depend on who you are, and in a sense the performance of certain tasks makes you the person who you are. And finally, tasks are never accomplished in isolation, but always within a setting that is itself constituted by the co-presence of others whose own performances necessarily have a bearing on one’s own.”

profunda”. Ou seja, é tão somente através desse processo de não-identificação com os frutos do trabalho em que se é possibilitado experimentar uma profícua e aguda consciência de si.

Já anunciei que é também Swami Aghorananda quem determina qual pessoa realizará qual função. Só assim o faz pois seu cotidiano de engajamento e relação com o *Ashram* lhe permite estabelecer uma comunicação tal com a Casa do Guru que ela mesma lhe narra e aponta quais são as intervenções práticas necessárias (podas, limpezas, pinturas, aproveitamento de alimento, etc.). Nesse sentido, o fato das tarefas serem cotidianamente determinadas e encaminhadas às pessoas que passaram os nove dias conosco estava assentada em duas explicações: a primeira é que não tinham as pessoas ainda a necessária vivência cotidiana no espaço para permitir então que as tarefas dele emergissem; a segunda consiste em se engajar com o que acima mencionei: uma desconexão dos frutos da ação e de uma não-identificação com essas.

Por fim, esgotando essa primeira reflexão, toda ação (*Karma*) desempenhada no *Ashram* – me remeto novamente ao primeiro eixo do capítulo – acontece em gesto de mútuo apoio e de sustentação coletiva ao próprio *Ashram*. Os *Poojas* atuam no espaço sutil, sustentando com sua magia planos não-manifestos de experiência necessários à existência e continuidade da Casa do Guru; as práticas ritualísticas, igualmente; as práticas técnicas do *Yoga* (*Asanas, Prana Nigraha, Pratyahara, Swadhyaya*) atuam tanto no aprimoramento dos corpos de quem ali reside quanto no próprio corpo da Casa do Guru; as ações em *Karma Yoga* cuidam da limpeza e manutenção material do *Ashram*.

As elucidações que estabeleci nos dois eixos deste capítulo (*Aradhana e Ashramas*) apontam para um processo mais profícua, agudo e constante de auto-observação, de interação coletiva com os ciclos astrológicos – como as celebrações do *Shivaratri, Navaratri* e *Guru Poornima* – e de constante e ininterrupto estudo de si (*Swadhyaya*) – como na relação com os nossos ciclos de vida.

Ainda no capítulo segundo deste trabalho (“*Sutras*”), no eixo “*Yoga*”, prenunciava tratar essa experiência de um caminho de estabelecer sincronizações e equilíbrios entre nosso microcosmos (o corpo) e o macrocosmos (o universo e suas forças regentes), ainda que, é verdade, alguns paradoxos – como bem apontou Eliade (2009) na conclusão de sua obra e também Leroi-Gourham (2002) – possam fazer do *Yoga* uma ciência de antíteses. De tal forma, um processo de afinação que, inclusive, é potencializadora de nossas internas experiências, só mesmo pode se dar em observância a todos os ritmos (astrológicos enquanto coletividade comum e temporais enquanto individualidade encarnada).

Em contraposição, a objetificação do tempo imposta pelos ditames do binômio produção-consumo nos empurra a um afastamento da consciência que deveríamos dispor na relação com a nossa própria temporalidade. Em palavras outras, o tempo que se esvai no cotidiano moderno, tecnológico, acelerado e descompassado é, em alguma medida, um distanciamento velado de nós mesmos, uma dispersão de nossas convicções, um furto de nossas identidades (BAPTISTA, 2013).

Nos alerta a autora dos extremos da temporalidade vazia que nos leva a um estado de suspensão de nós mesmos, ou àquilo que Ingold (2000, p. 323) chamou, em contexto argumentativo muito próximo, de nos tornarmos “estranhos a nós mesmos”:<sup>157</sup>

Com efeito, os modos de emprego, uso, venda e aluguer do tempo de cada indivíduo nas sociedades contemporâneas parece relevar antes do domínio do ‘desemprego’ e consequente exasperação, pelo sem sentido dos dias que correm devagar e vazios. Ou, pelo contrário, da voragem e da aceleração do tempo, que lança os ainda ‘empregados’ num vórtice de tarefas e obrigações que se sucedem infinitamente, excedendo o tempo próprio e exaurindo a vida num nada repleto de pequenos nada, que deixam o indivíduo no deserto ou no desespero do ainda e nunca totalmente feito e concluído. (BAPTISTA, 2013, p. 173)

A denúncia que faz Maria Manuel Baptista em sua reflexão é de que se rompa a imediata associação dos tempos (e temporalidades) com o trabalho produtivo, no sentido de não permitir que o segundo imponha o sequestro do primeiro pela natural força de tutela que exerce o capitalismo, sob pena de, ao assim fazermos, estarmos corroborando para o estabelecimento de uma compreensão cindida e fragmentada do tempo e, por conseguinte, de nós mesmos.

Em outras palavras, nos distanciarmos de uma compreensão rítmica da vida, atentos aos seus (nossos) ciclos e ritmos, é apagarmos o tempo da história. Ao fazê-lo, apagamos a nós mesmos. Em outras palavras, na tentativa de elucidar ainda mais nosso argumento, desafiando uma dada lógica instrumental da vida, Debortoli (2012, p. 21) aponta que

O mundo deixou de ser tocado em nossa totalidade que é corpórea e, assim, deixamos de habitar o mundo, deixamos de habitar nós mesmos e, em nosso lugar, substituímos por objetos cada vez mais precisos e sofisticados que nos perspectivam, de forma abstrata e imóvel, encontrar a verdade “científica” da vida e do viver. Dessa perspectiva, nós também nos tornamos instrumentos.

Um dos antídotos de superação desse lamento, aponta o autor, está na própria compreensão que faz ele do lazer, no sentido de que seja ele mesmo “[...] uma lente, um olhar

<sup>157</sup> No original: “[...] *strange to ourselves.*”

atento ao processo de envolvimento, participação e percepção do mundo e da vida, que é sempre movimento, que é sempre inventiva” (DEBORTOLI, 2012, p. 15).

E, então, concluo nosso argumento me colocando lado a lado com o autor, igualmente apontando para uma compreensão do tempo, das temporalidades e do lazer enquanto processos (contínuos) de compreensão de si no mundo, em diálogo com a imanência rítmica que sustenta a vida e a faz pulsar, em atenção àquilo que é gerador de práticas de cuidado antes que de sequestro de nossas identidades.

Por fim, em nosso próximo capítulo, avançamos para trazer à superfície a noção dos ciclos cósmicos, refletindo, a partir da teoria das eras cósmicas (*Yugas*), os processos em que nos vemos envolvidos enquanto dissolução do sistema vida e como se situa a Casa do Guru diante e no interior desse cenário.

## 6 KALI YUGA – A era das dissoluções

O fogo se alastrava ao nosso redor. Os sons das árvores se partindo, o estalar de troncos e galhos, a secura do ar e o tempo quente denunciavam a tragédia. Era meados de agosto de 2017, mês dos ventos, quando pedaço considerável da serra que nos circunda era consumida pelas queimadas que de corriqueiras parece que naturalizamos a barbárie. Visualmente era a mais perversa, grotesca, asquerosa e, incongruentemente, bela imagem que nossos sentidos alcançavam.

Acima de nós, o céu escuro e estrelado. À nossa frente, a montanha em fogo iluminava considerável distância ao redor. Desenfreadamente as chamas desciam a serra em busca de alimento, consumindo tudo aquilo que ainda não havia tocado e que seco estava. Seu culminar seria atingir as casas que se situavam na beirada, na base, no pé da serra por onde descia.

Do alto, Swami Aghorananda e eu, por volta das dezenove horas de uma sexta-feira, observávamos essa cena, estudando juntos possibilidades de auxílio e buscando compreender o traçado do fogo. “Nos *Shastras* é dito que tudo acabará com mil sóis queimando”, dizia assim Swami.

Sem antes jamais ter visto a abundância de fogo como aquela cena trazia aos olhos, o instante soava apocalíptico. Se para nós que observávamos do alto assim o parecia, o que dizer daqueles humanos, irmãos e irmãs, que tinham suas moradas ameaçadas? Se para aquelas pessoas o risco eminente de serem despojados de suas habitações era tão factível quanto a velocidade com que o fogo avançava, o que dizer então de toda sorte de viventes que, sem escolha, sem nada terem feito para isso, foram de fato despejados? O que dizer dos tucanos, andorinhas, sabiás, siriemas, jacus, pardais, gaviões, cobras, tiús, tatus que, se não desalojados, foram incinerados foram pela antropocêntrica estupidez?<sup>158</sup> Apocalipse parece uma noção sujeita a perspectivas.

No ano de 2018 tivemos um regime de chuvas relativamente fértil, o que apaziguou a seca e nos assegurou atravessar outono e inverno sem intercorrências de queimadas. Há uma sabedoria popular que circula pela roça e diz que a mangueira um ano provê a manga, no outro descansa. Tenho refletido se, pelas nossas bandas, não poderíamos replicar o dizer para remeter aos fogos que nos assolam.

---

<sup>158</sup> A possibilidade da combustão espontânea nessa região é ínfima, rara. Todos os recorrentes fogos que assolam nossos arredores são causados ou pelo descuido inconsciente ou pela perversa maldade em deliberadamente iniciar um processo incendiário que escapa ao controle e manejo de brigadistas e voluntários.

Pois, no ano de 2019, precisamente no mês de outubro, em que a escassez de chuva e sua consequente seca alcançam seu cume, as queimadas se apresentaram com força como nunca vista. Ao redor da Casa do Guru, os mesmos fogos que vimos incinerar nosso verde, há exatos dois anos, voltaram. Uma profusão de focos de queimada também se espalhou por diversos pontos da territorialidade de Moeda, tanto em vilarejos que já se habituaram a combater os costumeiros fogos, quanto em outros em que não era esse um manejo comum.

O cenário, que teve uma restrita vazão nos veículos da grande mídia,<sup>159</sup> foi aquele da porção da Serra da Moeda, tombada como uma Unidade de Conservação<sup>160</sup> (mais especificamente, o Monumento Natural Estadual da Serra da Moeda), também ardendo em chamas. As vastas margens em que o fogo se alastrava, alinhado a constância e continuidade da queimada fizeram deslocar efetivos do Corpo de Bombeiros de Belo Horizonte para manejarem e conterem os incêndios.

Logo à frente da Casa do Guru há um robusto pedaço da serra, intocado, de altas árvores e mata mais densa. Há nela uma imponência orgânica, ao mesmo tempo em que parece guardar mistérios. Pois essa mata, contam alguns de nossos cinquentenários vizinhos – nascidos e criados nessa região –, jamais viram pegar fogo. Contam ainda que, na realidade, seus antepassados também não narravam histórias em que tal mata estava sob ameaça das queimadas, o que nos leva a crer que ao menos no último século esteve ela sempre preservada.

Era uma quinta-feira, precisamente o dia dezenove de setembro de 2019, no final da tarde quando voltava da escola. Aproximando já da Casa do Guru vejo da janela do ônibus esse pedaço da serra, antes intocado, em chamas. Para nosso choque e espanto, estávamos diante de focos de incêndio nessa mata, o que, repito, era algo inédito para nós. As primeiras labaredas foram o sinal de alarde para a comunidade se organizar. Sob a guia de uma reconhecida liderança local, ambientalista e filho da terra, formaram-se grupos de contenção e manejo dos focos de fogo. Se às dezoito horas e trinta minutos éramos um grupo de aproximadamente trinta voluntários e voluntárias, entre homens, mulheres e até crianças e jovens que se solidarizavam levando alimentos, descobri que já havia um grupo de outros dez homens que acabavam de

---

<sup>159</sup> Ver: [https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/09/13/interna\\_gerais,1084984/incendios-devastam-vegetacao-em-diferentes-pontos-de-minas-gerais.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/09/13/interna_gerais,1084984/incendios-devastam-vegetacao-em-diferentes-pontos-de-minas-gerais.shtml).

Ver também: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/09/18/incendio-atinge-serra-da-moeda-na-grande-bh-ha-tres-dias.ghtml>.

<sup>160</sup> As unidades de conservação são desdobramentos da promulgação da Lei 9.985 de 18 de julho de 2000, em que se instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), estabelecendo critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação. Minas Gerais tem, entre aquelas geridas pela Federação, pelo estado ou município, 635 Unidades de Conservação (dados de 2019), as quais podem ser divididas entre Unidades de Proteção Integral (Estação Ecológica, Reserva Biológica, Parque Nacional, Monumento Natural e Refúgio da Vida Silvestre) e Unidades de Uso Sustentável. No caso de Moeda, temos o MoNa – Monumento Natural da Serra da Moeda.

descer da mata, tendo iniciado já o trabalho de contenção desde o meio-dia. O plano que se estabelecia ali era o de retornarmos às quatro da manhã para pegarmos já o nascer do sol subindo a serra, já que agora a noite havia chegado e, como ditam as condutas de segurança, sem equipamento apropriado não se apaga fogo em mata fechada sem a luz do sol.

Assim feito. Às quatro, éramos cinco. Às seis, dez. Às oito, quinze. Ao final do dia, sexta-feira, dia vinte, ao menos trinta pessoas contribuíram para aniquilar de vez aquele fogo, entre aqueles que subiram a mata com foice, bomba d'água, enxada e motosserra até os mais velhos e as mulheres que ofereceram suporte logístico a partir da base montada.

Do pedaço em que estávamos, víamos os helicópteros dos bombeiros derramando água na porção da serra tombada como Monumento Natural e que também estava em chamas. Em monitoramento e acompanhamento aos grupos das mídias sociais de moradores e defensores da Serra da Moeda, observávamos as outras redes de colaboração que se formavam para conter outros focos de incêndio em vilarejos e porções da serra espalhados por nossa territorialidade.

Sem antes avançar, um breve adendo: Moeda tem um orgulho de si por ser a única cidade do quadrilátero ferrífero<sup>161</sup> livre de atividade mineradora. Embora esteja ela presente nas cidades vizinhas externas à delimitação do Sinclinal Moeda,<sup>162</sup> avançada até o seu extremo limite margeando o Monumento Natural da Serra da Moeda, nos marcos limitantes do nosso município, não há existência qualquer desse tipo de atividade. Recentemente, contudo, tem-se intensificado uma pressão por parte da mineradora Gerdau Açominas S.A., a qual já explora um pedaço dessa serra pertencente ao município de Itabirito e exatamente limítrofe ao Monumento Natural da Serra da Moeda. O desejo que nutrem é para que possam avançar algumas dezenas de metros mais, agora então de fato passando a devorar o pedaço da serra pertencente a Unidade de Conservação.

Dentre as complexas problemáticas que tal questão evoca – e que não tenho qualquer pretensão de avançar sobre elas nesse trabalho – destacaria a emergente ameaça que traz essa

---

<sup>161</sup> Região do centro-sul mineiro conhecida por ser a maior produtora nacional de minério de ferro. Dentre as cidades que o compõem, junto à Moeda, estão Caeté, Itabira, Itaúna, João Molevade, Mariana, Ouro Preto, Sabará, Santa Bárbara, dentre outras mais.

<sup>162</sup> O Sinclinal Moeda é uma espécie de caixa d'água natural, funcionando como a principal fonte de reposição das duas bacias hidrográficas que abastecem a Região Metropolitana de Belo Horizonte: a bacia do Rio Paraopeba e a bacia do Rio das Velhas. A metáfora para ilustrar o papel que cumpre o Sinclinal é aquela do coração, uma vez que ele armazena e bombeia parte da água que abastece as duas bacias supracitadas. Corresponde essa formação a um conjunto de montanhas, estendidas por aproximadamente oitenta quilômetros e composta por rochas com enorme capacidade de absorção e acúmulo de água. A sua delimitação, por um lado, é a própria Serra da Moeda e, por outro, a Serra das Serrinhas. Para uma leitura mais aprofundada dos dilemas que envolvem a degradação, seja por ocupação humana seja por atividade industrial ou mineratória, ver <http://blog.leia.org.br/sinclinal-moeda-o-coracao-da-agua-da-grande-bh-que-voce-precisa-conhecer/>.

investida ao abastecimento de água da região.<sup>163</sup> Em uma expedição realizada em abril de 2019, justamente com o propósito de monitorar e investigar qualquer tentativa de oculta e ilegal mineração na área em que a empresa pretendia (ou pretende) instalar suas mais recentes atividades, observamos que já havia ela realizado medições e marcações no território em que não tem qualquer autorização – seja por parte do executivo municipal, tampouco do estadual – para minerar.

Retorno. Pois passado o período das queimadas e de contenção de fogo, já sabido que os incêndios que receberam a atenção da mídia foram provocados por ação humana, se fortaleceu entre o movimento ambientalista, brigadistas, voluntários e moradores e moradoras de maneira geral, a tese de que os incêndios, em especial aqueles que tomaram o Monumento Natural, tenham alguma relação com a mineradora e suas degradantes ambições.<sup>164</sup>

Seja qual for o escopo daquilo que é elemento para especulação sertaneja e daquilo que é elemento concreto de investigação e apuração, fato é que tão próximo de nós as nítidas imagens e experiências da destruição e desmantelamento do sistema vida tem sido vivido – seja pelas queimadas recorrentes, seja pelo descalibrar do regime de chuvas, seja pela imprevisibilidade das médias de temperatura.

Em tempos em que a insensatez e incerteza do futuro próximo passam a ser a tônica social, remeto, nesse derradeiro capítulo, a uma reflexão sobre a experiência de *Kali Yuga*, a era das dissoluções, à qual fomos apresentados a partir da descrição acima. Logo dou sequência a uma explicação mais detida.

Essa Dissertação e as suas descrições, ao menos em minha leitura, tem seguido o seguinte caminho estético-argumentativo: de início, passado o primeiro capítulo conceitual, ao longo do qual assentamos a base da escrita que nos acompanharia, passamos a imprimir um

---

<sup>163</sup> Ver <http://blog.leia.org.br/mineradora-quer-ampliar-operacao-em-area-que-deveria-recuperar/>. Acesso em 16 de março de 2020.

<sup>164</sup> Em tempo: os jogos de poder, por vezes ocultos, por vezes explícitos, seguem no sentido de uma pressão por parte da mineradora para instalar suas atividades em Moeda. Em processos de realizar reuniões com as comunidades, seduzindo moradores e moradoras com ofertas de emprego, asfaltamento das vias em zona rural e hipotéticas melhorias nas vidas das comunidades, seus representantes têm sido recebidos com estrondosas recusas a sequer serem ouvidos. No dia onze de março de 2020, quarta-feira, Swami Aghorananda e eu estivemos presentes em uma audiência pública na Escola Municipal do Azevedo – vilarejo vizinho ao nosso. Estiveram presentes lideranças comunitárias, sitiadas, moradores e moradoras antigos da região e representantes de ONG's e, claro, representantes da mineradora. O cenário estava montado: dentro de uma sala de aula, a comunidade amontoadas de um lado, sentada nas pequenas cadeiras e nos espaços ao chão. À frente, no lugar onde posiciona-se o (a) professor (a), os representantes da Gerdau, com seus equipamentos montados: computador, projetor, câmera e microfone. Na primeira fileira, o senhor prefeito de Moeda. No exterior da sala e da escola, algumas dezenas de pessoas que não cabiam no interior. O pouco mais de uma hora de reunião resumiu-se em uma vã e fracassada tentativa da mineradora em expor suas pretensões. A tônica foi dada pelas falas da comunidade: entre domésticas, pedreiros, juiz aposentado, comerciantes, a fala era unidirecional – água é bem inegociável. Aqui, não são bem-vindos. Sem que os representantes da Gerdau conseguissem proferir dois minutos ininterruptos de fala, a própria comunidade tratou de dar o desfecho a reunião, deixando que os mineradores por ali ficassem.

ritmo às descrições na Casa do Guru. Em um primeiro momento, ainda no segundo capítulo, expusemos uma descrição imagética, no eixo “*Ashram*”, em que transitamos por uma territorialidade nua da Casa do Guru, interagindo com os estímulos espaciais somente; em um segundo momento, já no terceiro capítulo, no eixo “*Nityam*”, acrescentamos uma dinâmica ao expormos o cotidiano de experiências e relações de quem no *Ashram* vive; afinal, um espaço vivo requer vida que lhe faça pulsar. Em um terceiro momento, agora no quarto capítulo, no eixo “*Japa*”, a nossa descrição assumiu um tom de maior intensidade, em que evocamos um específico contexto onde um grupo tão amplo quanto vinte e cinco pessoas conviveram em sincronicidade com um ritmo imanente, afirmando-lhe e garantindo sua perpetuação.

A partir deste capítulo, o quarto, foi quando esta Dissertação entrou em uma discussão mais detida em relação ao tempo e à temporalidade, embora, importante que se diga, já podíamos encontrar indícios dessa no terceiro capítulo. Se, então, naquele capítulo centralizamos essas noções, o fizemos a partir de suas distintas expressões.

Nesse quarto capítulo ainda, “*Sadhana*”, tratei de uma temporalidade que é própria do cotidiano do *Ashram*, muito mais próxima da materialidade do tempo e das interações que cada qual que habita ou transita o *Ashram* estabelece. No capítulo seguinte, o quinto (“*Kala*”), retomei brevemente uma discussão conceitual sobre o tempo para falar de outras duas faces que nos são próprias: a relação com a astrologia que rege e organiza nosso calendário ritualístico, assim como a compreensão de uma temporalidade que compreende e rege um espectro de vida – a noção dos *Ashramas*; fazendo um percurso, portanto, de uma perspectiva localizada e partilhada de forma explícita na expressão da matéria (*Shakti*) e da objetividade a outra que seja partilhada na expressão da consciência (*Shiva*), chegamos a este, que é o culminar de nosso escrito.

*Kali Yuga* é um tempo cosmológico, uma das quatro eras (*Yugas*) que compõem o tempo do mundo. O tempo não tem demarcações – nem de origem, nem de fim –, de modo que cada nova era emergente é precedida pela destruição daquela que lhe antecede. (PANIKKAR, 1975).

*Yuga* representa uma história humana, sendo a unidade das quatro *Yugas* denominada de *Mahayuga*. A trajetória cíclica e histórica dessas eras inicia-se com a experiência de *Satya Yuga* (ou *Krita Yuga*), considerada a era de ouro, da veracidade e da auspiciosidade. Em *Satya Yuga*, há um apreço pelo virtuosismo, em que há harmonia e equilíbrio entre todos os seres. Tem ela a duração de quatro mil anos divinos.<sup>165</sup> Ao passar dessa era, entramos em *Treta Yuga*, a era de prata, quando começa a haver o decaimento de *Satya Yuga*, da experiência existencial

---

<sup>165</sup> Um ano divino corresponde a trezentos e sessenta anos humanos.

e inicia-se as ações sacrificiais. Nessa era, também, os seres humanos distanciam-se de suas verdades intuitivas e tornam-se dependentes das ações religiosas. O agir em interesse próprio começa também a se acentuar. *Treta Yuga* tem a duração de três mil anos divinos. Com a dissolução dessa era, entramos em *Dvapara Yuga*, a era de bronze e com duração de dois mil anos divinos. Nessa era assume a preponderância a infelicidade, os vícios, a negligência com o estudo dos *Vedas*. Por fim, eis que chegamos à nossa atual era: *Kali Yuga*, se estendendo por mil anos divinos. Conhecida também como a idade de ferro, *Kali Yuga* é marcada pela disputa e pela discórdia, em que o ser humano atinge o ápice de sua degradação. Cessa-se ritos, sacrifícios e ações religiosas e predomina-se as calamidades, enfermidades, ira, miséria, fome, medo, negatividade, destruição (AGHORANANDA, 2019; PANIKKAR, 1975).

*Kali Yuga*, encontrei ainda uma fértil definição nas palavras de Tosta (2011, p. 82), em diálogo com os seus informantes *Sadhus* tântricos, em que dizia que corresponde ela à

[...] era contemporânea degradada, imersa na fenomenalidade e na relatividade moral. Nossa contemporaneidade de fragmentação, aceleração de ritmos e enaltecimento da sensorialidade corresponde a uma era de confusão cognitiva e deslizamento de sentidos. (TOSTA, 2011, p. 86)

Em uma síntese panorâmica de como o processo de transição entre eras na realidade se dá, deixo que Swami Aghorananda Saraswati (2019, p. 152) assevere:

Essas idades denunciam um processo de degradação progressiva da qualidade de vida em todos os sentidos, até que se chegue a uma situação limite que leve a um caos generalizado. A partir desse ponto limite, se inicia um movimento oposto na direção de se transformar a escuridão em luz, e a semente de *Krita Yuga* (a idade de ouro) começa o desabrochar. Um novo ciclo cósmico, mais um período de quatro eras, começa a se formar. Esses ciclos continuariam até que se chegasse ao tempo da grande dissolução universal, no final da idade de *Brahma* (108 anos divinos), quando tudo voltaria ao princípio primordial (*Ady Prakriti*). Após essa dissolução última, haveria um descanso da criação (sono cósmico) por um período de mais 108 anos de *Brahma*, seguido de novo recomeço da existência. Isso tudo indefinidamente, num eterno *Samsara*...

Agora então consigo perceber como o sentido da fala (e não citação) do próprio Swami Aghorananda, à qual fiz menção em nosso quarto capítulo, no início do eixo “*Japa*”, era ela mesma um condensamento conceitual dos processos de transição entre as eras e, no limite, da compreensão da vida do cosmos a partir da perspectiva das *Yugas*. O cenário de um adensamento e dispersão ao qual se referia, assim penso, tanto se remete a uma perspectiva temporal, propriamente dita, quanto à indícios da subjetividade do fim de um mundo.

E, se digo fim de um mundo, é porque ainda preservo a perspectiva de que, a despeito dos desoladores sinais que nos anuviam a esperança, é possível que ainda sustentemos o mundo que nos serve de casa. Dialeticamente, só podemos mesmo sustentar esse mundo se o fim de um mundo – esse do capitalismo e do colonialismo de ser, como já nos provocava Boaventura de Souza Santos (2019) em nosso quarto capítulo – chegar ao fim.

Das tantas questões que instigam as mentes mais críticas e lúcidas a desacreditarem na continuidade encarnada da humanidade vivendo no planeta Terra, as questões de ordem ambiental e climática são, não resta dúvidas, as mais emergentes.<sup>166</sup> Afinal, são elas mesmas os maiores e mais evidentes desafios que a espécie humana, em nosso vigoroso antropocentrismo, se depara no instante.<sup>167</sup>

Nesse sentido, neste capítulo traço um único movimento narrativo, em que transito pela descrição, permeada por minhas próprias impressões, de um importante evento que tivemos na Casa do Guru, em junho de 2019, no qual recebemos Swami Prembhava Saraswati – residente da Bihar School of Yoga há mais de vinte anos e responsável pelo departamento de *Yoga Ecologia* daquele *Ashram* – para conduzir justamente um programa de *Yoga Ecologia*. Nesse programa, Swami Prembhava – uma *Poorna Sannyasi*, discípula de Swami Niranjanananda, e uma militante ambientalista quando frequentou a Universidade australiana, antes ainda de residir na Bihar School – pautou práticas e ritos prescritos nos *Vedas* que celebram uma comunicação e interação entre o microcosmos e o macrocosmos, enfatizando, sobremaneira, a relação com o elemento terra (*Prithivi*). O título e tema estabelecido para aquele programa foi: “*Yoga Ecologia: a perspectiva do Yoga de como enfrentar as crises interna e externa*”.

A descrição ao longo deste capítulo é costurada por pensadores indígenas e não-indígenas que tem se dedicado a pensarem a perspectiva do fim de um mundo, apontando, portanto, uma experimental tentativa de se estabelecer um diálogo entre cosmologias que aspiram a construção de outras formas de vidas.

---

<sup>166</sup> A literatura jornalística e acadêmica sobre o tema é vasta. A título informativo, para uma perspectiva jornalística assentada em fontes científicas, ver Wallace-Wells (2019).

<sup>167</sup> Em tempo: escrevo este capítulo durante o período de isolamento social frente à maior e mais grave crise sanitária desde a gripe espanhola emergente durante a Primeira Guerra, no final dos anos 1910 – a pandemia do Covid-19. O contrassenso é que o recolhimento humano causou também uma retração nas causas e efeitos mais evidentes do aquecimento global, como a diminuição da emissão de gás carbônico e uma ligeira revitalização da camada de ozônio. Embora sinais assim tenham aparecido ao longo do globo, a crise climática, ao que tudo indica, perdurará uma vez suprimida a disseminação em massa do vírus. Para uma breve provocação nessa questão, ver as três seguintes reportagens: a) <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597120-o-que-o-coronavirus-tem-a-ver-com-as-mudancas-climaticas>; b) <https://www.dw.com/pt-br/coronav%C3%ADrus-e-mudan%C3%A7a-clim%C3%A1tica-quando-duas-criises-se-encontram/a-52653887>; c) <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51682790>.



Era noite de sexta-feira, precisamente dia quatorze de junho do ano de 2019. Swami Prembhava já estava na Casa do Guru desde quinta-feira pela manhã – chegara a partir de uma turnê pela América do Sul, ao longo da qual havia passado pelos centros inspirados pela escola de Swami Satyananda a conduzir programas e seminários pautados por essa dimensão do *Yoga Ecologia*.

O nosso programa iniciou-se com o jantar às dez e trinta – e logo ali no refeitório todos(as) os(as) participantes do retiro foram introduzidos à presença de Swami Prembhava. Por ter sido esse o primeiro momento em que todas as pessoas estiveram reunidas para o programa que se perduraria até a tarde do domingo, *Mouna* não foi estabelecido. Embora, importante sublinhar, havia um tom de reserva e comedimento – seja porque muitos estavam a se conhecer naquele instante, seja porque o programa se seguiria após o jantar, com a fala de abertura feita por Swami Aghorananda, por Gangadhara e, inaugurando a primeira sessão, Swami Prembhava então entrando em cena.

E assim foi feito. A Swami assume a fala propondo a seguinte prática meditativa: olhos fechados, assentados em uma posição firme, estável, confortável. Primeiro, consciência do corpo; do corpo, consciência agora na respiração. Foi esse apenas um primeiro estágio para que se induzisse a uma introspecção. Adentrando em sua prática meditativa propriamente dita, instrui que pensemos naquilo a que damos a máxima importância em nossas vidas. Na realidade, pluralizou, nos orientando a pensar naquelas coisas que julgamos serem as mais importantes em nossas vidas.

Da introspecção induzida, nos conduzia ela novamente ao mundo externo. Todos agora de olhos abertos, pediu ela que partilhássemos o que então havia atravessado nossas mentes naquela proposta. O que veio à tona foi a partilha de sentimentos dos mais sublimes: amor, afeto, paz, felicidade e toda sorte de correlatos.

Swami Prembhava, ao tomar a fala novamente, argumentava que, de fato, são todos esses elementos importantes para um bem-estar. Mas, então, perguntava ela: “E o ar? E a água? O sol? Quanto tempo poderíamos viver sem eles?”. Nenhum de nós percebera que seu impulso inicial, ao nos indagar sobre as tais coisas de máxima importância na vida, sinonimizava com as coisas sem as quais a vida se tornaria inviável.

Um processo de gradativo distanciamento – e por vezes separação/ruptura de/com tais coisas que são efetivamente necessárias ao acontecimento da vida – nos aparta de uma consciência que vivifica e sacraliza esses elementos.

Davi Kopenawa, Yanomami e reconhecida liderança indígena brasileira, em seu livro escrito em conjunto com o etnólogo-escritor Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015), tem alguns termos muito próprios para se referir aos brancos, não-índios. Davi Kopenawa assim o faz um tanto inspirado, diga-se de passagem, na experiência que ele mesmo e seus antepassados tiveram com os brancos que compunham a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL) na década de 1940 adiante, na experiência também com alguns dos brancos membros do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – que, em 1967 se transicionaria à FUNAI – e, sobremaneira, sem exceção, com os garimpeiros invasores e espoliadores da terra Yanomami desde o seu próprio nascimento na década de 1950.

Em alguns momentos, compreensivelmente em tom raivoso (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 386), refere-se aos brancos – principalmente, agora, aos garimpeiros – como “comedores de terra, seres maléficos!”. Dizia ele também serem pessoas com o “pensamento vazio” – agora referindo-se às pessoas das metrópoles – cujos “pensamentos estão cheios de esquecimento e vertigem”.

O repertório de qualificativos é vasto e poderíamos continuar páginas adentro. Dos tantos apontamentos e denúncias, nuas e viscerais, que o xamã faz ao branco, não-índio, esses “comedores de terra” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 335) e “povo da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407) que deu vida a um pensamento-ação extrativista, de apagamento e desconexão com rios, mares, o sol, a lua, a chuva, o vento, o dia, a noite, Davi sintetizava assim suas impressões do branco das cidades:

A vida dos brancos que se agitam assim o dia todo como formigas *xira na* parece triste. Eles estão sempre impacientes e temerosos de não chegar a tempo a seus empregos ou de serem despedidos. Quase não dormem e correm sonolentos durante o dia todo. Só falam de trabalho e do dinheiro que lhes falta. Vivem sem alegria e envelhecem depressa, sempre atarefados, com o pensamento vazio e sempre desejando adquirir novas mercadorias. Então, quando seus cabelos ficam brancos, eles se vão e o trabalho, que não morre nunca, sobrevive sempre a todos. Depois, seus filhos e netos continuam fazendo a mesma coisa. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 436)

A crua fala de Davi Kopenawa é uma dentre tantas outras também suas que denunciam, partindo de sua biografia permeada pela mitografia ameríndia Yanomami e passando pelas sucessivas relações descalibradas com os brancos, os modos de vida que têm nos legado um futuro incerto – senão inviável – e um presente que se depara com os efeitos do Antropoceno.

E por Antropoceno, me detendo ao conceito puro e simples e me abstendo da rede de debate sobre a pertinência e viabilidade do tema, me remeto à noção primeiramente estabelecida pelo químico atmosférico Paul Crutzen na virada do milênio que confere estatuto de força/época geológica à ação humana no planeta Terra (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

Se há um dissenso científico quanto à nomenclatura ou o período que estabeleceria o princípio da era, não o há quanto à iminência de processos geofísicos e climáticos de impacto global, causados por ação humana, que inviabilizem a existência de várias espécies que conosco partilham desse planeta – inclusive a nossa mesma (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 24-25).

Pois é esse o momento da imprevisibilidade, da anormalidade, em que, na realidade, o imperativo é mesmo a ausência de padrões quanto às mudanças climáticas:

Qual a velocidade e a proporção da elevação do nível do mar, e a que se deve, por exemplo, a misteriosa queda na elevação global ocorrida entre 2010 e 2011? Como dar conta do problema da atribuição? Como falar em desvio da norma se a norma está mudando a cada ano, restando a anormalidade ela mesma como única norma possível? Mais quente e mais frio, mais seco e mais úmido, mais rápido e menos rápido, mais sensível e menos sensível, maior e menor refletividade, mais claro ou mais escuro. A instabilidade afeta o tempo, as quantidades, as qualidades, as próprias medidas e escalas em geral, e corrói também o espaço. Local e global se sobrepõem e se confundem: a elevação global do nível do mar não se reflete uniformemente em sua elevação local; as mudanças climáticas são um fenômeno global, mas os eventos extremos incidem a cada vez em um ponto diferente do planeta, tornando sua previsão e a prevenção de suas consequências cada vez mais difíceis.

É justamente com olhos para essa efervescência ambiental, alinhada à crítica e denúncia à imanência degradante do sistema capitalista – e alguns de seus clássicos motes como aquele do desenvolvimento, do mérito e do progresso<sup>168</sup> –, que Isabelle Stengers (2015) propõe aquilo que tem denominado de “a intrusão de Gaia”.

Por Gaia, parte a filósofa da proposta colocada por James Lovelock e Lynn Margulis – pesquisador independente/ambientalista e bióloga e professora da Universidade de Massachusetts, respectivamente –, na década de 1970, em que sugeriam um “agenciamento de relações” (STENGERS, 2015) interconectados e indissociados sobre os quais deveria, então, a ciência incorporar tal perspectiva.

<sup>168</sup> Há uma de suas falas que, penso, são cristalinas na natureza do capitalismo denunciadas pela filósofa: “Como já se compreendeu, confiar no capitalismo que se apresenta hoje como o ‘melhor amigo da Terra’, como ‘verde’, preocupado com a preservação e com a durabilidade, seria cometer o mesmo erro que o sapo da fábula, que aceita carregar um escorpião em suas costas para que ele atravesse um rio. Se ele o aferroasse, não se afogariam os dois?, o escorpião argumenta. Ele o aferroa, no entanto, e bem no meio das águas. Em seu último suspiro, o sapo pergunta: ‘Por quê?’. A que o escorpião, prestes a afundar, responde: ‘É de minha natureza, não posso evitar.’ É da natureza do capitalismo explorar as oportunidades, ele não pode evitar.” (STENGERS, 2015, p. 47).

Pois segue Stengers (2015) a definir aquela que seria a intrusa e que deve mesmo ser “nomeada como um ser”. Dotada de inteligência e ação,

Gaia é o nome de uma forma inédita, ou então esquecida, de transcendência: uma transcendência desprovida das altas qualidades que permitiriam invoca-la como árbitro, garantia ou recurso; um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos. (STENGERS, 2015, p. 41)

E, então, clarifica:

A intrusão do tipo transcendência que nomeio Gaia instaura, no seio de nossas vidas, um desconhecido maior, e que veio para ficar. E, aliás, talvez seja isto o mais difícil de conceber: não existe um futuro previsível em que ela nos restituirá a liberdade de ignorá-la; não se trata de “um momento ruim que vai passar”, seguido de uma forma qualquer de happy end no sentido pobre de “problema resolvido”. Não seremos mais autorizados a esquecê-la. (STENGERS, 2015, p. 41)

Pois então está consumada a presença, ou melhor, a intrusão de Gaia em nossas vidas. Penso, se estou fazendo uma leitura apropriada do texto, que é uma forma de dizer também que passa Gaia a habitar nossa consciência; está – e permanecerá – na agenda do dia, pois, afinal, se não está ela ameaçada, estamos todos nós. E se ela decide, por fim, nos entregar a carta de despejo, permanece ela a existir.

E similarmente penso ainda poder afirmar consistir o *Yoga* em processos de chamar a atenção ou trazer a consciência à tona. Em outras palavras, talvez possa o *Yoga*, ele mesmo, contribuir à chamada intrusão de Gaia.

À força que Stengers tem chamado de Gaia, damos nós outros nomes. Para nos aproximarmos da perspectiva do *Yoga* Ecologia e daquilo que temos chamado de um estilo de vida *Yogi* para também buscarmos continuar em nossos exercícios de diálogo, é necessário nos aproximarmos novamente de alguns conceitos centrais a essa perspectiva.

Swami Niranjananda, no prefácio que escreve ao livro de Swami Prembhava (NIRANJANANDA, 2017), evoca os conceitos de *Shakti*, *Janani*, *Prithivi* e *Prakriti* para determinar aquilo que tem chamado de *Yoga* Ecologia.

*Shakti* é o nome que se dá à energia cósmica de criação, sendo *Janani* uma manifestação da *Shakti*. Um dos nomes e expressões de *Janani* é *Yogamaya*, da qual emergem três potências: *Jnana Shakti* (conhecimento), *Ichha Shakti* (vontade) e *Kryia Shakti* (ação). O fluxo confluyente dessas três potências é o que gera a criação e à essa convergência dá-se o nome de *Prakriti*. Pois é *Prakriti* ela mesma – presente nos átomos, partículas, gases, astros e galáxias – a responsável pela expressão da matéria. (NIRAJANANDA, 2017).

*Prithivi*, por sua vez, é a Terra – o último desdobramento de *Prakriti*. Ou, em outras palavras (e em síntese), “*Prithivi* é a manifestação de *Janani* e *Prakriti* é a força que tudo mobiliza na Terra” (NIRAJANANANDA, 2017, p. ix). A dimensão de *Yoga* Ecologia, portanto, está em diálogo e interação com *Janani* e *Prakriti* – aspecto e força de criação da matéria – através de práticas que manipulam os *Tattwas* (fogo, terra, água, ar e éter) e suas qualidades para que se crie um ambiente (interno e externo) equilibrado e positivo.

Penso poder agora, portanto, retornar à descrição do retiro *Yoga* Ecologia sobre o qual tratávamos antes. Pois findada a prática introspectiva e a introdução ao retiro que Swami Prembhava havia feito conosco naquela noite, nos recolhemos em silêncio para, no dia seguinte – aquele que seria o único dia completo de retiro e, portanto, o mais intenso entre os três –, nos encontrarmos novamente no salão de práticas às seis da manhã.

Assim o fizemos e quem novamente nos recebia para a prática da manhã era ela mesma. A prática inicial é aquela que é já instituída nos *Satyanandashrams* ao redor do globo e que já foi elucidada nesta Dissertação na nota de rodapé 120, qual seja, a vocalização dos três *Mantras* de base: onze repetições do *Maha Mrityunjaya Mantra*, onze repetições do *Gayatri Mantra* e três repetições dos trinta e dois nomes de *Durga*.

Das práticas dos *Mantras*, entramos na dimensão dos *Yogasanas* (os exercícios psicofísicos do *Yoga*). E foi justamente nessa prática que aquele programa começou a desvelar as suas especificidades. Quem conduziu aquela prática de *Yogasanas* foi Swami Aghorananda e, pela proposta do retiro, os *Asanas* aos quais remeteria ele na sua condução seriam aqueles originados e derivativos a partir de elementos concretos da natureza – as montanhas, os animais, as rochas, as árvores, etc.

Explico. Na fala introdutória de Swami Aghorananda à sua prática, remetia ele aos primórdios do *Yoga*, em que, nos ensinava ele, as primeiras formulações de *Asanas* (e, claro, também das outras dimensões técnicas do *Yoga*) se deram com base na observação e mimesis atenta dos ritmos da natureza, aos diferentes reinos e seus respectivos universos. Nesse sentido, o repertório de *Asanas* conduzido – talvez elementar para qualquer aula introdutória ao *Yoga*, mas potente em virtude da coerência do programa que se estabelecia – consistia em *Bhujangasana* (serpente), *Shashankasana* (concha), *Shashank Bhujangasana* (a cobra armando o bote), *Marjariasana* (gato em gesto de espreguiçamento), *Vyaghrasana* (tigre), *Parvatasana* (montanha), *Tadasana* (palmeira), *Tiryaka Tadasana* (palmeira se balançando).

Findada a sua prática, quem agora voltava ao salão era Swami Prembhava, para anunciar e introduzir a prática do *Karma Yoga*. Já tendo tratado com alguma intensidade dessa prática ao longo desta Dissertação, me abstenho de trazê-la novamente à tona neste estágio da escrita,

nos levando, então, logo para a etapa da tarde, na qual, tendo atravessado toda a parte da manhã com as práticas de *Yogasanas*, *Karma Yoga* e a meditação de *Kaya Sthairyam* conduzida pela própria Swami na última sessão, iríamos, enfim, sermos apresentados a alguns dos repertórios técnicos-ritualísticos que Swami Prembhava estaria a introduzir aos presentes na Casa do Guru.

Montamos a estrutura para essa sessão – que, por sinal, já acontecia no meio da tarde – no entorno dos pés dos *Gurus* (em vermelho e branco, logo na entrada principal do *Ashram*), para a introdução à prática do *Ashwatta Aradhana*.

Conforme ela mesma escreve,

*Ashwatta Aradhana* é um ritual diário simples, realizado por apenas cinco minutos no momento do por do sol. Ela (a prática) envolve você se encontrar com a sua árvore todos os dias, seja ela uma árvore robusta no jardim ou uma pequena planta na janela da cozinha, para executar o seguinte rito: um pequeno *Deepak* contendo óleo, ou uma vela ou lamparina deve ser acesa; incenso, uma flor e um copo de água são oferecidos à planta. (PREMBHAVA, 2017, p. 41, tradução nossa)<sup>169</sup>

O gesto e a performance foram explicados no momento em que ela nos instruíra quanto à prática em si. Dotados dos materiais agora citados, consiste a performance ritualística em, primeiro, acender a chama (*Agni*) e coloca-la ou no pé da árvore ou à frente da planta escolhida. A partir dessa chama, acende-se também o incenso (*Vayu*). Com o incenso sendo segurado com a mão direita, realiza-se três círculos concêntricos em sentido horário à frente da árvore ou planta. No momento desse gesto, vocaliza-se o *Sama Veda Shanti Mantra*<sup>170</sup> (*Akasha*). Ao término da vocalização, derrama-se a pequena porção de água (*Apas*) ao pé da planta/árvore e deposita-se a flor (*Prithivi*) nesse mesmo local.

<sup>169</sup> No original: “*Ashwatta Aradhana is a simple daily ritual performed for just five minutes around the time of sunset. It involves meeting the same tree every day, whether it is a large tree in the garden or small pot plant on the kitchen windowsill, and performing the following ritual: a small oil Deepak, lamp, or candle is lit, incense, a flower and a cup of water are offered to the plant.*”

<sup>170</sup> *Om dyauh shaantirantikshagvan shaantih prithivee  
Shaantiraapah shaantiroshadhayah shaantih vanaspatayah  
Shaantirvishvedevaah shaantirbrahma shaantih sarvagvan  
Shaantih shaantireva shaantih saa maa shaantiredhi.  
Shaantih shaantih sushaantirbhavatu  
Sakalaarishtasushaantirbhavatu sarve grahaah  
Sushaantirbhavatu  
Om shaantih shaantih shaantih.*

Em tradução nossa: Paz no Céu (plano celestial), Paz no céu (plano astral), Paz na Terra (plano físico), Paz nas águas, Paz entre as ervas, plantas e árvores, Paz entre os dez pontos cardiais do planeta, Paz sobre *Bhrama*, Paz em todos os lugares, Paz sobre mim, Paz e somente a Paz, que possa existir Paz e auspiciosidade, que todos os infortúnios e tribulações sejam pacificadas, que todos os planetas sejam pacificados. Paz. Paz. Paz.

Essa prática, nos dizia ela, foi introduzida na Bihar School of Yoga em 1996 por Swami Niranjanananda Saraswati, sendo cada residente – em algum momento da residência – instruído a “adotar” uma árvore para a prática do *Ashwatta Aradhana*.

E assim também foi feito. Cada participante daquele programa, depois de uma pequena prática meditativa em que a Swami nos sensibilizava para a conexão a ser estabelecida, recebia os cinco componentes ritualísticos (o *Mantra*, diga-se de passagem, foi oferecido escrito em papel, com a transliteração tal qual disposta na nota de rodapé 166 e ensaiado coletivamente algumas vezes) e então se dirigia para a árvore escolhida.

As crianças pequenas iam acompanhadas de seus pais, que lhes instruíam na prática. Os demais escolheram uma árvore ao longo da Casa do Guru para sua prática. Por dez minutos daquela tarde, embora repleto de pessoas, o nosso *Ashram* se fez em absoluto silêncio para que aquelas comunicações se estabelecessem. E então assim foi feito: cada uma das árvores contendo a sua chama acesa, o incenso que distribuía a sua fragrância pelo nosso ambiente e as flores que coloriam a extensão do verde gramado.

As árvores representam o desabrochar da sensiência na expressão de *Prakriti*. É onde *Purusha* (consciência), começa a se manifestar. De tal forma, assim como cada aspecto da *Prakriti* (os rios, o vento, o solo) é governado por um espírito (*Deva*), assim também o são as árvores. Esse *Aradhana*, portanto, é uma forma de comunicação a ser estabelecida com aquele espírito (PREMBHAVA, 2017).

Como parte de nossos programas, a realização de caminhadas nos arredores do *Ashram* é já uma constante. Tão logo findamos a prática anteriormente descrita, era o horário de *Bhrama Muhurta* (entre quatro e seis da tarde) quando saímos todo o grupo (com a exceção de algumas *Sannyasis* que ficaram ajudando na cozinha) para uma caminhada ao ponto que denominamos de “alto do morro”. Como sugere já a obviedade do nome, o ponto final de nosso trajeto é o cume de um íngreme e desafiante morro do qual se avista algumas comunidades ao nosso entorno, servindo também como um mirante/observatório natural.

Ligeiramente antes do pôr do sol voltamos para a Casa do Guru e, para o deleite de todos, o *Ashram* estava por completo iluminado com as chamas dos *Deepaks* que haviam sido acesos durante o *Ashwata Aradhana*. Receptivos daquela ambiência, realizamos nossa janta em *Mouna* para, logo em seguida, passarmos à prática do *Maha Mrityunjaya Mantra* com *Havan* – afinal, era sábado e confluía naquele momento o próprio roteiro de práticas habituais instituídas no *Ashram* com o conteúdo programático do retiro em questão. No dia seguinte, domingo, iria Swami Prembhava também nos apresentar à prática do *Homa* – quando fazemos uso dos mesmos instrumentos e disposições do *Havan*, porém de forma individual.

Antes de avançarmos para aprendermos as formas de elaborar, conduzir e gerar uma interação com outro elemento (o fogo), quero destacar o contexto daquilo que Swami Prembhava tem elaborado como relações de cuidado e estabelecimento de uma conexão íntima, orgânica e indissociada com *Prakriti*.

*Prakriti*, cuja explicação já iniciei em páginas pregressas pelas palavras de Swami Niranjanananda, é a causa imanifesta da criação ou, mesmo, a causa primeira da existência, de onde todo o universo se manifesta e vem a existir (NIRAJNANANANDA, 2008).

Práticas como o *Ashwatta Aradhana* são formas pelas quais nos tornamos mais conscientes da potência de *Prakriti*, nos deslocando de nossas individualidades para nos associar a uma rede de agenciamentos não visíveis (PREMBHAVA, 2017).

Permitam-me estabelecer uma pausa em nossa descrição e então voltarmos novamente às falas ameríndias sobre os fins dos mundos – ou aquilo que tem nos levado a eles. Ailton Krenak (2019) já alertou que, para muitos dos povos indígenas que habitavam nosso solo quando da chegada das primeiras embarcações em 1500, o fim do mundo foi mesmo no século XVI. Seja esse pela rápida e fatal disseminação e contágio com os vírus que extinguiriam tribos inteiras, seja pelo processo de colonização-evangelização-doutrinação a que foram submetidas. “Para as pessoas que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI” (KRENAK, 2019, p. 71).

Davi Kopenawa brilhantemente nos convida a desvelarmos outro mundo – aquele próprio da cosmologia Yanomami, habitada por seres múltiplos em uma complexa rede de agenciamentos, ou naquilo que Eduardo Viveiros de Castro definiu, no prefácio à obra aqui referida, como “[...] um complexo hipertexto cosmológico, e etnopolítico, tecido num esforço inédito de auto-objetivação e persuasão” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 51). Esse mundo, dentre tantas forças regido também pelos *xapiri*,<sup>171</sup> está na emergência da queda do céu, caso se vá o último xamã Yanomami.<sup>172</sup>

A queda do céu não é somente da escatologia Yanomami,<sup>173</sup> afinal, “Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar” (KOPENAWA; ALBERT,

<sup>171</sup> Em nossa limitada e colonizada língua, para não dizer mentes e compreensões do que não vemos, talvez podemos traduzir *xapiris* como “espíritos”. Em uma tentativa de explicação, *xapiris* seriam os seres com os quais os xamãs Yanomami, em relação com mundo outro que não esse acessível aos não iniciados pelo pó de *yãkoana* (visível e palpável), estão em constante processo de diálogo e negociação para desempenharem suas obrigações.

<sup>172</sup> “Enquanto existirem xamãs vivos, eles conseguirão conter a queda do céu. Se morrerem todos, ele vai desabar sem que nada possa ser feito, pois só os *xapiri* são capazes de reforçá-lo e torná-lo silencioso quando ameaça se quebrar.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 494)

<sup>173</sup> Para uma narrativa nítida dessa escatologia, ver Kopenawa e Albert (2015). Danowski e Viveiros de Castro (2017, p. 105) nos ajudam a entender o simbolismo dessas narrativas ao dizerem: “A profecia do desmoronamento do céu, desenvolvida com excepcional eloquência no depoimento de Kopenawa, é um tema recorrente em diversas escatologias ameríndias. Via de regra, esses desmoronamentos, que podem estar associados a cosmografias

2015, p. 498). O arguto xamã, habitante da floresta (VIVEIROS DE CASTRO, 2017) está (também ou principalmente?) dizendo do descompasso de nosso sistema civilizatório que se apropria daquilo que é vivo (rio, floresta) – e, portanto, sagrado – e o transforma em recurso (KRENAK, 2019). Está dizendo dos processos de colonização-evangelização-doutrinação evangélica que o atravessaram em sua infância, dos garimpeiros que espoliaram (e assim permanecem a tentar) suas terras e mataram seus irmãos, dos fazendeiros que invadiram seu território; está dizendo, no limite, de uma concepção rompida, fraturada, cindida entre cultura e natureza, em que não nos reconhecemos como parte da segunda e apontamos quem pode ou não compor a ilustre categoria da primeira.

Penso que essa fala de Ailton Krenak (2019, p. 69-70) nos ajuda a compreender aquilo que tento aqui expor:

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida.

Frente à cisão e descolamento de nós mesmos com a terra e com o cosmos, o que propõem as práticas e, de certa forma, a estrutura daquilo que temos chamado de *Yoga Ecologia* é gerar processos de engajamento em que possamos experimentar, sentir e compreender *Prakriti*. E, voltando então ao processo que atravessávamos em nosso *Ashram* com o programa conduzido por Swami Prembhava, se no sábado trabalhávamos com o elemento terra (*Prithivi*) a partir da prática do *Ashwatta Aradhana*, no domingo o elemento seria o fogo (*Agni*), com o qual nos colocaríamos a interagir com a prática do *Homa*.

De uma maneira um tanto simples, *Homa* é uma prática simplificada, realizada individualmente, em que se acende um pequeno fogo em um receptáculo que chamamos de

---

folheadas, com vários ‘céus’ e ‘terras’ empilhados uns sobre os outros, são fenômenos periódicos, parte de grandes ciclos de destruição e recriação da humanidade e do mundo. É comum que tais arranjos estatigráficos sejam atribuídos ao envelhecimento do cosmos e ao peso crescente dos mortos (seja de seus corpos dentro da terra, seja de suas almas sobre a camada celeste). Isso pode produzir (é o caso da cosmologia Yanomami) a queda em cascata das camadas celestes, que vêm ocupar o lugar das antigas camadas terrestres, tornadas patamares subterrâneos, com seus habitantes (nós, os vivos de hoje) transformados em monstros canibais do inframundo, enquanto as almas celestes dos mortos se tornam a humanidade da nova camada terrestre”.

*Kunda*, utilizando de estrume e cânfora (*Kapoor*) e, a partir da vocalização de determinado *Mantra*, se oferece à *Agni* arroz com casca (*Akshat*) e o alimenta com *Ghee* (manteiga clarificada).

Antes ainda de seguirmos para nossa descrição propriamente dita, vale olharmos mais detidamente para o universo e contexto de práticas dos quais eclode o *Homa* e, ainda, buscarmos compreender a centralidade que o fogo assume em tais práticas. Para falarmos de *Homa*, como adiante o faremos, e mesmo para falarmos de *Havan*, como o fizemos no nosso terceiro capítulo (*Parampara*), em subtítulo homônimo, é necessário falarmos de *Yajna*, o que, por sinal, nos demandaria outro inteiro trabalho.

*Yajna* é, por si mesmo, um complexo sistema ritualístico, que está assentado, descrito e explicado, sobretudo, na literatura dos *Vedas*, compilada há, pelo menos, quatro mil anos atrás. *Yajna* pode ser compreendido, ainda, como um conceito que abarcaria aspectos e princípios de manutenção e criação ou, como uma ciência, provando ser um processo e método de revitalização e rejuvenescimento de um dado ambiente (GYANSHRUTI; SRIVIDYANANDA, 2005).<sup>174</sup>

Etmologicamente, *Yajna* é derivado da raiz *Yaj*, que significa “venerar”, “unir/congregar” e “doar incondicionalmente” (*Daan*). Nas palavras de Swami Satyananda, citado por Gyanshruti e Srividyananda, nos dá o *Yogi* o preciso tom daquilo que temos tentado elaborar:

*Yajna* tem três aspectos essenciais. O primeiro aspecto é o ritual, ornamentando a área do *Yajna*, invocando as forças pela vocalização dos *Mantras*, acendendo o fogo e oferecendo à ele oblações. O segundo aspecto é *Satsanga* ou associação com *Sadhus* e santos. Estar na presença da verdade é uma parte vital do *Yajna*. O terceiro aspecto é *Daan*, que significa doar ou oferecer aquilo que lhe pertence. O gesto do *Daan* glorifica o *Yajna*. (SATYANANDA apud GYANSHRUTI; SRIVIDYANANDA, 2005, p. 11-12)<sup>175</sup>

E foi mesmo Swami Satyananda quem, no século XX, reavivou com rigor ritualístico a ciência de alguns clássicos *Yajnas* em solo indiano.<sup>176</sup> Desde o princípio da década de 1990, os

<sup>174</sup> Para uma elucidação dos efeitos palpáveis daquilo que chamou a autora e o autor do “rejuvenescimento de um ambiente”, sugiro a leitura das páginas 224 a 227 de sua obra. Lá, encontrará descrições de pesquisas realizadas com distintas formas de *Yajnas* para a manipulação de nuvens para a convocação de chuvas, a eliminação de pragas na agricultura, a diminuição de agentes poluentes no ambiente, etc.

<sup>175</sup> No original: “*Yajna* has three aspects. The first aspect is the ritual, adorning the *Yajna* área, invoking the higher forces through the chanting of *Mantras*, kindling the fire and offering oblations into it. The second aspect is *Satsang* or association with *Sadhus* and saints. Being in the presence of truth is a vital part of *Yajna*. The third aspect is *Daan*, which means giving away or offering what belongs to you. The act of *Daan* glorifies a *Yajna*.”

<sup>176</sup> Para uma aproximação visual com esse contexto, há dois filmes independentes produzidos sobre os *Yajnas* conduzidos anualmente no *Ashram* de Rikhiapeeth: um deles é chamado de *Yoga of the Heart – a tantric festival*, produzido Jayne Stevenson e Swami Shankardav Saraswati, sobre o Sat Chandi Maha *Yajna* de 2001; o segundo

*Ashrams* de Rikhiapeeth e de Munger (posteriormente) têm sido o território onde sofisticados *Yajnas* – *Sat Chandi Maha Yajna*, *Rajassoya Yajna*, *Lakshmi-Narayana Yajna*, *Pashupata Yajna* – têm sido performados. E é essa prática, como já havia deixado indícios em parágrafos pregressos, a ciência pela qual a nossa perspectiva de *Yoga* se embebe para atuar, diretamente, nos processos de revitalização do ambiente.

O processo de elaboração e a performance de tal prática é absolutamente complexo e sofisticado, necessitando, para sua concretização, de sacerdotes (*Pandits*) que são versados nos *Vedas* e têm o domínio técnico-ritualístico da prática – da arquitetura, passando pelos instrumentos propícios, aos *Mantras* a serem utilizados. O que astuciosamente fez Swami Satyananda foi, partindo desse complexo sistema, organizar e disseminar sistemas ritualísticos que partem das mesmas premissas e que são mais acessíveis e abrangentes, a saber, o *Havan*, o *Homa* e o *Agnihotra* (PREMBHAVA, 2017).

Os benefícios e os efeitos que emanam de qualquer uma dessas práticas são os mesmos, variando tão somente a magnitude e a potência do campo vibracional criado.<sup>177</sup> Têm todos esses alguns elementos em comum, como o fogo, a utilização de *Mantras* e a oferenda de uma oblação ao fogo (*Agni*) (PREMBHAVA, 2017).

*Agni* é tanto aquele que consome uma floresta inteira – como aquele que descrevíamos no princípio de nosso capítulo – quanto aquele que recebe as oblações e as leva aos ancestrais ou às deidades que estão sendo evocadas a partir do rito – como aquele que descrevemos em nosso terceiro capítulo e que logo retomaremos. *Agni*, do ponto de vista físico, é o fogo que permeia nosso cotidiano e, sem o qual, nossa vida se estagnaria. *Agni* é a conexão entre o plano da matéria e o plano celeste; entre os humanos e os deuses; é ele a única deidade que descendeu da morada celeste ao mundo dos mortais – e aqui continua. Tem ele, portanto, duas funções: como um fogo comum, nos auxilia no preparo do alimento, no aquecimento, na iluminação, etc; como um fogo sagrado, guia a condução de ritos tais quais descritos (GYANSHRUTI; SRIVIDYANANDA, 2005).

O que me permite, enfim, voltarmos ao nosso retiro de *Yoga* Ecologia. O que Swami Prembhava estava então a nos ensinar era a condução da prática do *Homa* – a qual teríamos autonomia para realizar autonomamente na medida em que ali começaríamos a aprendê-la.

---

filme é também sobre esse mesmo específico *Yajna*. Agora, produzido por Simon Eugene, teve o ano de 2007 como a edição filmada.

<sup>177</sup> Um *Agnihotra*, realizado por uma só pessoa, tem o campo vibracional tão vasto quanto vinte quilômetros quadrados (GYANSHRUTI; SRIVIDYANANDA, 2005).

O espaço do *Ashram* ao qual fomos conduzidos naquela manhã de domingo era a área que também já designamos de “área de *Havan*” – o primeiro espaço da Casa do Guru a ser construído e montado, no princípio de 2011, foi este, para nossas práticas de *Havan* quando do acontecimento de programas e retiros. Lá, cada um de nós recebia um kit contendo os elementos necessários: o *Kunda* (receptáculo que, nesse caso, era um pote de argila em forma de um prato), um pequeno pote de *Ghee* (manteiga clarificada), uma pequena colher de madeira para manipular esse *Ghee*, dois pedaços de estrume e uma colher-pinça para manipulá-los, dois tabletes de cânfora (*Kapoor*) em sua forma de resina sólida, uma pequeno saco plástico com *Samagri* (mistura de específicas ervas medicinais combinadas com arroz com casca) e uma caixa de fósforos.

Estávamos todos sentados à grama, cada qual com o seu kit e os objetos distribuídos ao lado. Swami Prembhava estava à frente, situada logo diante da pedra que, em nossos contextos de prática, é onde assentamos nosso *Kunda*. Swami Aghorananda e Gangadhara estavam ao seu lado. Detinha ela a palavra e, antes mesmo de apresentar a prática em si, fez uma introdução do contexto filosófico, das origens e de como ela se situava em nossa tradição de *Yoga*.

Pois, assim tendo feito, dispôs os materiais do kit que ela mesma possuía naquela pedra de mármore branca. Um por um os pegava e explicava seu propósito naquele rito. Explicava ela que, primeiro, dever-se-ia colocar duas pequenas porções dos tabletes de cânfora no fundo do *Kunda*; sobre elas, os dois pedaços de estrume, sem que as abafassem. Assim ela nos instruía, assim fazíamos.

Nesse primeiro momento, tudo o que esperávamos era a fumaça – apenas o prenúncio de *Agni* que ainda estava por chegar. E foi exatamente isso que ela nos propunha. À medida em que tantas fumaças sozinhas iam ascendendo e se juntando em uma nuvem coletivizada pairando sobre nossas cabeças, Swami Prembhava se levantava e percorria cada espaço individualizado, dando qualquer assistência e remanejando o que fosse necessário. Nesse estágio, havia aqueles de nós que compreendiam de pronto e, com um único fósforo, acendia as cânforas e gerava a fumaça a partir dos estrumes; outros, diferentemente, ansiosos pela chegada do fogo e sem compreender que o que esperávamos era mesmo a fumaça (ao menos naquele instante), riscaram quatro, cinco, seis fósforos.

Assim feito, passava ela à segunda etapa. Se o fogo (o primeiro dos três elementos comuns as práticas do *Yajna*, do *Havan* e do *Agnihotra*) estava por chegar à medida em que o

alimentávamos com o *Ghee* e o *Samagri*, era momento de Swami Prembhava agora introduzir os elementos restantes: o *Mantra* e a oferenda ao fogo.<sup>178</sup>

O *Mantra* é aquele que é universal no contexto de nosso *Sampradaya* (linhagem): o *Maha Mrityunjaya Mantra*. O gesto ritualístico, já descrito em nosso capítulo terceiro, consistia em, ao término de cada vocalização, direcionar uma pequena porção de *Samagri* ao fogo – agora já presente –, com a verbalização do termo *Swaha* (“eu ofereço”).

Diferentemente das tradicionais cento e oito repetições que fazemos aos sábados, às seis horas da tarde em todos os *Satyanandashrams* pelo mundo, a prática prescrita era agora de onze vocalizações apenas desse *Mantra*, a ser realizada, preferencialmente, no amanhecer. O *Sankalpa* (propósito) evocado prevalece o mesmo: cura, proteção, saúde e bem-estar, para si, para o outro, para o planeta.



A provocação que Ailton Krenak nos faz para adiarmos o fim do mundo – ou, como temos proposto, o fim de um mundo – é aquela de sempre “poder contar mais uma história” (KRENAK, 2019, p. 27). No sentido aqui de afirmar, esticar, prolongar e estender boas práticas que nos inspirem à transicionar para um mundo mais justo, equânime, inclusivo e simbiótico – ainda que precisemos nos desfazer desse que construímos. “Quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrar e respirar” (KRENAK, 2019, p. 28). Ainda brincando com o termo empregado por Davi Kopenawa para dar nome à escatologia Yanomami – assim me permiti interpretar –, Ailton Krenak fala que o antídoto para resistirmos à barbárie é “suspender o céu”:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer nossas subjetividades, que é matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma ânsia por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. (KRENAK, 2019, p. 32).

E é justamente sobre as nossas construções de subjetividades que penso ter costurado esta Dissertação, o que me possibilita chegar a esse ponto do texto e afirmar a Casa do Guru como um dos *Ashrams* da linhagem de Swami Satyananda onde minha potência de ação no mundo (e de muitos dos meus irmãos e irmãs) se dá.

<sup>178</sup> O leitor e a leitora, rememorando o terceiro capítulo, irá se deparar com a performance ritualística muito similar.

Só assim essa potência (nossa potência) se revela pois temos predecessores que nos inspiram, orientam e, sobremaneira, nos mostram que tais forças já há muito caminham sobre a terra e que são, eles mesmos, expressões vivas dessa capacidade de desconstruir, construir e preservar o que se vislumbra adiante. O nosso adiante, lembremos, é também um passado. Se atravessamos agora *Kali Yuga* – a era das dissoluções, rupturas, fragmentações e destruições – é porque rumamos em direção a *Satya Yuga* – a era da auspiciosidade, da bem-aventurança, da prosperidade, do equilíbrio.

Swami Aghorananda, em um determinado momento do período em que esteve na Bihar School of Yoga (setembro-outubro) no ano de 2019, foi convocado por Swami Niranjanananda para falar aos demais residentes e *Acharyas* que lá estavam sobre a situação avassaladora que o Brasil (o mundo) estava a viver naquele período em decorrência das queimadas na Amazônia.<sup>179</sup> Sua fala, conforme nos contava quando de sua volta, era dizer do papel do *Sannyasi* de nosso *Sampradaya* em um mundo que se corrói.

Enquanto ação aguda e pontual, evidentemente, não havia qualquer gesto direto que nós, aqui de Minas, pudéssemos fazer para dirimir o potencial destruidor daqueles fogos. O que lhe (nos) competia, dizia ele, era preservar e espargir nossas formas de ser, nossas práticas e, no limite, as mensagens de nossos *Gurus*. Se há mudanças que ocorrem pelos tantos (necessários) ativismos e militâncias, há outras que se dão (e se darão) pelas transformações de mentes e subjetividades. Penso eu, outra forma essa de fazer política.<sup>180</sup> Das pequenas ações e, sobretudo, das pequenas sementes plantadas, é como criamos nossos efeitos em onda, em que a forma como um se coloca na vida, possibilite que outros repensem as suas próprias.

E quero me permitir encerrar este capítulo de forma distinta. Ao invés de registrar aqui notas do meu próprio caderno de campo, como o fiz no capítulo progresso, deixo notas do caderno de outrem. Escolho por escoar aqui a fala da própria Swami Prembhava ao ter passado, ela mesma, pela experiência da Casa do Guru. Ao retornar à Bihar School of Yoga depois de seu itinerário pela América Latina, escreveu sobre sua experiência de ter conduzido esse e

---

<sup>179</sup> Penso ser esse acontecimento de conhecimento global. Caso não o seja, disponho algumas matérias jornalísticas: a) <https://oglobo.globo.com/sociedade/focos-de-queimadas-na-amazonia-crescem-30-em-2019-1-24176803>; b) <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/11/19/Quais-as-causas-e-os-tipos-de-queimadas-na-Amaz%C3%B4nia>; c) <https://exame.abril.com.br/brasil/inferno-na-floresta-o-que-sabemos-sobre-os-incendios-na-amazonia/>.

<sup>180</sup> Intentava puxar uma outra reflexão, ainda neste capítulo, sobre nossas maneiras de fazermos políticas; transitando por entre mundos, às vezes nos aproximando das políticas dos humanos, tantas outras vezes, das políticas do cosmos. Sempre, contudo, transitando com constância por entre ambas. Ao ver a extensão desta dissertação, alinhado ao tempo que é preciso estar vigilante, creio que seja melhor puxar esse fio em outra oportunidade.

outros programas<sup>181</sup> em nosso país e em outros países vizinhos como o Uruguai, a Argentina e a Colômbia. Assumindo mesmo a forma de um registro em caderno de campo, esse seu relato foi publicado na *Yoga Magazine* – uma publicação da própria Bihar School of Yoga – na edição de novembro de 2019.<sup>182</sup>

Vamos a ele:

*O sol está se pondo atrás das montanhas e um frio enche o ar. A Casa do Guru é uma oferta ao Guru dos discípulos no Brasil. É um lugar do Guru, Yoga Sadhana e estilo de vida. O fim de semana atraiu jovens e idosos, mas, diferentemente dos outros locais onde tivemos que criar um ambiente e uma rotina de vida Yogui, esse lugar já estava preparado para o Yoga e seu estilo de vida; então começamos com muita energia e inspiração.*

*O fim de semana começou com Kirtan e Hanuman Chalisa. Os brasileiros desfrutaram da alegria do Kirtan e do Mantra, crianças e adultos dançaram com espontaneidade e felicidade. Foi um lindo fim de semana de vivências do Yoga em um ambiente naturalmente propício, perfeito para as práticas do Yoga Ecologia e as árvores sorriram e conectaram as pessoas por meio do Ashwattha Aradhana. As pequenas chamas dos Deepaks (candeias alimentadas com Ghee, manteiga) brilhavam na noite e parecia que os Devatas (divindades míticas) das árvores sorriam de felicidade.*

*Realizamos na noite de sábado, no jardim, o Havan com Mahamritunjaya Mantra. Os raios da lua cheia foram filtrados pelas árvores, banhando-nos em uma luz dourada, criando uma sensação muito especial de estar com Prakriti, com a Mãe Natureza. O Havan de cura, Mantras e Kirtan foram oferecidos à Mãe Terra para ajudá-la a gerenciar o estresse da espécie humana e seus efeitos devastadores em seus ecossistemas e outras espécies. Os Mantras ecoaram pelo vale e nenhum outro som foi ouvido.*

*As pessoas receberam um Havan Kund de argila (pequeno recipiente para realizar o Havan) como Prasad e, juntos, aprenderam um Havan diário individual para cura do*

<sup>181</sup> Precisamente hoje, dia três de abril de 2020, Swami Prembhava estaria iniciando sua segunda trajetória pelo Brasil, dando continuidade às práticas do Yoga Ecologia com um programa/retiro que tematizaria agora a perspectiva e interface do Yoga com o alimento (*Anna*). Em virtude da pandemia do Covid-19, após terminar o primeiro programa da turnê 2020 na Colômbia no princípio de março, Swami Niranjanananda a convocou e a *Karma Sannyasi* que lhe acompanhava nessa turnê a retornarem imediatamente ao *Ashram*. De tal forma, foi cancelado, assim como em nosso caso, todos os outros programas no Uruguai e na Argentina. No seguinte dia em que chegavam de volta à Bihar School of Yoga, o primeiro-ministro indiano, Narendra Modi, decretava o fechamento dos aeroportos.

<sup>182</sup> Esse texto pode ser lido, em sua versão original, em inglês, no seguinte endereço eletrônico: <https://www.biharyoga.net/pdfs/english/2019/Nov-2019-Yoga.pdf>. Agradeço à *Karma Sannyasi* Sutradhara, da cidade de Patrocínio (MG), pela cuidadosa e precisa tradução para nossa língua.

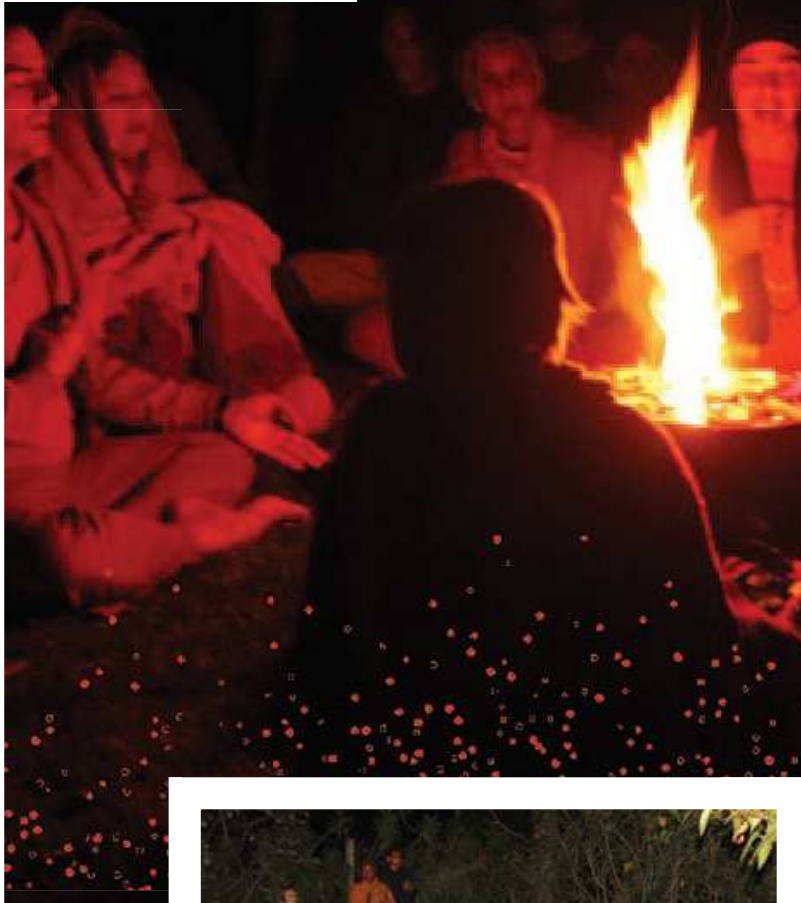
*indivíduo e do planeta. Esses pequenos Sadhanas diários projetados por Swami Niranjan oferecem às pessoas uma maneira de se conectarem à natureza, a sua própria maneira, curam a si mesmas e ao meio ambiente ao seu redor. Eles fornecem às pessoas ferramentas para fazer a sua parte pelo planeta e viver o Yoga de maneira construtiva e criativa. Por meio do poder de Agni (fogo), as pessoas se conectam ao divino dentro de si e no ambiente ao seu redor. Estes são os Sadhanas do Yoga Ecologia, para pessoas que se preocupam em conectar com a Mãe Natureza e desejam nutri-la, seja na cidade, nas aldeias ou nas fazendas.*

*O Brasil é um país vasto e bonito, com uma grande variedade de ecossistemas especiais e naturais. Exploramos os rios e cachoeiras locais e fiquei muito feliz em saber que ainda existem rios na Terra onde se pode beber água limpa e fresca cheia de Prana e vitalidade diretamente dos rios. Eu rezo para que o povo brasileiro tenha força para proteger essas vias navegáveis puras. Precisamos deles para a vida na terra.*









## 7 *SUMERU* – Chegamos ao fim ou reiniciamos a jornada?

Chegando agora a esta etapa do texto, quero nos propor um movimento conjunto: rememorar. E, por “conjunto”, estou implicando que as duas partes dessa interlocução possam assumir a sua parcela de participação nesse movimento. A quem aqui escreve, à medida em que assim o faço, rememoro meus argumentos, suas nuances e, talvez, até mesmo incoerências que possam nos ter passado despercebidas. A quem lê, à medida em que assim o faça, que igualmente rememore o trajeto que fez até chegar a estas páginas, observando, agora, o condensamento daquilo que se fez esparramado ao longo dos capítulos. Ao término desse primeiro movimento, estou assegurado que tanto quem escreve quanto quem lê terá reunido pistas, indícios e reflexões que nos permitirão tanto solidificar o que elaboramos, quanto deixar alguns nós desatados para que outras pessoas, em outros momentos, possam puxar as pontas desses fios.

De partida, proponho logo rememorar que um dos nortes de nosso trabalho era mesmo colocar ênfase nas dimensões da aprendizagem, do tempo e da temporalidade que emergiriam do nosso contexto de práticas. Logo sabendo se tratar de um contexto um tanto específico e, etnograficamente, ao menos, sem muitas referências aparentes, entendi como mais apropriado separar um inteiro capítulo para que visualizássemos quais seriam as matrizes conceituais sobre as quais ergueriam as experiências descritas.

Nesse capítulo (“*Sutras*”), portanto, expliquei qual era nossa interação com o *Yoga*, expondo esse como uma experiência especulativa-prática que, para além de seu contexto técnico e metódico que envolve as práticas corporais, respiratórias, meditativas, etc., existem vastos (e, por vezes, complexos e difusos) sistemas filosóficos que lhe sustentam e circundam. Associada à experiência do *Yoga*, expliquei, ainda, sobre a tradição de *Sannyasa*. Assim como as tantas formas de se pensar e ser originárias na circunscrição geográfica Índia, a tradição de *Sannyasa* é de vastidão e complexidade tal que, de certo, não seriam algumas dezenas de páginas de um incipiente trabalho capazes de tonalizar um entendimento mais adensado. O que penso ter conseguido fazer, todavia, foi mostrar que está essa tradição assentada na instituição da renúncia, estando os registros de suas primeiras manifestações ligadas a uma contestação ao *Bhramanismo* clássico, partindo, em um primeiro momento, dos budistas e jainistas. Ainda sobre essa temática, deixei indícios de como a tradição de *Sannyasa* se transmuta e se renova no transcorrer de épocas, podendo ela se expressar em contextos mais próximos de uma ortodoxia – como nos casos de tantos *Sadhus* que transitam pelo solo indiano – ou distanciando-

se desta, mas guardando algumas de suas premissas (a renúncia, uma atitude positiva perante a vida, a busca pelo domínio dos sentidos, etc.), se expressando em outros contextos e espaços institucionalizados. Encerrava o capítulo então dizendo da perspectiva dos *Ashrams*. Popularmente reconhecidos como um espaço no qual determinado tipo de atividade é desempenhada, conferindo-lhe uma identidade quanto à natureza dessa atividade, apresentei o contexto dos *Yogashrams* – espaços para cujo desenvolvimento passa a ser o *Yoga* o pilar central.

É importante sublinhar, antes que avancemos, que nas primeiras linhas desta Dissertação já indicava o meu lugar de pertencimento, imbricamento e indissociabilidade com o campo em que imerso já estava. Isso para dizer que, ainda que tenhamos buscado referências outras para também sustentar nossas chaves de entendimento – como Mircea Eliade, Antony Blay, Georg Feurstein, Patrick Olivelle –, quem assumiu o protagonismo foi mesmo Swami Niranjanananda Saraswati – *Guru* de nossa linhagem e importantíssima referência na salvaguarda do *Yoga* e da tradição de *Sannyasa*. E aqui faço tal menção por dois singulares motivos: o primeiro, nos rememorar também das nossas implicações político-epistemológicas com tal escolha; o segundo, justamente por se tratar de uma epistemologia que nos é própria, por retidão intelectual é preciso reafirmar que todos os capítulos que estamos rememorando emergem de uma relação um tanto própria e específica com o *Yoga*, a tradição de *Sannyasa* e a vida de *Ashram*, de modo que minha vida e minha escrita é visceralmente impactada por tal relação.

Ao final do capítulo do qual estamos tratando, apresentei que a mescla da experiência do *Yoga* com a tradição de *Sannyasa* se expressa e se revela na vida de *Ashram*. E foi logo quando fiz tal apresentação que inaugurei um novo elemento em nossa escrita. Uma descrição espacial do nosso *Ashram*, a Casa do Guru, que, gradativamente, ao longo dos capítulos, seria composta com outros essenciais elementos: as pessoas, as ações, a concatenação e simultaneidade de tempos e espaços. Penso que, ao dar incício, naquele momento, a essa proposta, convidava também outra importante presença a compor nosso texto: a noção de ritmo associada às nossas temporalidades.

Pois assentamos nossa matriz conceitual que, longe de permanecer ali, isolada, cindida e descolada do restante do texto, se esparramou ao longo dos outros capítulos, por vezes de forma oculta, por outras, explícita.

No capítulo seguinte (“*Parampara*”), penso ter começado a ser exigente com a paciência do leitor e da leitora, pois logo o iniciei de forma muito similar a como havia encerrado o pregresso. Ao assim fazê-lo, insisto, buscava coerência com uma proposta estética de construção do texto. A Casa do Guru começava, a partir daquela narrativa, a ganhar um ritmo

e um movimento; afinal, éramos cinco seres (três humanos, dois cachorros) compondo a espacialidade e suas imanências. O desague dessa narrativa se deu na reflexão dos processos de aprendizagem que nascem de nossas relações. Ou, em outras palavras, como aprendemos um modo de ser *Yogi*, um modo de ser *Sannyasi*.

De modo a construir tal reflexão, contei com as noções de Ingold (2000; 2010) de *taskscape* e de educação da atenção; da mesma forma, contei com a ideia de Lave e Wenger (1991) de aprendizagem situada. De forma agora mais simplificada e sintética, mostrei como de nosso cotidiano emerge um ritmo que lhe é próprio; não que seja esse externo e imposto, mas, do contrário, sendo ele imanente à própria identidade do *Ashram*. Em palavras mais claras, quantas ou quais forem as pessoas habitando a Casa do Guru, há uma conjunção de tarefas e ações que necessitam ser, nos momentos estabelecidos e determinados do dia, cumpridas. Essa conjunção de tarefas e ações – penso não ter lá explicitado – está submetida a uma perspectiva de tradição (por exemplo, como se dá a rotina na Bihar School of Yoga) e, sobremaneira, cosmológica (por exemplo, os *Poojas* serem realizados em determinado momento do dia, assim como os *Sadhanas* pessoais, etc.).

Para que eu pudesse falar de tais processos de aprendizagem – e deixar pistas para pensarmos na formulação de identidades/subjetividades –, optei por fazê-lo partindo de minhas próprias experiências, ainda que isso pudesse me associar a uma exarcebação de minhas próprias perspectivas em detrimento de escutar e escoar as falas de quem, em maior ou menor possibilidade e intensidade, partilham desse contexto junto a nós. Assim, assumi a opção (e o risco) por uma principal razão: o lugar afortunado, conquistado e ocupado de que agora cuido eu. O que com isso estou a dizer é que por ter sido acolhido em uma trajetória de mergulho e imersão no universo do *Yoga* e de *Sannyasi* a partir da Casa do Guru, tive possibilidades de atravessar determinados espaços de aprendizagem que me deram acesso a determinados pontos de vista. Ao trazer essa narrativa à luz no texto, só posso mesmo esperar que quem conosco caminha pelo mesmo trilho se veja a estudar os seus próprios processos e a vislumbrar continuidades e conquistas, sempre. A quem nosso caminho e escolha possam ainda serem estranhos, que estranhe ainda mais ou que se sinta aguçado a interagir de perto com o que escrevo.

As pistas que deixamos soltas nesse capítulo, penso que as capturamos (ou começamos a captura-las) no seguinte. No capítulo “*Sadhana*”, tratei mais detidamente de nossas condições identitárias. Ora, se somos todos aqui brasileiros, criados e educados a partir de outras matrizes de pensamento e outras referências de sagrado, de ritos, de princípios e de espiritualidade, como queira, como então lidamos com essas negociações? O que é, afinal de contas, ter um *Guru* e

ser leal à sua missão e propósito, ainda que, presencialmente, não nos encontramos em convivência? Ainda que não tenha conseguido ali explorar com a devida profundidade e rigor aquilo que a reflexão nos exigia, penso ter ao menos suscitado questões que nos possam ser relevantes. Para me auxiliar nessa discussão, abro o texto a partir do sociólogo Boaventura de Souza Santos (2019), que retoma sua perspectiva de epistemologias do Sul, explicando aquilo que tem denominado de sociologia das ausências e de sociologia das emergências para, a partir dessa última, lançar a noção de zonas libertadas. Tenho ciência de que lá no capítulo apenas tangencio essa noção.

O que gostaria de aqui dar continuidade é levarmos essa ideia à sua radicalidade para, efetivamente, pensar a vida de *Ashram* como potência de tensionamento às formas hegemônicas de pensar, sentir, agir e ser. Poderíamos, enfim, pensar a Casa do Guru como zona libertada e que nos convide a liberdade? Liberdade, agora, não somente em relação aos colonialismos que ainda imperam, mas talvez, ainda mais importante, dos colonialismos que ainda nos sejam mais velados – aqueles que nos furtam de nós mesmos.

Ainda ao tratar das negociações identitárias, convidei também o jamaicano Stuart Hall (2013) e o indiano Ashis Nandy (2015). O primeiro, um dos pais dos chamados estudos culturais, me instruiu quanto à sua perspectiva de hibridismo. O segundo, ao estudar os processos psíquicos dos colonialismos, me deu pistas, a partir de seus estudos de caso, para pensar que uma das formas de se emancipar e se livrar do fardo colonialista é mesmo puxando de dentro de si sua própria ancestralidade.

O continuar desse capítulo trouxe à latência aqueles que nunca deixaram de ser partes da dissertação: o tempo, a temporalidade, o ritmo. A continuar então com o nosso exercício de povoar a Casa do Guru, foi essa a mais extensa parte de nosso texto – talvez o tenha sido pois, como mesmo me alertou o professor José Alfredo, orientador dessa pesquisa, nosso trabalho estava era ali. Apresentei, naquele momento, novamente duas descrições do específico contexto de que tratava: uma experiência primeira que tivemos na Casa do Guru com um maior número de pessoas (25 e, depois, 14) convivendo por um período mais prolongado de tempo (5 dias ou 9 dias).

No contexto descrito, a Casa do Guru se apresentava em sua mais dinâmica forma – as oferendas (*Poojas*) acontecendo nos apropriados momentos; as refeições idem; práticas do repertório técnico-ritualístico do *Yoga* bem distribuídas ao longo dos dias e a pulsação coletiva de um ritmo. Foi nessa parte que me desvencilhei de como estava e depois continuei a conduzir a escrita do texto para fazer justiça as pessoas que igualmente participaram do retiro. Algumas constâncias nas falas foram muito importantes para nosso texto. Dos *Sannyasis*, a ideia de uma

afirmação de si e de um lapidar-se se repetia; de outros participantes, a ideia de um trabalho interno intenso e de se deparar com suas limitações foi também uma constante.

Pois voltando ao tempo, à temporalidade e ao ritmo, foi mesmo a partir desse capítulo que começávamos a traçar mais detidamente nossas reflexões sobre esses elementos. De forma ainda pontual, quem me auxiliou naquele entre-capítulos foi o filósofo sul-coreano/germano Byung-Chul Han (2019), ao dizer que nossa contemporaneidade é marcada por sua destemporalização/deterritorialização, uma vez que os limites e marcos da temporalidade se dão de forma anuviada, quando não estão ausentes. Denunciava ele também aquilo que chamou de uma dispersão temporal em que, como fruto, gerava uma ausência de ritmos e tempos que, no limite, propiciavam uma desorientação temporal. Estávamos a sair, a partir deste capítulo, de uma relação mais palpável, em escala cotidiana, para outra que se revelaria mais sutil, em escala astrológica.

O que busco dizer é do capítulo que chamamos de *Aradhana*. O que nele se expressou foram mesmo as manifestações de três importantes momentos que marcam o universo ritualístico do *Ashram* – o *Guru Poornima*, o *Maha Shivaratri* e o *Navaratri*. As descrições cumpriam tanto trazer à cena a materialidade, o cenário, a performance dos ritos, quanto nos provocar em relação a uma outra disposição rítmica e temporal que também fazem parte de nossas presenças. O capítulo foi composto por uma última parte em que, antes de tratarmos de uma perspectiva cotidiana ou astrológica – como havíamos feito no capítulo pregresso e nesse mesmo –, expusemos uma última disposição temporal e rítmica, assentada agora em nossa compreensão dos ciclos de vida, compreendida no espectro nascimento-morte. A rigor, como indiquei ao longo deste parágrafo, tratavam todas as perspectivas de interações rítmicas próprias de nosso contexto – seja do ponto de vista cotidiano, seja na relação com a astrologia, seja na compreensão da organização do ciclo de uma vida. É ao final desse capítulo que faço apontamentos mais diretos ao campo do lazer, trazendo novamente ao centro das nossas reflexões o tempo, a temporalidade e o ritmo.

Para que eu assim o faça, retomo, ainda que por breve, a noção de *taskscape*, de Ingold (2000), que nos havia sido cara em outro momento do texto. Reafirmo ali, a partir de Maria Manuel Baptista (2013), a denúncia de que nossa modernidade se especializou em formar sujeitos cindidos de sua própria experiência temporal o que, por fim, os legaria uma cisão de si mesmos. Concluo o capítulo em diálogo com José Alfredo Debortoli (2012), reivindicando que possa o lazer ser assumido não como conceito **com** o qual lemos a vida, mas **pelo/através** do qual possamos ver e interagir com a vida. Expandindo o argumento de que pode o lazer, compreendido então como uma lente antes que como uma ferramenta, ser experimentado a

partir de uma temporalidade e um ritmo que, no lugar de nos distanciarem e nos dissociarem, nos aproximem e nos fortaleçam em nossas subjetividades e presenças no mundo.

Findado então aquele capítulo, avanço para “*Kali Yuga*”. Se, até o capítulo que acabo de descrever, tratávamos de ritmos que nos fossem próprios – enquanto sistema de valores, princípio e convicções – para refletirmos nossas (para além de nosso contexto de prática) interações com a vida, agora, nesse capítulo, convido a uma reflexão sobre um tempo cosmológico, ao qual, afinal, estamos todos sujeitos. *Kali Yuga* é a era das dissoluções – fragmentações das relações, ira, enfermidades, etc. Qual é nossa perspectiva sobre esse tempo e qual a concretude de experiências capaz de contrabalancear essa experiência? O que ali propus foi uma livre narrativa em que traçávamos perspectivas do fim de (um) mundo (Davi Kopenawa; Débora Danowski e Viveiros de Castro; Isabelle Stengers; Ailton Krenak) a uma específica e importante experiência na Casa do Guru ao recebermos Swami Prembhava Saraswati, da Bihar School of Yoga, para conduzir um programa daquilo que temos chamado de *Yoga Ecologia*.

A explicitude das práticas e perspectivas que nos é própria para transitarmos pela avassaladora *Kali Yuga* tonalizou a empiria do capítulo, apontando o argumento de que, para sustentar *Prakriti*, é preciso que nos reconheçamos como parte dela ou, caso queira, como expressão dela.

Se então declarasse estar esta Dissertação conclusa aqui, teríamos chegado ao cume de nossa peregrinação a Sumeru e por lá ficaríamos – contemplando a magia dos Himalaias. Todavia, como toda escalada, ao ser conquistada, pressupõe uma descida para novos começos, proponho que o façamos de agora. Proponho, porém, que tomemos rota distinta daquela que fizemos na subida. Para tanto, que possamos olhar com atenção para os corretos passos e medidas que tomamos e com igual atenção e respeito para os outros que poderiam ser mais bem dados. Vejamos o que então aprendemos de nossa peregrinação e as pistas que coletamos para nossa descida e tantas outras possíveis jornadas.

De partida fui explícito e claro acerca do lugar que ocupava ao fazer tal pesquisa e dos riscos e potências que ocupar tal lugar implicaria à própria pesquisa. A tentativa foi mesmo de continuamente equilibrá-los, de modo que, sem que me despisse de minhas subjetividades e daquilo que me mobilizava a continuar a ler, estudar e escrever, por vezes me vi mais que na incumbência de balancear a mescla de ânimo inerente e liberdade concedida com o pragmatismo exigido pela boa prática acadêmica.

Vejo que meu imbricamento tanto com a Casa do Guru, quanto com esse trabalho, que, desde seu princípio, já era uma expressão do próprio *Ashram*, só me permitirá ver aquilo que

possa esse esforço legar – a quem ou a que quer que seja – depois de ter sido o trabalho submetido à leitura e à crítica de pessoas outras que guardem certa distância de nosso pertencimento. Tal percepção não deve me impedir, todavia, de fazer alguns apontamentos gerais daquilo que aprendi ao longo dessa jornada, daquilo que joga ela luz para o campo do lazer e das reflexões que podem ser continuadas.

Dentre os elementos que entrecortaram nosso texto do princípio ao fim, agora o percebo, destacaria a noção de ritmo. Se ele assim o faz, é justamente porque essa noção, enquanto experiência viva e cotidiana do *Yoga*, nos é cara.

Vejamos. Um dos legados da dimensão do *Hatha Yoga* – *Yoga* de base, no qual há, ainda, uma certa ênfase em processos de dinamização corporal – é interagir e conhecer seu próprio corpo. Conhecê-lo enquanto matéria, seus membros, partes, órgãos, sentidos, sistemas. Quando digo que se trata de conhecê-lo, espero que esteja implícito que não me refiro ao estudo dos manuais de anatomia ou fisiologia humana. Por conhecê-lo, me refiro a senti-lo enquanto totalidade e ter sensiência, sensibilidade e domínio de todas suas partes. E, por senti-lo, quero ser ainda mais explícito e dizer da capacidade de saber qual tipo de alimento lhe é apropriado e qual não é; quais são seus limites de esforço e quais são suas potências; quais são as funções de cada um dos órgãos internos e quando/como eles atuam; em quais os momentos do dia o corpo pede para ser aliviado e qual o tempo que ele necessita para se regenerar durante a noite.

Note que tenho falado daquilo que de mais concreto temos enquanto experiência humana: o corpo. Pois o anúncio para dizer que eclode desse elemento nossos primeiros ritmos; nossos ritmos internos: nossa respiração, nossos batimentos cardíacos, nossa pulsação e, caso queira, até mesmo o ritmo de nossas ondas mentais.

O que nos coloca o *Yoga* é nos compassarmos com os ritmos (e aqui penso já poder falar dos tempos) que permeiam o cosmos: a concanetação de instantes, a alternância dia-noite, o movimento lunar, as mudanças de estações, a sabedoria para lidar com os ciclos da vida, as eras e suas qualidades. Estabelecer a sincronicidade entre a experiência rítmica microcósmica e a experiência rítmica macrocósmica é afirmar o *Yoga*, então, necessariamente, enquanto experiência rítmica em si mesma.

E se o *Yoga* assim o é, logo a vida de *Ashram* também o é. A experiência cotidiana na Casa do Guru – e nos *Ashrams* de Swami Satyananda – estabelece a sincronicidade e o compasso que menciono no parágrafo acima. O repertório de ações e os específicos horários em que devem elas serem concretizadas no espectro de um dia estão assentadas na melhor afinação possível da sincronicidade entre os ritmos corporais, fisiológicos aos ritmos macrocósmicos. Em outras palavras, cada momento do dia é propício para determinado tipo de

ação; ou cada ação tem o seu mais apropriado momento para ser desempenhada. Se assim o é em uma escala cotidiana, podemos assim refletir em uma perspectiva cíclica, de nossos tempos de vida. Cada ciclo ou cada fase requer de nós dadas habilidades, competências, maturidades que vamos consolidando nos precisos momentos em que devem elas serem conquistadas, como nos falou Swami Aghorananda no capítulo “*Aradhana*”.

Se enfocamos nossos olhares sobre a experiência cotidiana que tratei acima, chegaremos à perspectiva temporal da Casa do Guru. E é a partir dela que faço meus apontamentos finais.

Em determinado momento desta Dissertação afirmei o *Yoga*, um tanto inspirado na conclusão da obra de Mircea Eliade (2009), como uma ciência de antíteses. Penso que talvez esteja assentada na experiência da vida de *Ashram* também uma premissa de antítese: por um lado, um movimento de recolhimento e de voltar-se para si mesmo; por outro, mergulhar nesse movimento para que dele se disponha a lançar-se no cotidiano de ação, envolvimento e relação. Embora, como um primeiro passo, seja a cisão de fato necessária, o que se vislumbra é mesmo concretizar formas mais positivas de ser e estar no mundo. E é justamente emergindo dessa premissa que se funda nosso contexto indentitário e nossa subjetividade, quer seja aquela de uma comunidade *Yogi*, de uma comunidade de *Sannyasis*, na perspectiva mesmo de uma busca a resgatar e estabelecer aquilo que Ailton Krenak (2019, p. 14) chamou de um vínculo profundo com nossa memória ancestral. Ou, como falou uma das participantes da experiência de vida de *Ashram*, que descrevi no capítulo “*Sadhana*”, referindo-se à sua experiência como “um resgate de si mesma”.

Resgatar a si mesmo pode ter sentidos distintos, embora complementares. Um, metafísico, como puxar o fio de sua própria existência. Desvendar jeitos, trejeitos e experiências que revelem sua “personalidade profunda”, diria Swami Aghorananda. Seria, em outras palavras, em nosso contexto, fazer com que nosso nome de iniciação seja nossa única expressão. Em sentido outro, resgatar a si mesmo pode ser compreender seu lugar no mundo. Lugar esse, embora particular, nunca ilhado e desconectado de um campo total, como por vezes sugere nossa modernidade. Lugar esse, do contrário, coletivizado e assumido como espaço de co-responsabilidades.

E vejo a confluência desses sentidos em nossa experiência de *Ashram*. Se em determinados momentos e espaços desta Dissertação joguei ênfase à experiência ritualística que eclode de nossas experiências, espero que tenha o leitor e a leitora percebido que o cotidiano da Casa do Guru é ele mesmo um rito. No limite, uma vida na Casa do Guru é ela mesma um rito. E o afirmo nesse sentido na perspectiva de uma interação mágico-poética, para trazer novamente uma expressão de Swami Aghorananda (2008). Uma interação mágico-poética com

a vida, em que o outro – outro-pedra; outro-rio; outro-pássaro; outro-montanha; outro-humano – sou eu. E o eu sou o outro.

Pois puxando o fio de nossa existência (agora coletiva), na incessante busca de estabelecer o vínculo com nossa memória ancestral, se reconhecer e se colocar no mundo como um *Yogi* ou como um *Sannyasi* da Casa do Guru é, portanto, se fortalecer enquanto ritmicidade que vibra e pulsa em comunidade, atenta às disjunções, fragmentações, cisões, destruições e dispersões que nossa modernidade nos coloca, engajada a se solidificar enquanto coletividade e propositiva a contribuir positivamente pelos trajetos por onde passamos.

## ***DHARMA KANDA* – Responsabilidades que se coletivizam**

Somos um *Ashram*. Novo, é verdade; mas o somos. Sequer chegamos ao nosso décimo aniversário, mas posso assegurar que ano após outro vivemos inteiras vidas condensadas em nosso tempo humano. Em uma abordagem e interação tântrica com a vida, todo instante é precioso, digno de aprendizagem. Qualquer descuido e negligência a vivê-lo em sua máxima potência é representativo de severa infração existencial.

Pois saibam que a Casa do Guru não é só espacialidade geográfica, mas um ser com sua mente, seu coração, seus órgãos de ação. Por vezes, tem ele a capacidade de congelar o tempo; por outras, a capacidade de acelerá-lo intensamente.

Como todo ser, ao ser corporificado, veio imbuído de um *Karma* e um *Dharma*. De princípio, pensava-se que seria ele responsável por receber grupos de pessoas interessadas no *Yoga* aqui e acolá. Pensava-se que alguns retiros seriam possíveis e que algumas dimensões mais específicas do estilo de vida *Yogi* pudessem ser exploradas.

Aquele pequeno ser de um, dois, três anos foi se solidificando. Começou a se sustentar sobre suas próprias bases, a se expressar, a demonstrar os traços de sua personalidade. Nesse seu processo de maturação, deu sinais de que era mesmo um *Ashram*. Quem por lá passava começou a ficar um pouquinho mais. Um pouquinho mais, um pouquinho mais, um pouquinho mais...

Quando se viu, criaram raízes.

Como *Ashram*, agora quase aos seus dez anos (que não são anos humanos, diga-se de passagem), a Casa do Guru sabe de suas incumbências. Ela nutre, acolhe, transforma, provoca, irrita, expurga, cura, descansa, revitaliza. No final do dia, sabe ela que o que lhe cabe mesmo é potencializar os *Karmas* que lhe atravessam – sejam eles de quem passa, sejam de quem fica, sejam de quem está.

A Casa do Guru bem sabe que antes mesmo dela nascer Swami Aghorananda e Gangadhara já estavam por aqui. Na realidade, foram eles mesmos que a invocaram, com anuência e graças de Swami Niranjanananda, à sua própria existência. No sistema de trocas, sabe a Casa do Guru também que lhes deve obediência e que os cuidará até a partida, seja ela para onde for – inclusive de volta a ela mesma. Junto a eles veio Muni – o primeiro protetor e guardião. Se outros seres que ameaçam a integridade (grosseira e sutil) do *Ashram* estão à espreita, põem-lhes logo em retirada. Pouco depois, veio Bhairavi. A segunda protetora, guardiã. Em seu aspecto dócil, é de atrair todos os afagos; em seu aspecto bárbaro, selvagem, é

de repelir qualquer alma. Mais adiante, veio Krishna. Parte, participe e fruto ele mesmo da Casa do Guru. Terceiro protetor, guardião.

Éram dois; três; quatro. Nossa fotografia tem agora cinco seres habitando a não tão nova Casa do Guru. Se há cinco que habitam, há tantos outros que lhe dão suporte.

Como um ser, ela é cuidada. Limpa, adornada, purificada. Dia e noite, noite e dia, até em sonho. O cotidiano de trabalho e ação é ele mesmo uma também cotidiana oferenda aos *Gurus*, na perspectiva de que, na realidade, eles mesmos habitam o espaço de formas outras.

Pois eis que continua o *Ashram* a tomar pé e a nos atualizar de seu próprio *Dharma*. Swami Aghorananda, eu diria, é quem melhor sabe se comunicar com ele. O que tem ele dito – e já o fez em três ocasiões públicas – é que a Casa do Guru é um *Akhara*.

Swami Niranjanananda (2008) mesmo nos diz que, em seu sentido literal, *Akhara* quer dizer um lugar “para se treinar com armas” e está muito ligado, em sua origem, aos agrupamentos de *Sannyasis* que combatiam os invasores britânicos e mogols que torturavam peregrinos hindus. Quem vivia e cuidava dos existentes *Akharas* eram os *Naga Sadhus* que compunham a ramificação *Astradhari* (aquele que empunha armas) de *Sannyasis*.

Associado a esse conceito, há aquele de *Alakh Bara*, cujo sentido literal é aquele de uma “barreira invisível”. Esse conceito remete à exterioridade dos *Akharas* onde os *Sannyasis* pertencentes à segunda e outra ramificação – *Shastradhari* (aquele que empunha as escrituras) – deveriam habitar.

Tanto simbólica quanto pragmaticamente, os ainda existentes *Akharas* e *Alakh Baras* (como os existentes na Bihar School of Yoga, onde reside Swami Niranjanananda, e em Rikhiapeeth, onde Swami Satyananda residiu e onde hoje reside Swami Satsangi) guardam não mais a função de proteção bélica do território e da cultura, mas a proteção irrestrita e irredutível da tradição. Os princípios que lhes norteiam são três (NIRANJANANANDA, 2008): *Vairagya* (não-apego), *Tyaga* (renúncia) e *Tapasya* (austeridade).

Em que pesem nossos processos de amadurecimento quanto à preservação da tradição de *Sannyasis*, do *Yoga* e das filosofias que lhes circundam, bem como o próprio amadurecimento da Casa do Guru, Swami Aghorananda tem nos dito que ela mesma, como um *Akhara*, tem o significado daquele lugar onde “coisas mágicas” acontecem.

Da vasta amplitude das coisas mágicas possíveis, diz ele, é como se aquilo que permeia nossas mentes ganhasse forma. É como se o véu que nos acoberta caísse e não restasse nada que não a nudez. Completa ele, dizendo: “Por isso, cuidado com o que se pensa aqui”.

Assim como a Casa do Guru se reivindicou como *Ashram*, é preciso deixar que ela mesma se expresse, se amadureça e se revele enquanto *Akhara*. Sendo esse também seu *Dharma*, a nós cabe a obrigação de sustentá-la, cuidá-la e perpetuá-la.

E assim o digo sabendo que é esse, afinal, meu *Dharma*. Nosso *Dharma*. E assim o sei porque foi justamente ao transitar pelos *Akharas* que alimentam a Casa do Guru – o da Bihar School of Yoga e o de Rikhiapeeth – que vi e senti que este o é. Isso dito, encerro com a fala de Swami Niranjanananda Saraswati ao encerrar a Convenção Mundial de Yoga em 2013, sediada na Bihar School of Yoga, em que ele, e somente ele, em poucas palavras, foi capaz de sintetizar e condensar a potência da relação *Parampara*:

*Nossos Gurus foram nossos Ramas e nós, a primeira geração de Sannyasis, somos os macacos. Nós fomos obedientes e ajudamos a construir a ponte para realizar a visão de Rama. Agora, enquanto gerações futuras caminham sobre essa ponte, é nosso pedido e oração que preservem essa ponte em sua originalidade, em sua glória e em sua pureza, para que, então, quando nossos mestres novamente caminharem sobre essa terra sagrada, eles vejam que a luz que eles ascenderam há anos e séculos atrás continua a clarear e a iluminar o caminho de todos os viajantes – esse é o nosso desejo.*

## REFERÊNCIAS

- AGHORANANDA, Swami. **Incursões pela Mitologia Hindu**. 3 ed. Belo Horizonte: Satyananda Yoga Center, 2019.
- AGHORANANDA, Swami. 3 ed. **Tantra Vidya - o espelho tântrico indiano. Reflexos de uma pedagogia desconstrutiva**. Belo Horizonte: Mondana Editorial, 2008.
- ALTER, Joseph S. **Yoga in Modern India: the body between science and philosophy**. 1 ed. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- ALTIVO, Bárbara Regina. **Rosário dos Kamburekos: espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras do reinadinho (Oliveira – MG)**. 2019. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2019.
- MELO, Victor Andrade de. Sobre o conceito de lazer. **Sinais Sociais**, v. 8, n. 23, p. 15-36, 2013.
- ASSIS, Sônia Cristina De. **Música e Dança na Festa de Reis em Carmo do Cajuru - MG: uma etnografia construída no envolvimento e no movimento de pessoas, instrumentos e sonoridades**. 2016. 186f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional (PPGIEL/EEFFTO/UFMG), Belo Horizonte, 2016.
- ATMAPRIYANANDA, Swami. **Sannyasa Upanishads**. 1 ed. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013.
- BAPTISTA, Maria Manuel. Ócio, Temporalidade e Existência: uma leitura à luz da fenomenologia e hermenêutica heideggerianas. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, v. 1, n. 2, p. 173–182, 2013.
- BERGO, Renata Silva. **Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática**. 2011. 249 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação (PPGE/FaE/UFMG), Belo Horizonte, 2011.
- BLAY, Antonio. **Fundamento e Técnica do Hatha Yoga**. São Paulo: Loyola, 1966.
- BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 25 abr. 2020.
- COSTA, Karla Tereza Ocelli. **Vem que hoje é dia de festa: corpo, território e ancestralidade nas festas da Comunidade Quilombola Carrapatos da Tabatinga - Bom Despacho, MG**. 2017. 135 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional (PPGIEL/EEFFTO/UFMG), Belo Horizonte, 2017.

COSTA, Karla Tereza Ocelli; SOARES, Khellen Cristina Pires Correia; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. Lazer e Alteridade em “Outros” Modos de Viver: aproximações com a Antropologia. **Licere**, v. 19, p. 356–393, 2016.

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter *anthropological blues*. **Boletim do Museu Nacional**, n. 27, p. 1-12, 1978.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. Lazer, envelhecimento e participação social. **Licere**, v. 15, n. 1, p. 29, 2012.

DHARMASHAKTI, Swami. **Mere Aradhya** - My beloved Guru. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2011.

DUMAZEDIER, Joffre. **Sociologia Empírica do Lazer**. 1. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

DURHAM, Eunice Ribeiro. Apresentação. *In*: MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 17-38. (Trabalho original publicado em 1976).

ELIADE, Mircea. **Yoga** - Imortalidade e Liberdade. 4. ed. São Paulo: Palas Athena, 2009.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FEURSTEIN, Georg. **A tradição do Yoga** - História, Literatura, Filosofia e Prática. 5. ed. São Paulo: Pensamento, 2001.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v. X, n. 1, p. 161-173, 2006.

GOMES, Christianne Luce. Estudos do Lazer e Geopolítica do Conhecimento. **Licere**, v. 14, n. 3, p. 1-25, 2011.

GOMES, Christianne Luce. Lazer: necessidade humana e dimensão da cultura. **Revista Brasileira de Estudos do Lazer**, v. 1, n. 1, p. 3-20, 2014.

GYANSHRUTI, Sannyasi; SRIVIDYANANDA, Sannyasi. **Yajna** – A Comprehensive Survey. Munger: Yoga Publication Trust, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. 1 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HAN, Byung-Chul. **The scent of time** – A philosophical essay on the art of lingering. 1.ed. Cambridge: Polity Press, 2019.

- INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve?** 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.
- INGOLD, Tim. Editorial. **Man, New Series**, v. 27, n. 4, p. 693-696, 1992.
- INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. 1 ed. Abingdon: Routledge, 2000.
- KAKAR, Sudhir; KAKAR, Katharina. **The Indians: portrait of a people**. 1 ed. New Delhi: Penguin Books, 2007.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated Learning: legitimate peripheral participation**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LEROI-GOURHAM, André. Os fundamentos corporais dos valores e dos ritmos. *In*: LEROI-GOURHAM, André. **O gesto e a palavra 2 – Memória e ritmos**. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2002. p. 85-104.
- LIMA, Tânia Stolze. O campo e a escrita: relações incertas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 9-23, 2013.
- MAGNANI, Cláudia. **Ũn Ka'ok - Mulheres Fortes: uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres tikmn maxakali**. 2018. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2018.
- MAGNANI, José Cantor Guilherme. Bronislaw Malinowski (1884-1942). *In*: ROCHA, Everaldo; FRID, Marina (Org.). **Os antropólogos - de Edward Tylor a Pierre Clastres**. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 103-113.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. São Paulo: Ubu Editora, 2018. (Trabalho original publicado em 1922).
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu.” *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. 1 ed. São Paulo: Ubu Editora, 2018. (Trabalho originalmente publicado em 1938).
- MUKTIBODHANANDA, Swami. **Hatha Yoga Pradipika**. 3 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2009.
- NANDY, Ashis. **Imaginação emancipatória: desafios do século 21**. 1 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

NIRANJANANANDA, Swami. **Gheranda Samhita** – Commentary on the Yoga Teachings of Maharshi Gheranda. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2012.

NIRANJANANANDA, Swami. Janani. *In*: PREMBHAVA, Swami. **Janani – Understanding Prakriti**. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2007. p. ix–x.

NIRANJANANANDA, Swami. **Sannyasa Darshan**: A Treatise on Traditional and Contemporary Sannyasa. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2008.

NIRANJANANANDA, Swami. **Yoga Chakra 3**: The Seven Foundations of Jnana Yoga. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2016.

NIRANJANANANDA, Swami. **Yoga Chakra 5**: Hatha Yoga Complements Karma Yoga. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2017.

NIRANJANANANDA, Swami. **Yoga Chakra 7**: Raja Yoga Complements Bhakti Yoga. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2018.

NIRANJANANANDA, Swami. **Yoga Chakra**: The Wheel of Yoga. 2 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2015.

NIRANJANANANDA, Swami. **Yoga Darshan** - Vision of the Yoga Upanishads. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2005.

OLIVELLE, Patrick. **Samnyasa Upanisads** – Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation. 1 ed. New York: Oxford University Press, 1992.

OLIVELLE, Patrick. **The Asrama System** – The History and Hermeneutics of a Religious Institution. New York: Oxford University Press, 1993.

PANIKKAR, Raimon. Tempo e História na Tradição da Índia. *In*: RICOUER, Paul. (Org.). **As culturas e o tempo**. São Paulo: EDUSP, 1975.

PREMBHAVA, Swami. **Janani** – Understanding Prakriti. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2017.

RESENDE, Leandra Fernandes. **Entre pontas, coques e pliês**: aprendizagem da dança clássica no contexto do centro de formação artística do palácio das artes. 2011. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional (PPGIEL/EEFFTO/UFMG), Belo Horizonte, 2011.

SAMUEL, Geoffrey. **The origins of Yoga and Tantra**: Indic religions to the thirteenth century. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. 1 ed. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SARASWATI, Gangadhara. **Yoga Nidra: o sono consciente**. 1 ed. Belo Horizonte: Mondana Editorial, 2014.

SARBACKER, Stuart Ray. The Numinous and Cessative in Modern Yoga. *In*: SINGLETON, Mark; BRYNE, Jean (Orgs.). **Yoga in the Modern World – Contemporary perspectives**. 1. ed. Oxon: Routledge, 2008. p. 161-183.

SATYANANDA, Swami. **Asana Pranayama Mudra Bandha**. 3 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2008.

SATYANANDA, Swami. **Four Chapters on Freedom** – Commentary on the Yoga Sutras of Sage Patanjali. 9 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2013.

SATYANANDA, Swami. **Kundalini Tantra**. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2009.

SATYANANDA, Swami. **Yoga Nidra**. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2013b.

SATYASANGANANDA, Swami. **Karma Sannyasa**. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2013.

SATYASANGANANDA, Swami. **Luz no relacionamento Guru-discípulo**. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2012.

SAUTCHUCK, Carlos Emanuel. **O Arpão e o Anzol: técnica e pessoa no estuário da Amazonas (Vila Sucuriçu, Amapá)**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UnB). 2007.

SIVANANDA, Swami. **Bhagavad Gita**. 1 ed. Rishikesh: The Divine Life Society, 1942.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. 1 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STOLLER, Paul. **Yaya's story: the quest for well-being in the world**. 1 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 133-158.

TOSTA, Lena Tatiana Dias. **Logues dissidentes** – Pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória. 2011. 468 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio – O recado da mata. *In*: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-42.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WALLACE-WELLS, David. **A terra inabitável**: uma história do futuro. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WHITE, David Gordon. **The Yoga Sutras of Patanjali – A Biography**. 1 ed. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

## GLOSSÁRIO

### Termos gerais

#### A

**Acharya** – aquele que é detentor de um conhecimento; professor; predecessor; mestre.

**Agni** – fogo; deidade representativa do fogo; fogo digestivo; o terceiro *Mahabhoota* no sistema do *Samkhya*.

**Akarta Bhava** – o sentimento pertinente a uma desconexão dos frutos da ação (“eu não sou aquele que realiza, que executa”)

**Akhanda Jyoti** – chama que não se apaga; acesa de forma contínua, ininterrupta e inquebrantável. Remete à chama que foi acesa na Bihar School of Yoga em 1963 e que permanece acesa até os dias de hoje.

**Akhara** – um lugar para se treinar com armas

**Akshat** – arroz com casca, utilizado para fins de oferenda.

**Alakh Bara** – literalmente, “barreira invisível”

**Antah Karana** – instrumentos da consciência (Manas, Buddhi, Chitta e Ahamkara)

**Antaranga Yoga** – sistemas clássicos do Yoga que remetem a uma dimensão interna (Hatha Yoga; Raja Yoga e Kriya Yoga).

**Apara** – todo tipo de conhecimento, exceto aquele relacionado às questões espirituais; comum, ordinário, mundano.

**Apas** – água; a forma líquida da matéria.

**Ashram** – um espaço para retiro e crescimento espiritual. Território onde se conflui expressões do *Yoga* e da tradição de *Sannyasis*.

**Ashwattha Aradhana** – *Ashwattha* é o nome de uma figueira. Remete esse termo a uma árvore frondosa, cujas raízes e galhos têm extensões enormes. *Aradhana* é o gesto de oferecer reverência utilizando dos cinco *Mahabhutas* (terra, água, fogo, ar e éter). *Ashwatta Aradhana* é o gesto de oferecer, em contexto ritualístico, esses cinco *Bhootas* a uma planta ou árvore.

**Atmashuddhi** – purificação interna.

**Avidya** – ignorância; falta de consciência.

## B

**Bahiranga Yoga** – sistemas clássicos do Yoga que remetem a uma dimensão externa (Karma Yoga; Bhakti Yoga e Jnana Yoga).

**Bakasana** – *Asana* do corvo bebendo água

**Bhagavad Gita** – “divina canção”; o discurso de *Krishna* para *Arjuna* feito no campo de batalhas de Kurukshetra durante a guerra do Mahabharata. É considerado um dos livros de base para a compreensão das filosofias indianas.

**Bhakti** – grande gesto de reverência/devoção por uma realidade transcendente; canalização das emoções para uma realidade Suprema.

**Bhoota** – aquilo que existe, que é real; aquilo que veio a existir; qualquer um dos cinco elementos que constituem o universo (terra, água, fogo, ar e éter).

**Bhujangasana** – posição da serpente

**Brahman** – o aspecto criador na tríade hindu (Brahman, Vishnu e Shiva); Hiranyagarbha ou inteligência cósmica; realidade última; onisciência, onipresença e onipotência; uma das representações do Om.

## C

**Chakras** – roda ou vórtex; centro de energia ou centro psíquico; ponto de confluência de determinadas *Nadis*.

**Chetana** – consciência; aspecto não-manifesto da consciência e da energia.

## D

**Dharma** – lei natural que estabelece as inerentes responsabilidades que desempenhamos na vida; deveres; costumes; virtudes; um dos quatro *Purusharthas* (*Artha*, *Kama*, *Dharma* e *Moksha*).

**Dashnami Sampradaya** – as dez famílias de *sannyasis*; a tradição védica de cunho *shivaísta* estabelecida por Adi Shankaracharya.

**Deva** – um ser luminoso

**Dhoti** – um manto de tecido que os *sannyasis* vestem enrolado ao corpo.

**Dholak** – instrumento musical percussivo indiano.

## G

**Ganesha** – popular deidade do panteão mitológico hindu. Filho de Parvati e Shiva, tem ele cabeça de elefante e corpo humano. Associado àquele que rompe obstáculos, é patrono dos comerciantes e da classe política.

**Guru** – aquele(a) que dispersa a ignorância, a escuridão; um mestre que atingiu um dado estágio em sua trajetória humana de clareza e sabedoria face à vida e de sintonia com suas expressões mais sublimes.

**Guru Mantra** – *Mantra* revelado pelo Guru ao discípulo no momento da iniciação. De conhecimento exclusivo das partes, jamais pode ser revelado. Está contido no *Mantra* elementos para fazer eclodir e manifestar aspectos da natureza profunda do discípulo.

**Gurukul** – sistema educacional presente na ancestralidade indiana no qual as crianças moravam nos *Ashrams* com o seu *Guru* aprendendo elementos filosófico-experenciais para a suas vidas.

## H

**Hanuman** – o nome do general macaco, personagem do épico Ramacharitamanas. Era ele filho de *Anjana* e do deus do vento, Marut. Pode também ser chamado de Maruti. Hanuman tem poderes e forças extraordinárias, também descritas no épico agora citado, sempre em favor de ajudar *Rama* a resgatar sua consorte *Sita*.

**Harmonium** - instrumento musical; toca-se sentado no chão e assemelha-se a uma sanfona, no qual com uma mão maneja-se o teclado e com a outra o fole.

## I

**Ida Nadi** – o canal da energia lunar que percorre da base da coluna vertebral até a narina esquerda, regendo o lado esquerdo do corpo e o hemisfério direito do cérebro. A energia de *Ida* flui entrecortando a espinha dorsal, percorrendo os principais *Chakras* – de *Mooladhara* até *Ajna*, conduzindo o aspecto passivo de *Prana* manifestando como uma força mental, lunar ou *Chitta Shakti*.

## J

**Janani** – uma das manifestações da *Shakti*.

## K

**Kali Yuga** – a era de *Kali*; a era de ferro, de dificuldades, de escuridão.

**Kama** – desejo ou objeto de desejo; afeto; a deidade relativa aos desejos.

**Kapoor** – cânfora.

**Karma Yoga** – o “Yoga da ação”; terceiro capítulo do *Bhagavad Gita*, em que explica que (e como) a ação desinteressada liberta.

**Kaula Tantra** – uma ramificação do Tantra em que o aspecto feminino é considerado a Guru da linhagem familiar.

**Kirtan** – prática do *Bhakti Yoga* em que, de maneira extrovertida, canta-se distintos mantras em forma de coro e resposta.

**Kosha** – corpo ou dimensão da existência; camada que cobre a expressão interna (*Self*) e o separa da realidade última.

**Krodha** – raiva; agressão.

**Kula** – família; um círculo de pessoas, não necessariamente consanguíneas, que partilham um dado sistema de códigos e valores.

**Kunda** – cavidade; cova; receptáculo de cobre utilizado para acender o fogo sacrificial.

**Kundalini** – literalmente “enrolada” (como uma serpente), circular, espiral; potencial evolutivo relacionado à capacidade e consciência dos seres humanos; a forma da consciência cósmica adormecida em *Mooladhara Chakra*.

**Kutir** – uma pequena casa; cabana; habitação pequena.

## L

**Lobha** – ambição, desejo.

## M

**Maha Mrityunjaya Mantra** – mantra vocalizado para aquele que é o “grande vitorioso da morte”; *Mahamrityunjaya* é também um epíteto de *Shiva*.

**Maha Samadhi** – liberação última experimentada quando o espírito deixa o próprio corpo.

**Manipura Chakra** – centro psíquico/prânico situado na linha do umbigo, na coluna vertebral, correspondente ao plexo solar e associado à energia e vitalidade; centro de poder. Literalmente, “cidade das jóias”.

**Mantra** – som (ou combinações específicas de sons) utilizados para se desenvolver frequências mentais mais elevadas.

**Math** – monastério

**Mada** – arrogância.

**Marjari Asana** – posição do gato se alongando.

**Matsarya** – inveja.

**Moha** – confusão, flutuação mental; dispersão; apego.

**Mooladhara Chakra** – o centro físico e prânico básico, localizado no períneo (homens) e no colo do útero (mulheres) e também conectado ao plexo coccígeo. É o assento de *Kundalini*.

**Mumukshva** – desejo pela libertação; um dos quatro esforços espirituais.

## N

**Nadi Shodhana Pranayama** – um *Pranayama* que purifica e equilibra *Ida* e *Pingala Nadi* através da respiração alternada. Essa prática ajuda a eliminar as toxinas e outros elementos maléficos, assim como estimula, ritmicamente, os dois hemisférios cerebrais.

**Naishkarmya Siddhi** – cessação dos trabalhos de *Prakriti*; um estado perpétuo de não-ação.

## O

**Om** – som primordial; a condensação de todos os sons do cosmos reunidos.

## P

**Padmasana** – *Asana* da flor de lótus.

**Para** – o que está além; remoto, distante.

**Parampara** – sistema de perpetuação de uma tradição.

**Parvati** – literalmente, “a filha da montanha”; deusa e companheira de *Shiva*; mãe de *Ganesha* e *Kartikeya* e filha de *Himavanta*.

**Parvatasana** – posição da montanha (*Parvata*).

**Paschimottanasana** – *Asana* de alongamento das costas.

**Pingala Nadi** – o canal da energia solar que percorre da base da coluna vertebral até a narina direita, regendo o lado direito do corpo e o hemisfério esquerdo do cérebro. A energia de *Pingala* flui entrecortando a espinha dorsal, percorrendo os principais *Chakras* – de *Mooladhara* até *Ajna*, conduzindo o aspecto ativo de *Prana*. É associada com o lado prático da vida e a consciência externalizada, também chamada de *Surya Nadi*. É o canal de *Prana Shakti*.

**Pooja** – honra; respeito; cuidado; ritos de reverência/adoração.

**Poornahoti** – oferenda final.

**Prakriti** – a natureza individual; a natureza manifesta e não-manifesta; o princípio ativo da energia manifesta; matéria primordial.

**Prana** – energia vital; essência da vida que permeia tanto o macrocosmos quanto o microcosmos; respiração; ar; princípio da vida.

**Pranayama** – conjunto de técnicas utilizadas para controlar a respiração e o fluxo de *Pranas* pelo corpo; expansão da energia vital.

**Prana Nigraha** – controle da energia vital.

**Prithivi** – a Terra.

**Purusharthas** – uma conquista humana; os quatro nortes à serem alcançados durante a vida: *asrtha, kama, dharma e moksha*.

## R

**Ramayana** – literalmente, o “caminho de Rama”; um dos mais conhecidos épicos indianos, composto por Valmiki e distribuído em 24.000 versos e sete capítulos.

**Rajas** – uma das três qualidades (*Gunas*) da natureza (*Prakriti*) e da matéria; dinamismo; estado de atividade; criatividade em combinação com o completo envolvimento do ego.

**Rakshasas** – demônio, espírito maligno, duende.

## S

**Sadhana** – conquista; vitória; prática metódica e disciplinada.

**Sampradaya** – tradição.

**Samarpan** – dedicação completa; entrega.

**Samskaras** – impressões mentais gravadas no corpo sutil como um arquétipo; forma; ideia.

**Sanatana Dharma** – sistema de valores que compõem o complexo corpo do pensamento do que hoje convencionamos chamar de hinduísmo.

**Sanyam** – controle sobre os sentidos; autodisciplina; domínio de si.

**Sannyasa** – renúncia completa; quarto e último estágio na vida na qual, tendo realizado as obrigações no plano material, concreto, mundano, é conquistada a liberdade para avançar em direção a uma autorrealização.

**Saraswati** – a deidade que representa o Conhecimento; o nome de uma das dez ordens de *sannyasis* estabelecida por Adi Shankaracharya.

**Satsangas** – reunião em que os princípios e ideias da veracidade são partilhados; associar-se com a sabedoria e a bondade.

**Sattwa** – uma das três qualidades (*Gunas*) da natureza (*Prakriti*) e da matéria; equilíbrio; estado de luminosidade; firmeza e pureza.

**Sattwoguna** – um dos três *gunas*; qualidade de harmonização, equilíbrio, pureza e luminosidade.

**Shiva** – personagem da mitologia hindu. Tido como o patrono do *Yoga*, representa o aspecto masculino da criação, a consciência. Na tríade *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*, é tido como aquele que destrói, sendo o responsável por colocar por terra para que o novo possa irromper.

**Shanti** – paz, calma, tranquilidade; ausência de paixões; completa indiferença à todas os prazeres mundanos.

**Shashankasana** – a posição da lua ou a posição de *Hare*.

**Shashank Bhujangasana** – a posição da serpente armando o bote.

**Shatkarma** – o grupo de seis técnicas purificadoras do *Hatha Yoga*.

**Shmashan Sadhana** – um *Sadhana* tântrico realizado no cemitério.

**Shravana** – o gesto de escutar; aquilo que é escutado ou revelado; escutar as escrituras.

**Shuddhi** – purificação; purificar; limpeza.

**Shuddhata** – virtude, pureza.

**Shishya** – literalmente “aquele que está sob disciplina”; pupilo, discípulo.

**Smarana** – rememorar; lembrar.

**Sumeru** – A 109ª conta de um *japa pala*. A conta extra. Representa o ápice de uma passagem psíquica (energética) chamada de *sushumna*. *Sumeru* pode também ser chamado de *bindu*.

## T

**Tadasana** – a posição da palmeira.

**Tamas** - um dos três *gunas*; qualidade de inércia, estabilidade, ignorância, escuridão.

**Tantra** – expressão filosófica de cunho especulativo e prático que lida com a transcendência da natureza humana, de seu nível presente na evolução e compreensão a uma sabedoria, à experiência e à consciência. Disciplina espiritual esotérica na qual, *Shakti*, a dimensão e pulsão criativa do universo, é reverenciada como o aspecto feminino.

**Tiryaka Tadasana** – a posição da palmeira balançando.

## V

**Vairagya** – não-apego; desconexão do mundo externo e suas influências.

**Vastra** – tecido, vestuário.

**Viveka** – discriminação; capacidade de discernir entre aquilo que é apropriado e o que não é apropriado.

**Vyaghrasana** – a posição do tigre.

## Y

**Yoga** – sistema científico de práticas e valores, conectado ao *Tantra*, que aponta um caminho de evolução espiritual, dos níveis mais grosseiros aos mais sutis.

**Yogi** – um adepto do Yoga.

**Yogini** – adepta ao Yoga.

## Títulos

**Paramahansa** – literalmente, “cisne supremo”; a mais alta classe de um *sannyasi*. Aquele (a) que tem sob estrito controle suas paixões.

**Swami** – mestre de si mesmo; um termo respeitoso para se dirigir a um *sannyasi* de alta respeitabilidade.

## Pessoas e outros seres

**Adi Shankracharya** – poeta, filósofo, místico e sábio indiano que viveu entre 788 e 820 d.C e estabeleceu as dez ordens/famílias de *Sannyasis*.

**Swami Sivananda Saraswati** – Guru na tradição do *Yoga*, em conexão mais íntima com a filosofia do Vedanta. É considerado um dos expoentes da disseminação do *Yoga* do século XIX adiante. Nascido em 1887 no estado de Tamil Nadu (sul da Índia), de formação médica, faz a sua passagem no ano de 1963. Em 1924 foi iniciado na tradição de *Dashnami Sannyasi*, quando, desde então, passa a viver em seu *Ashram* em Rishikesh. Lega uma vasta produção de livros e artigos que versam sobre o *Yoga* e as filosofias que lhe circunscrevem, além do estabelecimento de algumas instituições responsáveis pelo atendimento médico e farmacêutico às populações de maior vulnerabilidade social. É *Guru* de Swami Satyananda Saraswati.

**Swami Satyananda Saraswati** – Discípulo de Swami Sivananda Saraswati, nasceu em 1923 na cidade de Almora (norte da Índia) e fez sua passagem em 2009, em um dos *Ashrams* fundado por ele e no qual residia. Sucessor do trabalho de salvaguarda e disseminação dos preceitos clássicos do *Yoga* tal qual sustentados pelo seu *Guru*, fundou a Bihar School of Yoga em 1963 e o *Ashram* de Rikhipeeth em 1989. Promove mudanças na ortodoxia da tradição de *Sannyasis*

ao iniciar também mulheres nessa ordem, o que até então não era socialmente aceito. É *Guru* de Swami Niranjanananda Saraswati e Swami Satyasangananda Saraswati.

**Swami Niranjanananda Saraswati** – Discípulo e sucessor de Swami Satyananda Saraswati. Nasceu em 1960 na cidade de Rajnandgaon (centro-oeste da Índia). Aos quatro anos foi morar no *Ashram* (Bihar School of Yoga) com o seu *Guru* e, aos onze anos, foi iniciado na tradição *Dashnami Sannyasi*. Passou, a partir daí, por onze anos, a viajar e se estabelecer nas Américas, na Europa e na Oceania disseminando os preceitos do *Yoga*. Vive hoje na Bihar School of Yoga, instituição da qual é presidente. Em 2017 foi agraciado, pelo presidente da Índia, com a honraria civil *Padma Bushan*.

**Swami Aghorananda Saraswati** – Discípulo de Swami Niranjanananda Saraswati, foi iniciado na tradição de *Dashnami Sannyasi* em 2001. Cofundador e coordenador da Escola Satyananda Yoga Center (2001) e do *Ashram* Casa do Guru (2011), onde atualmente reside. Professor de *Yoga* há trinta e cinco anos, é versado nos métodos de concentração descritos na tradição do *Tantra* e ministra regularmente cursos e seminários que contemplem algumas dessas técnicas. É mestre pela Universidade Federal de Minas Gerais (pesquisas em: *Tantras Shastras*, Alteridade, Orientalismo e Estudos de Gênero) e licenciado em História. Em 2008 publicou seu primeiro livro (*Tantra Vidya – o espelho tântrico indiano. Reflexos de uma pedagogia desconstrutiva*; editora Mondana – BH) e, em 2019, relançou seu estudo sobre mitologia hindu (*Incursões pela mitologia hindu*, publicado pelo Satyananda Yoga Center). Como membro do Yoga Vidya Council – International Yoga Fellowship Movement, Bihar School of Yoga – tem como missão preservar e divulgar o conhecimento clássico do *Yoga*, do *Tantra* e das escrituras tradicionais indianas.

**Sannyasi Gangadhara Saraswati** – Discípula de Swami Niranjanananda Saraswati, foi iniciada na tradição de *Dashnami Sannyasi* em 2001. Cofundadora e coordenadora da Escola Satyananda Yoga Center (2001) e do *Ashram* Casa do Guru (2011), onde atualmente reside. Professora de *Yoga* também há trinta e cinco anos, é especialista em *Yoga Nidra* de Swami Satyananda e trabalha na linha da Pedagogia do Cuidado com mulheres, crianças e gestantes. É mestre pela Universidade Federal de Minas Gerais (pesquisa direcionada ao *Yoga* enquanto prática de cuidado de si), psicóloga por essa mesma instituição, pedagoga pela Universidade do Estado de Minas Gerais e pós-graduada em Psicologia Analítica Junguiana pela PUC - MG. Em 2014 publicou seu primeiro livro (*Yoga Nidra: o sono consciente*, editora Mondana – BH). Como membra do Yoga Vidya Council – International Yoga Fellowship Movement, Bihar School of Yoga – tem como missão preservar e divulgar o conhecimento clássico do *Yoga* e das filosofias com as quais esse dialoga.

**Krishna** – iniciado em *Mantra Diksha* por Swami Satyasangananda Saraswati em 2011, quando de sua vinda ao Brasil. Esteve no *Ashram* de Rikhipeeeth em dezembro de 2014 e na Bihar School of Yoga em janeiro de 2018. Formado em Educação Física pela Universidade Federal de Minas Gerais, é professor na educação básica na Escola Estadual Senador Melo Viana (Moeda – MG). É aluno de Swami Aghorananda Saraswati e de Gangadhara Saraswati

e professor do Satyananda Yoga Center. É residente do *Ashram* Casa do Guru desde fevereiro de 2018.

**Muni** – um pastor alemão adulto, um dos guardiões da Casa do Guru. Seu nome, *Muni* (silencioso) é em homenagem a um ser mítico que cruzou o caminho de Swami Aghorananda e de Gangadhara em um dos percursos pela Índia. Também, quando da chegada de Muni à Casa do Guru, muito atipicamente, era um cachorro que não latia. Muni participa, por livre escolha, de todos os ritos da Casa do Guru – *Havans* e correlatos. Igualmente, participa de todas as práticas de *Yoga Nidra* conduzida por Gangadhara. Um primeiro afago recebido é sucedido por incessantes pedidos de outros mais.

**Bhairavi** – em termos míticos, é a contraparte feminina (a *Shakti*) de *Bhairava*, o qual é o aspecto feroz, temido, de *Shiva*. Bhairavi é uma fila adulta. Uma cadela afável, doce. Seu aspecto feroz se revela, principalmente, em seu instinto caçador, em que captura presas das mais diversas. Por escolha, assim como Muni, participa também dos ritos da Casa do Guru.







