

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

IOGUES DISSIDENTES

pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória

Lena Tatiana Dias Tosta

Brasília

2011

IOGUES DISSIDENTES

pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória

Lena Tatiana Dias Tosta

Orientador: Prof. Dr. José Jorge de Carvalho

Co-orientador: Prof. Dr. Ashis Nandy

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, no dia 8 de fevereiro de 2011, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Banca Examinadora

Prof. José Jorge de Carvalho (DAN/UnB) (Presidente)

Prof. José Bizerril Neto (Psicologia/UniCEUB)

Profª. Lara Santos Amorim – DAN/UFPB

Profª. Sonia Weidner Maluf (DAN/UFSC)

Prof. Stephen Grant Baines (DAN/UnB)

“Estar consciente do jogo cósmico é viver no mundo. Mas não pertencer a ele. É *ser* simultaneamente nossa pluridimensionalidade. É, lembrando Tagore, como o ato de caminhar, onde o apego reside no contato do pé quando toca a terra e o desapego no movimento do outro pé quando se levanta.”

Gitanjali Dhingra de Guevara, *Juego Cósmico*

SUMÁRIO

Agradecimentos

Resumo

Abstract

Convenções de tradução e transliteração

INTRODUÇÃO	20
HINDUSTANI YOGIS (Iogues da Índia)	
sobre as imbricações entre ascetismo, hinduísmo e uma idéia de Índia	20
DARSHAN (visão) proposta estético-epistemológica	26
SHODH (pesquisa)	34
Objetivos	34
Sobre a Pesquisa	35
1. KALA/DESHA (tempo/terra nativa) - motores e estações da busca	38
1.1 CHAKRA (ciclo) a antropologia e a antropóloga em movimento	38
Sobre claustros enfumaçados e horizontes expandidos	38
<i>Wa/onderlust</i>	39
Sair de casa	42
Segunda experiência prática	43
Deslocalização	45
1.2 MOKSHA (emancipação) antropologias e retóricas de emancipação	46
Contra-iniciação	46
Relocalização	50
Finalmente	53
1.3 KARMA (ação) metodologias e perspectivas	53
1.4 YOGA (união) método de desencapsulamento do <i>self</i>	60
1.5 ANT (conclusão)	64
2. MANUSHA AUR DEVATA (humanos e deuses)	70
2.1 TAT TVAM ASI (eu sou Aquilo) uma noção hindu de corpo, pessoa e indivíduo	70
2.2 DHARMA (dever) religião ou perspectiva?	74
2.3 MAYA (“ilusão”) a realidade em jogo	80
2.4 SHIVA/ PARVATI E DATTATREYA o asceta mítico no mundo da vida	82

3. SADHU - (renunciante) ascetismo, renúncia e soberania na Índia	88
3.1 O ATO SADHU - dissidência política	88
Quem é sadhu e quem não é?	91
Dissidência política <i>stricto sensu</i>	94
Onde está o paradoxo no estudo da renúncia?	103
Primeiro arremate	107
3.2 NAGA SADHU (ascetas guerreiros)	107
<i>Naga</i> versus <i>sufi</i> : um contradiscurso histórico do ascetismo guerreiro	108
O ascetismo guerreiro em estudos acadêmicos	111
logues guerreiros no mundo da vida	114
3.3 SIDDHA (pessoa empoderada) sujeitos ontológicos como sujeitos etnográficos	117
<i>Tapas</i> : o poder na origem	121
À guisa de uma conclusão, uma proposta	125
4. SATSANG (congregação)	128
4.1 SAMBANDH (vínculos) alianças em campo	128
4.2 SABHA (sociedade) coletivo etnográfico e eu teórico	138
4.3 MARG (caminho) primeiras experiências etnográficas	140
5. MAHARAJ AMAR BHARTI - Grande Rei Imortal	242
6. VIBHUTI-Cinzas Sagradas	348
7. KALIYUGA - Era contemporânea	406
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	462
GLOSSÁRIO	468
ANEXO: MAPA	

Agradecimentos

A suas Eminências XIV Dalai Lama, Jetsum Kusho Chimé Luding, Ven. Namgyal Rimpoché, Ven. Zazep Tulku Rimpoché, Lama Sonam Gyatso, K. Senge Gyaltsen, K. Sonam Peymo, Mata Amritanandamayi e Mahatma Gandhi, por tentar ajudar todos os seres a encontrar a jóia que está no lótus.

A Olivier, pela parceria integral nestes dez anos de amor e pesquisa. Qualquer mérito que este trabalho tenha, deve ser compartilhado com ele.

A Maharaj Amar Bharti, pelo protagonismo nesta pesquisa e pela generosidade com sua presença e sabedoria.

A mãe, pai, irmã, avós e avôs, por me ensinar amor incondicional e o valor da busca.

A Elza, Carlos Eduardo, Tania, Dijaci, Jane e Lenzi, pela revisão cuidadosa de partes da tese.

A Bizerril e Laura, pela amizade preciosa e interlocução consistente.

Ao Prof. José Jorge, pelos *insights* antropológicos.

Ao CNPq, pela apoio financeiro ao longo de todo o doutorado, em especial por ter me concedido um ano de bolsa sanduíche para financiar meu intercâmbio acadêmico na Índia.

Ao Prof. Ashis Nandy e ao Centre for the Study of Developing Societies, pela acolhida acadêmica e inspiração.

Ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, pelo apoio na impressão.

A todos os meu interlocutores, por abrir seus mundos aos nossos olhos, em especial à família Bharti, nas pessoas de Datta, Hari, Sharada, Sangam, Jagdish, Nandy, Shyam, Dharma, India, Kailash, Sanjay, Mahesh, Triveni, Babu, Devra, Kesar, Raj, Vishwa, Bala, Chetan, Bhola, Ram, Lakshmi, Mohan, Jagnarayan, Shankar, Trilokeswar, Bhallah e Vijay, mas também a meus interlocutores de outras “famílias”, particularmente Shiva Das, Satyanand Giri, Rajendrananda Saraswati, Kashi Baba, Durga Giri, Saraswati Devi, Kanhaiyanand Saraswati, Hari Giri, Gopal Giri, Sundaram Baba, Pagal Baba, Vyas Giri, Mauni Baba, Ganesh Giri, Durga Giri, Ganga Giri, Jyothi Giri, Rambukash Giri, Vijay Giri, Bhola Giri, Saraswati Devi, Digambar, Gau Beti, Mahakala Giri, Ramakrishna Shivanand, Shyam Giri, Dital Giri, Ajay Giri.

A Kanhaiya Lal, Amit, Ses Ram, Dinesh, Manush, Meena, Alok, Suda e tantos outros não-renunciantes que conhecemos, por aceitar participar da pesquisa.

A Neto Borges e Raíssa Ladeira (olho filmes), pela valiosa contribuição na produção do curta-metragem vinculado à pesquisa.

A Sylvaine Conord, ao CNRS e ao Musée du Quai Branly, pela confiança e colaboração na divulgação da pesquisa.

A Snigdha Venkataramani, pela valiosa contribuição nas transcrições e traduções do material em áudio do capítulo sobre Maharaj Amar Bharti.

Aos professores Garg, em especial à Prof. Reva, pela dedicação e amor no ensino de hindi.

Aos professores Virendra, Stephen, Frédéric, Henyo, Rita, Martin, Cristóvam, Mireya, Roque, Josephine, Lia, Wanda, Jannine, Jim, Jack, Sue, Celina, Irmã Marília e tantos outros, por alimentar meu pensamento inquieto.

A Clara Acioli, pela confecção do mapa e pela colaboração inicial no projeto gráfico e a Camillo Righini, pelo apoio na finalização do projeto gráfico.

A Ricardo Malnati, pela disposição amorosa e sabedoria informática.

A Adriana, Rosa e Paulo, pela orientação impecável nas questões administrativas.

Aos tradutores Hervé Bourjea e Munindra Misra e ao Centro de Estudos Vidya Mandir, pela contribuição profissional.

A Exotic India (www.exoticindia.com) e a seus artistas, em especial a Kailash Raj, Vidya Devi, Dhirendra Jha e Rabi Rahera pela cessão do direito de uso das imagens de suas obras na tese.

À família Tripathi de Varanasi, pelo acolhida e pelas longas horas de conversa.

À família Singh de Jarad, pelo acolhida e deliciosas refeições punjabis, em especial à Shilpa.

A Rakesh do *Harmony Bookshop* de Varanasi, mestre em camuflar sua paixão pela vasta bibliografia sobre a Índia atrás de interesses comerciais, pela orientação bibliográfica.

A todos os discípulos de Mata Amritanandamayi, por ter compartilhado comigo suas utopias vividas, mas cujas entrevistas não chegaram a ser incluídas nessa tese.

A todos estudantes ou participantes de seminários e exposições deste trabalho, por terem me proporcionado estímulo para seguir em frente.

À ABA, à Embaixada da França em Brasília, à Aliança Francesa em Toronto e ao Centro Cultural da Caixa de Salvador e São Paulo, pela divulgação do material ainda em seus primeiros frutos.

À família no Brasil, pelo apoio, mesmo após anos de negligência, em especial a Gabriel e Pedro, pelas respostas que encontro em seus sorrisos.

À família na França, Yvette, Alain, Sandrine e Luka Boëls; Evelyn e Daniel Cordonnier; Marcelle Maguer, Françoise Legrand e família Morteaux.

Agradeço, ainda, a todas as pessoas que inspiraram a mim e a Olivier em nossas trajetórias, nomeadamente:

Luzia, Thelma, João, Danielli, Ivanildo, Daniela, Adriana, Aline Vieira, Thais, Fernanda, Luis, Isabela, Arthur, Júlio, Ivaldo, Armando, Aline Bacelar, Ian, Paulucci, Marcos Vinícius, Laura, Márcia, Michelle, Matan, Heber, Walter, Naqwatcha, Matcha, Potdjawa, Iawi, Trumak, Tuia, Tutau, Nilda, Altmira, Natalina, Geraldo, Valdir, Marina, Roberto Jayme, Janaína, Cláudia, Rodrigo, Cris, Christne, Scot, Alek, Guilherme, Beatriz, David, Joe, Ram Das, Tarini Ma, Melisa, Amilton, June, Kamala, Berge, Fabrice, Flávia, Carlos Alexandre, Daniel, Henri, Stéphane, Eric, Andres, Bruno, Mayra, Paulo Chapa, Cris, Renata, Adalberto, Rafael, Isabela, Luciana, Marcelo, Pinku, Blake, Andrés, Bruno, Hélio, Dora, Maira, Gustavo, Ondina, Renata, Rodrigo, Solange, Gelson, Gudrin, Nísia, Dinne, Débora, Carlos Henrique, Francilins, Liz, Jonas, Marcello, Cristna, Amanda, Victor, Dario, Mauro, Carina, Alexandre, Mangala, Lisa, Ana Lúcia, Débora, Lara, Soraya, Micael, David, Mônica, Oriol, Karina, Ana, Lara, Alinne, Carlos, José, Kelly, Juliana, Andrea, Mathieu, Kátea, Moisés, Gisa, Iwona, Ivaldo, Janaína, Deck, Humberto, Kazuo, Shirley, Margret, Lea, Barnes, Mariana, Pedro, Yoko, Adolpho, Tadvald, Guilherme, Aina, Alessandro, Róder, Odilon, Tatane, Fernando, Sandro e a todos meus colegas da antropologia da Universidade de Brasília.

Resumo

Esta tese apresenta uma leitura antropológica da cosmopercepção de iogues dissidentes na Índia, renunciantes que adotaram o estilo de vida ascético “não-domesticado”, os *naga sadhus* em especial. Tal leitura é matizada por diferentes escalas:

- 1) Uma escala macro-analítica, de avaliação reflexiva dos potenciais e limites epistemológicos e metodológicos da antropologia no estudo de saberes não-ocidentais, em particular o tantra yoga como os iogues dissidentes o descrevem. Conclui-se que o fazer antropológico pode enriquecer-se com perspectivas epistemológicas e metodológicas cruzadas frente a sistemas de conhecimento baseados em retóricas de emancipação e métodos de empoderamento cognitivo que, assim como a etnografia, dão valência central à experiência de contato com a “alteridade” capaz de deflagrar processos de desencapsulamento e reconfiguração do *self*.
- 2) Uma escala meso-analítica, de reflexão sobre os universos de sentido utilizados para pensar o ascetismo dissidente e a instituição da renúncia na Índia, no imaginário e na literatura acadêmica, no intuito de sugerir uma linguagem analítica capaz de deixar transparecer as sociologias e hermenêuticas dos próprios iogues em estudo. Conclui-se que o ascetismo “não-domesticado” não pode ser adequadamente abordado a partir de idiomas religiosos, sociológicos ou políticos em seus sentidos estritos. Sugere-se, portanto, um idioma analítico alternativo, inspirado na concepção de pessoa e de mundo social dos *naga sadhus*.
- 3) Uma escala micro-analítica, fundamentada em descrição etnográfica sensorial e narrativas fotográficas de dois anos de pesquisa de campo, culminando em um exercício de descrição densa da pedagogia (in)disciplinar proposta por Maharaj Amar Bharti, praticante da austeridade *urdhva-bahu* de manter o braço levantado por décadas, entre outras práticas.

Abstract

This thesis presents an anthropological rendering of dissident yogis in India, renouncers who have adopted an untamed ascetic lifestyle, *naga sadhus* in particular, shaded by different levels of analysis:

- 1) A macro-analytical perspective, consisting of a reflexive evaluation of the epistemological and methodological limits and potentials of anthropology regarding the study of other than Western systems of knowledge, especially tantra yoga as dissident ascetics describe it. It is argued that anthropological practices may be enriched by cross-methodological and epistemological stances regarding systems of knowledge founded on discourses on cognitive empowerment and emancipation which are analogous to ethnography in the sense that they are based on experiential methodologies of confronting the encapsulation of the self with “alterity” and furthering its reconstruction.
- 2) A meso-analytical perspective, based on a critical analysis of the world of meanings surrounding the interpretation of dissident asceticism and the institution of renunciation in India, in the imaginary and in academic literature, in order to arrive at an analytical language capable of allowing the yogis’ own sociologies and hermeneutics to reveal themselves. It is contended that untamed asceticism cannot be adequately tackled by religious, sociological or political idioms alone. Thus, an alternative analytical idiom is suggested, inspired by the dissident ascetic’s notions of person and social world.
- 3) a micro-analytical perspective, consisting of sensuous ethnographic description and photographic narratives of a two-year fieldwork with *naga sadhus*, culminating with an experience in thick description of the (in)disciplinary pedagogy proposed by Maharaj Amar Bharti, a practitioner of the *urdhva-bahu* austerity of keeping an arm raised for decades, among other practices.

Convenções de tradução e transliteração

Como a pesquisa bibliográfica e etnográfica desta tese foi feita quase toda em língua estrangeira, especialmente em inglês e hindi, no intuito de facilitar uma leitura mais fluida, forneço a tradução de citações e depoimentos diretamente no corpo da tese, à exceção do texto *Shiva Tandava Stotram*, citado em inglês. Como não domino o sânscrito, entre oferecer uma tradução de uma tradução deste complexo texto e reproduzir uma boa tradução em inglês, preferi a segunda opção.

Termos estrangeiros estão indicados em itálico e serão acompanhados de sua tradução contextual em parênteses, salvo no caso de palavras utilizadas repetidamente na mesma acepção, como sadhu, tantra e yoga. Palavras incorporadas ao vocabulário brasileiro, como iogue e guru, foram utilizadas em português.

Com o mesmo propósito de facilitar a leitura, foi feita a escolha de renunciar ao uso de diacríticos nos termos em hindi e sânscrito e de utilizar uma transliteração próxima ao padrão formal fornecido no glossário, ao final, mas adaptada à pronúncia do leitor brasileiro, salvo nos casos de citações de outros autores e no texto do capítulo 3. Como as principais análises de categorias identitárias e cosmológicas estão concentradas neste capítulo, acreditei ser necessário apresentar a transliteração de termos em hindi e sânscrito com maior precisão formal.

INTRODUÇÃO

HINDUSTANI YOGIS

Sobre as imbricações entre ascetismo, hinduísmo e uma ideia de Índia

A descoberta da Índia revela, sobretudo, aquilo que se busca ou que já se está preparado para descobrir (Eliade, 2001: 9).

Toda introdução a um tema indiano em seus próprios termos arrisca certa opacidade porque falar de Índia é tocar o complexo. Esse é particularmente o caso do tema desta pesquisa, o ascetismo heterodoxo e sua noção de pessoa empoderada. Instituição social de inegável “permanência”, capaz de transpassar as mais diversas situações históricas que emergiram e declinaram no subcontinente indiano ao longo de milênios, o ascetismo heterodoxo é também um projeto de subjetivação, em um primeiro olhar, radicalmente anti-institucional e individualista. Concomitantemente epítome de um ideal civilizacional e exemplo da possibilidade de transcendência de qualquer modelo socialmente construído, ascetas virtuosos heterodoxos, que denomino aqui de iogues dissidentes, corporificam um discurso sobre poder e liberdade ao mesmo tempo “marginal” e central à imagem da Índia e do hinduísmo para si mesmos e para o mundo.

As noções de Índia e de hinduísmo estão irremediavelmente imbricadas com a instituição do ascetismo. O traço ascético é onipresente no imaginário do subcontinente indiano e penetra profundamente sistemas mitológicos, políticos, ideológicos, sociológicos e metafísicos. A figura do renunciante que escolhe viver à margem da sociedade moral, seu corpo nu, cabelos tratados pelo tempo, perpassa quase todas as tradições escritas e orais sincretizadas como hindus (védica, purânica, vedântica, tântrica, advaita, bhakta, entre outras), assim como as diversas linhagens e hermenêuticas (shivaísta, vaishnava e shakta). O imaginário sobre o iogue dissidente, o “sábio louco”, eminente e controvertido conquistador das forças criativas do cosmos, foi evocado à sua maneira em cada uma dessas tradições e ressignificado ao sabor das situações históricas as mais variadas. O caráter experiencial e não-dogmático do ascetismo heterodoxo, ou seja, seu aspecto “(in)disciplinar”, garantiram a continuidade desta retórica vivida da emancipação que, como pretendo demonstrar, pode ser pensada tanto como um idioma de poder quanto de renúncia.

Assim como o ascetismo, o hinduísmo é um fenômeno de tal magnitude e diversidade interna que só pode contribuir para inspirar humildade naquele que ensaia abordar o tema. É uma religião excepcionalmente aberta a variações internas de crenças, visto que não possui livro sagrado único, consenso dogmático mínimo ou um conjunto de instituições nem mesmo relativamente unificadas. É possível descrevê-lo como um conceito guarda-chuva que abriga tão pouca uniformidade dogmática ou filosófica que, se não ocupasse um lugar tão importante como referência no imaginário mundial sobre religiões e culturas, talvez melhor seria evitar

servir-se dele. Por outro lado, importa reconhecer o processo de produção do hinduísmo como sistema ideacional, tanto para não escamotear seus aspectos opressivos e encapsuladores, quanto para vislumbrar as aberturas retóricas e práticas desta “religião” fundamentalmente “descentralizada”, mas profundamente entranhada na vida cotidiana.

Como mostra Lorenzen (1991), o hinduísmo é “uma instituição criada a partir de uma longa interação entre um conjunto de ideias básicas e crenças e práticas sócio-religiosas que incluem e estruturam a vida do dia-a-dia dos indivíduos e pequenos grupos locais” (1991: 36), ao passo que o processo de fabricação de uma consciência hindu teria ocorrido somente durante o domínio dos sultões muçulmanos, a partir do início do Sultanato de Délhi (1206 a.D.). Ele admite que mudanças históricas significativas nas instituições políticas e econômicas da Índia ao longo da conquista turco-afegã (muçulmana), do domínio e consolidação da sociedade politicamente organizada (*polity*) mongol (1200-1800 a.D., aproximadamente) e do estabelecimento do regime colonial britânico levaram a mudanças importantes nas tradições religiosas da Índia. Entretanto, argumenta contra uma leitura da invenção colonial do hinduísmo ao indicar que a construção de uma identidade hindu deveu-se particularmente ao desenvolvimento de uma consciência de uma “semelhança familiar frouxa entre a diversidade de crenças e práticas de hindus, qualquer que fosse sua seita, casta, deidade preferencial ou escola teológica” (Lorenzen, 1991: 36). Segundo o historiador, tal familiaridade entre crenças e práticas ganharam uma forma reconhecidamente hindu por volta dos anos 300-600 a.D., em grande parte fundamentada na popularização dos primeiros Puranas que, embora mostrassem continuidades claras com a religião védica anterior, ampliaram enormemente a importância da mitologia das deidades Shiva, Vishu e Devi.

Todavia, a necessidade interna de afirmar uma coerência identitária para a civilização indiana - intimamente relacionada a essa “semelhança familiar” genericamente reconhecida hoje como “a cultura hindu” - parece mesmo ter surgido no confronto de sociedades no subcontinente indiano com o Ocidente¹. Segundo Khilnani (2004), foram os invasores da campanha militar de Alexandre III que denominaram de *Indica* uma parte da região do Sindh que hoje está no Paquistão e inventaram uma ideia de unidade cultural que orientaria viajantes, comerciantes e invasores ao longo dos séculos que seguiram. As sociedades do subcontinente até o século XIX, além de reconhecer muito melhor as diferenças que as semelhanças que tinham entre si, não se percebiam ou identificavam nem como indianos, nem como hindus. Uma ideia de comunidade que poderia ser interpretada como nacional só passou a existir na ocasião das invasões e conquistas ocidentais que o país sofreu, fato que, compreensivelmente, tornou-se um dos grandes desafios dos mais diversos nacionalismos indianos – desde Gandhi e seu *Hind Swaraj* até os movimentos fundamentalistas hindus contemporâneos.

1 Para evitar uma profusão de aspas, peço ao leitor que entenda o conceito de Ocidente como um constructo ideológico, à maneira de Latouche (1996).

Pode-se concordar que tanto a indianidade quanto o hinduísmo sejam construções recentes, desde que fique a ressalva de que, antes das sucessivas invasões e dominações estrangeiras, era possível identificar nas sociedades do subcontinente, em seus épicos e mitos híbridos de várias origens, uma narrativa histórica passível de ser reconhecida como (relativamente) singular, autônoma e contínua, uma noção de civilização capaz de sustentar-se graças a sua abertura à diversidade interna (Nandy *apud* Jahanbegloo, 2008). Embora não sejam equivalências, a especificidade da civilização indiana encontra-se largamente identificada com aquela da “cultura hindu”. Entretanto, para configurar-se como unidade, o que conhecemos hoje como hinduísmo foi fabricado como uma malha ideacional frouxa, transpassável por shivaístas, shaktas e vaishnavas, por monoteístas, politeístas e não-deístas, assim como por praticantes de outros sistemas de crença que *fazem* como os hindus (Kakar, 2008). Talvez não seja exagero afirmar, portanto, que a civilização indiana deve profundamente a uma lógica cultural complexa que mostrou-se hábil, ao longo de diversas situações históricas, de enriquecer-se com a diferença sem perder de vista uma ideia de singularidade.

Não é de se surpreender que tal lógica complexa fosse irreconhecível frente à perspectiva européia de Estado-nação moderno. A diversidade cultural, religiosa e étnica, assim como suas imbricações, tornava a Índia ininteligível aos olhos ocidentais, inviável como projeto moderno de Estado-nação, ao menos foi esse o discurso perpetuado pela empresa colonial britânica. John Strachey, ministro das finanças da administração colonial de 1876 a 1880², resume bem essa perspectiva: “não há e nunca houve uma Índia, nem um país da Índia, que possua, de acordo com as ideias européias, qualquer tipo de unidade, seja física, política, social ou religiosa; nem [há] nação, não existe “um povo indiano” do qual ouvimos tanto falar” (Strachey, 1885 *apud* Khilnani, 2004: 154). Winston Churchill, por sua vez, não reconheceu na Índia mais do que uma “uma expressão geográfica, tão próxima à ideia de um país quanto o equador”, como cita Jahanbegloo (2008: 2), ou seja, não passaria de um marco geográfico.

Com vistas a tornar a Índia compreensível e conquistável, a empresa colonial britânica investiria pesado em cartografia e demografia. Ao classificar suas religiões, castas e raças, buscava categorias que ordenassem a Índia a seus olhos. Ao forçar coerência aos grupos a partir do uso de seus achados na esfera administrativa, legal e cultural, a administração inglesa contribuiu para enrijecer as fronteiras antes fluidas entre religiões e comunidades na Índia, dando origem ou contribuindo para fortalecer aquilo que hoje é visto como problemas tipicamente indianos, como a violência decorrente do comunalismo (religioso) e do sistema de castas (Kakar, 2005; Das, 2003).

Mesmo após a investida da coroa britânica em forçar coerência de grupos diversos a (suas) categorias religiosas, étnicas, linguísticas e de casta “nacionais” - projeto herdado

2 Strachey também atuou temporariamente como vice-rei da Índia em 1872 e foi representante da coroa nas províncias do nordeste antes de ser apontado ministro das finanças.

posteriormente pela burocracia indiana - seu próprio instrumento, a estatística, ainda hoje subverte qualquer tentativa de forjar a Índia segundo parâmetros modernos. Em uma área de 3.287.240 km²³ (duas vezes e meia menor que o Brasil), a Índia comporta 22 línguas oficiais (excluindo-se o inglês, que também é usado como língua oficial), além de outras 100 línguas e 234 *mother tongues* (“línguas maternas”)⁴. As diferenças linguísticas são tão pronunciadas que um dos dizeres populares mais comuns da planície gangética até o Himalaia traduz-se assim: “a cada 200 km, a água é diferente e a língua é diferente” . Se considerarmos as “línguas nativas” como línguas em todo seu direito, a Índia pode ser facilmente descrita como um país de políglotas. Entretanto, é perfeitamente plausível imaginar o encontro de quatro indianos políglotas, por exemplo, de vilas do Rajastão, de Nagaland, de Karnataka e do Ladakh, e descobrir que nenhum deles tenha sequer um idioma em comum.

A variedade religiosa indiana também é estarrecedora, compreendendo tradições hindus, muçulmanas, cristãs, sikhs, jainistas, budistas, zoroastrista, judaicas, entre outras, nas suas mais diversas variações e imbricações. Embora a Índia possa formalmente ser pensada como sendo constituída por um grande maioria hindu (80% da população, segundo o censo de 2001), seus hinduísmos são tão diferentes entre si que é problemático afirmar que pratiquem um mesmo sistema de crenças⁵, já que as ideias que definem o hinduísmo como religião desencorajam a formação de uma doutrina unificada ou uma identidade fixa. Ademais, a Índia é terra particularmente fértil para renunciantes, santos e líderes religiosos não-sectários ou interdenominacionais, como Kabir, Kwajah Moin Uddin Chishti, Mahatma Gandhi, Sri Aurobindo, Mata Amritanandamayi, entre inúmeros outros, que compuseram suas formas particulares de imbricação religiosa.

Entre as imbricações religiosas mais idiossincráticas da Índia está o que Nandy (2007: 143) considerou “a versão sul-asiática do multiculturalismo que não restringiu-se a um artefato cultural, mas é radicalmente projetado para dentro do *self* do indivíduo”. Ela pode ser percebida na pesquisa de Suresh Singh⁶, por exemplo, que enumera centenas de comunidades na Índia classificadas como tendo mais de uma “religião”. São 116 comunidades reconhecidas pelo pesquisador como tanto hindus quanto cristãs e 35 comunidades que seriam concomitantemente hindus e muçulmanas. Nandy ressalva que a maioria entre elas não deve reconhecer-se como tendo múltiplas identidades religiosas, o mais comum, nestes casos, é que “definam seu hinduísmo, cristianismo ou islamismo de tal forma a dar status teológico, cultural e familiar aos símbolos sagrados de outras crenças” (Nandy, 2007: 143).

3 As estatísticas e categorias utilizadas aqui são provenientes do censo de 2001 do governo indiano, disponíveis no sítio www.censusindia.net. A área oficial divulgada, segundo esclarece o governo indiano, não inclui os 78.114 km² sob a ocupação ilegal do Paquistão e 5.180 km² entregues ao Paquistão pela China e os 37.555 km² sob a ocupação ilegal da China no Ladakh.

4 Não é fornecida uma definição de “mother tongues”, algo como língua ou dialeto materno ou nativo, nem critérios para justificar a distinção feita entre as categorias relativas a línguas.

5 No caso do hinduísmo, talvez melhor seria afirmar que têm um sistema semelhante de práticas (Kakar, 2008).

6 A pesquisa é citada no texto de Nandy, embora não sejam dadas referências bibliográficas.

Embora Nandy tenha resumido nestes termos, um exemplo que ele próprio cita demonstra que não apenas símbolos, mas também práticas de outras religiões podem ser assumidas sem que o praticante veja contradição frente à sua identidade religiosa. O caso dos músicos Alauddin Khan e Ali Akbar Khan, simultaneamente muçulmanos piedosos e grandes devotos da deusa Saraswati, patrona (hindu) da criatividade musical, é um bom exemplo de que um tipo bem particular, “indiano” ou “sul-asiático”, como Nandy ousa generalizar, de multiculturalismo projetado “para dentro do *self* do indivíduo”. A versão de islã dos Khan não parece demandar dos músicos que abram mão, ou mesmo que se mostrem envergonhados, da prática (“hindu”) de aliança personalizada com uma deidade (*ishtadeva*) classificada como hindu.

Segundo Jahanbegloo, não há país no mundo que abarque tantas contradições: “A Índia é o único país democrático no mundo com uma mistura tão grande e diversa de tradições e culturas. No entanto, no coração da diversidade dessa nação mora um grande paradoxo” (2008:2). O que o autor chama de paradoxo, uma noção de unidade que persiste malgrado uma profusão de imensas contradições e descontinuidades embutidas na noção de Índia e também em seu projeto político, é o que lhe daria singularidade. Em contraste com uma identidade sempre sob o signo da falta, construída no embate com o projeto colonial e modernista, pensar o paradoxo como fundamento identitário indiano é um salto hermenêutico válido. Entretanto, se há singularidade no paradoxo, sugiro pensá-lo como lógica complexa, abrindo novos caminhos à sua compreensão.

Uma das maiores contribuições da Índia para o repertório da experiência política humana, a “revolução ascética”, iniciada no século VI, poderia ser vista como um dos motores e resultados de uma lógica complexa. A imbricação entre ascetismo dissidente e política resultou em uma das maiores conquistas civilizatórias na história da humanidade, já que expandiu a arena de valores da política no sentido estrito para além dos confinamentos da *realpolitik*, incluindo nela uma retórica da emancipação, empoderamento e aperfeiçoamento humano que, entre outras consequências, resultou na introdução de questões que hoje se entende como de direitos humanos e de animais⁷. Tal revolução pacífica foi capaz de transcender fronteiras entre denominações religiosas e culturais, conseguindo perpetuar-se em diferentes situações históricas no subcontinente e expandindo-se para além de suas fronteiras. Não é difícil notar o quanto a Índia contemporânea e seu projeto de nação continuam a dever aos valores derivados das tradições político-ascéticas, tendo elas sido configuradas como hinduístas, budistas, muçulmanas, sikhs, jainista, cristãs ou outras, que encontram-se na premissa da unicidade última do cosmos e, conseqüentemente, na relatividade de toda diferença manifestada.

Como nos mostra Nandy (2005), para moldar sua ideia de Índia, Mahatma Gandhi, o “pai” da nação indiana moderna, bebeu entusiasticamente da noção de enriquecimento mútuo

⁷ Como nos mostra, por exemplo, o historiador Michael Wood em seu filme “*The Story of India*”, produzido pela MayaVision International para BBC e PBS, 2007.

entre as manifestações da diferença e da crença na interdependência entre todas as formas de vida, assim como do *ethos* dissidente do asceta. Como herança do Mahatma, embora alegadamente secular, a democracia indiana foi configurada, em alguma medida, tendo o asceta heterodoxo como importante modelo político. Em consequência, a Índia independente nasceu de um movimento político fundamentado, entre outros, em valores ascéticos como disciplina, sacrifício de si e não-violência, pensados como capazes de empoderar e, em última instância, conferir plena emancipação não apenas ao indivíduo, mas também à nação. Assim, a lógica complexa que aparece como contradição e descontinuidade frente à concepção ocidental de nação talvez seja exatamente o que constituiu a especificidade da nação indiana. Em vez de paradoxos, portanto, indicam por onde passa o fio civilizatório que tece a ideia de Índia.

Enfim, assim como as noções de Índia e hinduísmo, a retórica de empoderamento e emancipação de grupos dissidentes é uma síntese de ideias que podem ser melhor compreendidas a partir de um estilo cognitivo específico, o que Saran (2008) chama de “estilo etnocognitivo índico”, que é não-moderno, fundamentado em uma lógica líquida e na imaginação mitopoética, com imensa inclinação para a pluralidade e, em alguns casos, amor declarado pela ambivalência.

DARSHAN (visão) - proposta estético-epistemológica

Pluralismo não é sinônimo de tolerância frente a uma variedade de opiniões. O pluralismo leva ao reconhecimento do impensável, do absurdo e, até certo limite, intolerável... A realidade não precisa ser ela mesma transparente, inteligível.” (Raimundo Panikkar in Nandy, 2007:157).

De inegável fascínio orientalista, relatos de encontros de ocidentais com os ascetas heterodoxos hindus, os sadhus, remontam a mais de mil anos. Embora sua denominação nativa ou pluralidade interna costumem ser ignoradas, pode-se afirmar que os iogues dissidentes em pesquisa são onipresentes na representação da Índia para o mundo. Deitados em camas de pregos ou meditando nus em seus cumes himalaicos, ascetas e santos indianos povoam nossas Índias imaginárias. O mito Mahatma Gandhi certamente contribuiu para vincular a ideia de Índia ao ideal ascético (Nandy, 2004), mas há referências deles em praticamente todos os livros escritos sobre a Índia, e não apenas na literatura espiritual-religiosa. Os ascetas hindus marcaram o imaginário “erudito” ocidental em paradigmáticas aparições na literatura acadêmica clássica das ciências sociais⁸ e na obra-prima *Siddharta* de Hermann Hesse⁹, mas pode-se encontrar iogues hindus em abundância também na cultura popular ocidental, seja em quadrinhos de Tim-Tim e Asterix, em filmes dos Beatles e, mais atualmente, na literatura indiana produzida em inglês, no universo dos *ravers* e *trancers* e na novela brasileira “Caminhos da Índia (2009)”. Ademais, desde o paradigmático discurso de 1893 de Vivekananda no Parlamento das Religiões do Mundo em Chicago, o eixo norte-atlântico (e posteriormente outras regiões do mundo) tem recebido levas de homens santos em suas próprias terras nativas, inaugurando grandes movimentos transnacionais liderados por renunciantes hindus, desde o Ramakrishna Mission, fundado pelo próprio Vivekananda, passando pelos movimentos Hare Krishna, Kriya Yoga, Siddha Yoga, Ananda marga e Rajneesh/Osho, até aqueles de gurus contemporâneos como Sai Baba e Mata Amritanandamayi, cujas poderosas teias de influência, de abrangência global, só podem estarrecer quem queira analisar o fenômeno. Para complexificar ainda mais o cenário atual, renunciantes hindus estrangeiros¹⁰, entre eles o brasileiro Prem Baba, também despontam como gurus em seus próprios movimentos de alcance transnacional.

Embora exista um vasto repertório de referências literárias e iconográficas sobre sadhus no imaginário ocidental, quase não há produção acadêmica, literária ou artística que transcenda o mundo discursivo alimentado por esse imaginário. O caso dos iogues *tapasvis*, praticantes de austeridades, representa bem essa tendência¹¹. Os *tapasvis* seduziram o

8. Três obras canônicas no Ocidente tematizaram o ascetismo indiano: “Yoga, Imortalidade e Liberdade” de Mircea Eliade, “Homo Hierarchicus” de Louis Dumont e “Sociologia das Religiões” de Max Weber.

9. Ascetas extremos foram descritos como os primeiros gurus de Shakyamuni Buddha que, após ter experimentado sua pedagogia, optou por seguir “o caminho do meio”.

10. Refiro-me aqui àqueles nascidos fora de um contexto cultural hindu, seja em seus “países originais”, que atualmente corresponde às nações da Índia, Nepal e Sri Lanka, seja em países com uma cultura hindu diaspórica, como África do Sul, Guiana Inglesa, Inglaterra, Estados Unidos, Canadá, entre outros.

11. Pode-se afirmar o mesmo a respeito da categoria *siddha* (pessoa empoderada), frequentemente utilizada como análoga a *tapasvi*.

imaginário ocidental desde os primeiros cronistas vinculados à campanha de Alexandre III da Macedônia ao subcontinente indiano. Entretanto, até hoje não há estudos acadêmicos, relatos biográficos ou de primeira mão com virtuosos entre esses ascetas na bibliografia de alcance global, apenas menções a suas práticas e a praticantes. Talvez não seja exagerado afirmar que, após mil anos de relatos de encontros entre *tapasvis* e ocidentais, muito pouco parece ter sido de fato aprendido diretamente com eles.

Alexandre III mostrara tanto interesse em conhecer como pensavam os ascetas que viviam à margem das vilas do subcontinente indiano, descritos por seus cronistas como os filósofos nus, que enviou seus contrapartes gregos “a campo” para investigá-los. Atualmente, a imagem do iogue dissidente roda o mundo, embora o choque cultural frente à alteridade radical que eles representam, reproduzido à exaustão, raramente venha acompanhado do encantamento ou curiosidade que poderiam levar à sua transcendência. A maioria dos relatos sobre iogues dissidentes continua a reproduzir o asceta extremo de suas Índias imaginárias, mantendo encapsulado o mundo de sentidos do ascetismo heterodoxo. São relatos de “encontros fugazes com sujeitos indefinidos” (Favret-Saada, 1977), cujo objetivo se restringe a constatar a diferença corporificada no *tapasvi* e confirmar seu exotismo. Talvez não seja exagerado afirmar que a cultura comodificada global alimenta seus consumidores do deslumbramento ou aversão frente à diferença extrema do *tapasvi*. Em nossa “era da informação” (Castells, 1999), o choque frente a seu exotismo tem valor em si mesmo, é buscado e construído, até mesmo com a possível convivência do iogue, mas, diluído entre outras “notícias” rápidas sobre bizarrices culturais vendidas como entretenimento, é incapaz de interpelar. É como se a indústria cultural intentasse manter o mundo congelado no primeiro momento de encontro com o primeiro *tapasvi*, viciado na sensação de testemunhar seu exotismo extremo.

Ao longo dos anos de investigação bibliográfica sobre iogues, sadhus e ascetas, descobri uma grande falta de referências, também na produção acadêmica, que ultrapassasse a simples menção a austeridades, por vezes acompanhada de alguma tentativa de contextualização a partir de exegese de textos filosóficos e devocionais. Até onde consegui garimpar, não há produção etnográfica com *tapasvis*. Herdeiros contemporâneos de uma das “tradições” (*parampara*) vivas mais antigas e desafiadoras do limite da experiência humana, é de se questionar o porquê de tão pouco interesse ter lhes sido conferido na antropologia e também nos estudos acadêmicos sobre religião, corpo, saúde, cognição, entre outros. Se pensarmos o tema a partir do fenômeno mais amplo da “hermenêutica tântrica”, há pouco mais de uma dezena de pesquisas na área de “estudos da religião” ou “história da religião” capazes de concorrer para sua compreensão. O que poderia explicar a ausência quase absoluta na academia ocidental e ocidentalizada de estudos sobre uma prática tão antiga e excepcional como o *tapasya* ou sobre uma categoria (trans)sociológica tão persistente e profundamente carregada de valência no imaginário sobre a Índia quanto a de *tapasvi* (ou *siddha*) senão

aquilo que o grande acadêmico da área, Aghanada Bharti (1993), denominou obscurantismo acadêmico no estudo do tantra?

O esquecimento pode ser parcialmente explicado, por um lado, pelo fato de que tais sujeitos não são plenamente (ou legitimamente) reconhecíveis como religiosos no sentido mais ortodoxo em que o termo é comumente empregado e, por outro, devido à operação de um tabu do “extraordinário”, ou a redução do espetacular ao espetacularizado. O fascínio ocidental pelo caráter extramundano do asceta deu vazão a uma compreensível reação entre os acadêmicos indianos (e posteriormente também entre os ocidentais) de focar nos aspectos mais institucionais da renúncia e em renunciantes mais “domesticados” como interlocutores, como exemplificam as pesquisas de Ghurye (1995), Sharma (1998) e Tripathi (2004) e em especial aqueles que tinham funções de serviço religioso, de especialistas em mito e ritual. A escolha se justificava porque o estilo domesticado de renúncia foi considerado mais representativo da instituição da renúncia que o estilo ascético que cativava o olhar Ocidental¹². Tal linha de raciocínio também é utilizada por Narayan, antropóloga estadunidense de ascendência indiana, que alega ter escolhido pesquisar com sadhus monastizados, em especial com um sadhu “contador de estórias” relacionado à sua família, para contrapor-se à “fascinação orientalista por cama de pregos e mãos definhadas” (Narayan, 1992). Frente a tal alegação, quero argumentar que, na medida em que nunca foi feito um estudo acadêmico com um *urdhva-bahu tapasvi*, (praticante da austeridade de manter um braço levantado), ao decidir não fazê-lo ela age contra seus próprios propósitos anti-orientalistas, já que contribui para a exclusão da cosmopercepção e da experiência dos *tapasvis* de uma arena de debates acadêmicos, mantendo-se, em última instância, confinada ao universo de sentidos delineados pelos orientalistas. No meu entender, deve-se evitar adotar a perspectiva orientalista, não os sujeitos que fascinaram os orientalistas.

Diante deste quadro, pode-se sugerir que a evitação também seja sinal de afeto e a presença de um tabu sua confirmação, isto é, a ausência de investimentos compreensivos e reflexivos sobre praticantes de austeridades extremas entre os iogues é evidência de um tipo de afeto vinculado a estilos de (des)encontros com tais “seres extraordinários”¹³. Minha hipótese é que a ausência de pesquisas a respeito de representantes tão significativos de experiências-limite no repertório humano parece sugerir não apenas um tabu entre acadêmicos de abordar sujeitos ou práticas que possam desafiar os limites de sua razão e de sua ética, mas

12 A discussão sobre a representatividade de um ou outro estilo de renúncia é complexa e não pretendo esgotá-la aqui, mas acredito que possa ser bastante reveladora. De modo geral, pode-se dizer que o estilo monástico e domesticado de renúncia é mais representativo porque é numericamente dominante, mas suspeito que também tenha sido assim considerado por ser mais próximo do mundo social dos pesquisadores urbanos e de casta alta, que raramente se cruza com aqueles de iogues dissidentes. Por outro lado, o estilo ascético e não-domesticado de renúncia é dominante na “Índia das vilas”, ou seja, a Índia rural, demograficamente majoritária, e tem espaço cativo no imaginário da Índia sobre si mesma.

13 Pode-se afirmar sem medo de erro que, mesmo na Índia, os praticantes de austeridades tradicionais extremas como o *urdhva-bahu* são profundamente marcados por seu exotismo.

também algo como um tabu do espetacular(izado), a interdição não-enunciada de considerar sujeitos extremamente marcados por seu exotismo, ou seja, “bizarros”, como interlocutores. Aliar-se profissionalmente a sujeitos cuja diferença, tão pronunciada quanto minoritária, é historicamente alvo de espetacularização, mesmo na antropologia, é um risco político. Na evitação do espetacularizado, entretanto, perdemos a chance de deixar-nos interpelar pelo verdadeiramente extraordinário na variedade da experiência humana.

Para fugir do emaranhado ideológico criado em volta da imagem do asceta heterodoxo, proponho instrumentalizar diferentes linguagens em narrativas textuais e imagéticas que questionem tal imaginário e ampliem nosso campo discursivo. Acredito que a multiplicação de estilos de expressividade, escolhidos com base em critérios epistemológicos e não puramente estéticos ou convencionais, ajude na construção de impressões etnográficas mais abrangentes e mais próximas à cosmopercepção em estudo. Ao lançar mão de formas de narrativa escritas e visuais variadas, o faço na tentativa de aludir à complexidade característica do universo dos iogues dissidentes sem cair em uma linguagem acessível apenas ao especialista. Assim, a tese conta sua própria estória, mas fala também de possibilidades renovadas em metodologia de pesquisa e divulgação da produção antropológica.

Como padrão para a narrativa escrita, optei por utilizar uma linguagem acadêmica convencional nos trechos teóricos e analíticos e uma linguagem concomitantemente “literária” e “realista” nos textos etnográficos e reflexivos. A intenção atrás da escolha desta segunda linguagem, acadêmica em um sentido mais amplo, é introduzir para o leitor o universo de sentidos dos sadhus como este se apresentou para nós: na experiência, que é simultaneamente caótica e ordenadora. Por isso, incluo nos capítulos etnográficos os “textos brutos” da pesquisa - trechos transcritos diretamente de ensinamentos, conversas, entrevistas e sermões registrados ao longo da pesquisa de campo - e também minhas primeiras impressões sobre eles, originalmente registradas nos diários. Também forneço no texto etnográfico uma primeira compreensão do tema, sugerida no recorte escolhido para narrar a experiência e no foco da descrição, progressivamente mais densa na medida em que nossas relações com sadhus foram se aprofundando. Tal forma de expressar resultados da pesquisa antropológica se quer fiel, em alguma medida, tanto ao mundo de sentidos que os sadhus quiseram desvelar para nós quanto à nossa experiência subjetiva e crítica dele.

No que concerne à produção visual da tese, aposto na hipótese, já amplamente testada em sala de aula, de que narrativas imagéticas encurtem o processo de construção de impressões etnográficas suficientemente para permitir uma leitura mais contextualizada da narrativa discursiva, ampliando as possibilidades de sua análise crítica. Assim, mesmo quando está subordinada ao texto, como acontece nos capítulos etnográficos, a narrativa fotográfica não tem função puramente ilustrativa ou documental. Ela é alusiva a uma interpretação feita no texto escrito, embora possa também ajudar os leitores a transcendê-la. Espera-se, portanto,

que o esforço analítico comumente dedicado somente ao texto seja compartilhado com a narrativa fotográfica e com o projeto gráfico.

A linguagem visual foi utilizada de quatro formas. As duas primeiras são: a) acompanhando a narrativa etnográfica de modo a fornecer contexto e uma possibilidade de reconhecimento da particularidade dos sujeitos em estudo, algo que aproxime os leitores da experiência de tê-los “olhos nos olhos”; b) em páginas destacadas do texto, com vistas a fornecer um aprofundamento da narrativa etnográfica de um tema e um ritual apenas aludidos no texto, a iniciação de (mulheres) ascetas e o *arati*. Os dois últimos estilos narrativos com imagens possuem propostas ainda mais específicas, detalhadas a seguir.

No capítulo 6, *Vibhuti* (Cinzas Sagradas), abraçamos a fotografia em preto e branco como opção estético-conceitual complementar a uma narrativa textual introdutória, escolha que provou ser inicialmente frutífera, pois colocou em foco o elemento central do repertório simbólico dos iogues dissidentes - as cinzas - trazendo à cena ricas alusões à não-dualidade como sentido-valor naquele universo. O preto e branco, canonizado como estética fotográfica clássica na antropologia, também ajudou a conferir respeitabilidade a um sujeito quase sempre representado através das lentes supersaturadas de perspectivas sensacionalistas. A linguagem utilizada no design gráfico, ainda largamente baseada em *grids* formais, também remete a uma abordagem etnográfica mais clássica dos sujeitos representados. A narrativa fotográfica e textual é acompanhada de trechos de um texto de Shankaracharya, mestre institucionalizador da ordem dos sujeitos em pesquisa, que delinea sua perspectiva sobre o renunciante ideal. As quatro linguagens dialogam entre si, por vezes complementando-se, por outras revelando profundos contrastes, contrastes estes que podem sugerir as múltiplas possibilidades de viver legitimamente o ideal enunciado ou, concorrentemente, uma diferença entre o ideal e a prática, entre o discurso como enunciado e como vivido. Em *Vibhuti* (Cinzas Sagradas), portanto, nossa proposta foi introduzir o universo dos sadhus de forma matizada por sua própria imaginação simbólica e sociológica, a partir de uma abordagem concomitantemente “tradicional” e crítica.

A produção fotográfica em preto e branco tem seus méritos, mas também mostrou sinais de *décalage* (“deslocamento”). Produzida entre 1998 e 2001, a narrativa de Cinzas Sagradas foi exibida em meios acadêmicos, artísticos e jornalísticos ao longo de cinco anos, em publicações, exposições, seminários, aulas e filme, no Brasil, Canadá e na França. Malgrado a narrativa no presente, a preocupação com ângulos inclusivos de signos da contemporaneidade e até da presença dos autores na narrativa¹⁴, a fotografia em preto e branco provou ter a faculdade de impregnar os sujeitos fotografados com a aura do antigo, do étnico e do monolítico. Pode-se perceber evidência disso em uma pergunta surpreendentemente recorrente após a apresentação dessa edição, “essa tribo ainda existe?”. “Como é que eles se reproduzem?” também está entre

14 Como será detalhado no capítulo 4, esta pesquisa foi feita em parceria com o fotógrafo Olivier Boëls. Ambos estamos representados em fotos com sadhus ainda nesta primeira edição do material imagético.

as dúvidas comuns levantadas após seminários sobre ascetas. Tais questões contribuem para sugerir que os sujeitos pesquisados, fotografados em preto e branco, parecem confinados às noções clássicas de alteridade, de um todo orgânico e bioculturalmente diferente¹⁵. Enfim, a leitura da fotografia em preto e branco está marcada por presunções de não-coetaneidade (Fabian, 1983) e promove, mesmo que inadvertidamente, o distanciamento não apenas cultural mas também ontológico-temporal entre os sujeitos representados e o público.

E tempo é uma categoria de primeira importância para se chegar a uma compreensão nuançada sobre os sadhus em questão. A contemporaneidade, segundo os sadhus, em sua noção de era atual, *kali yuga*, é uma era de progressão exponencial dos ritmos cósmicos de dissolução da unicidade primordial, uma período de crescente materialidade, sensorialidade e deslizamento de sentidos. Mas *kali yuga* também é a era da relatividade e é relativa ela mesma. Para alguns - entre eles nosso principal interlocutor Maharaj Amar Bharti - a era é vista como a mais auspiciosa das quatro eras no processo de empoderamento e liberação já que nesta era não seria preciso “afastar-se do mundo” e praticar austeridades severas para se obter benefícios significativos, como em outras eras. O mínimo de esforços feitos para contrabalançar suas tendências degradadas gera resultados muito mais eficazes que grandes esforços feitos na era de ouro da espiritualidade, *satya yuga*.

O processo de empoderamento do iogue dissidente em *kali yuga* acontece no contato direto com o mundo da vida, por meio de uma pedagogia performática e técnica de (in) disciplinamento que desconstrói as dualidades de maneira jocosa e relativista. Na tentativa de representar melhor o sadhuísmo na contemporaneidade, portanto, foi feita uma nova proposta estético-epistemológica para a segunda parte da produção imagética, apresentada aqui como o capítulo conclusivo. Além do uso da fotografia (e de vídeo¹⁶) em cor, a apresentação da narrativa em *grid* desconstruído, em ritmo acelerado, composta com forte apelo lúdico, nos pareceu adequar-se melhor a uma reflexão sobre sadhus contemporâneos no mundo da vida, por ser uma proposta que expressa melhor a multiplicidade, a sensorialidade e até a ambivalência da perspectiva de sadhus sobre seu próprio universo.

Em *kali yuga*, o sagrado, ou o real, é acessível aos sentidos, está aparente no mundo manifestado, em todas suas cores e formas, em especial no corpo empoderado do asceta virtuoso.

15 Malgrado deixarmos claro, na narrativa oral ou escrita, que os sadhus são um grupo formado por adscrição, nos preocuparmos em descrever a trajetória ideal de morte social e renascimento em uma família espiritual e também mostrado como tal caminho é acessível a todos, terminando por exemplificar com o caso da iniciação de Datta Bharti, um sadhu alemão, ainda assim a questão surgia em diversas apresentações da narrativa de Cinzas Sagradas.

16 Cabe mencionar que também produzimos juntos o filme “Cinzas Sagradas na Era de Kali”, um curta metragem de 20 minutos híbrido de fotografia, videografia, material sonoro, narração e texto escrito, que apresenta os temas e as exegeses centrais da tese. Como ainda não é legítimo incluir filmes no corpo da tese, a maneira que encontramos de contornar parcialmente esse obstáculo, respeitando as convenções vigentes, foi adaptar a narrativa do filme a uma forma impressa, traduzindo sua concepção estético-epistemológica em estilos criativos de diagramação. Os capítulos *Vibhuti* (Cinzas Sagradas) e *Kali Yuga* foram construídos segundo essa proposta.

E também na fotografia dele. Isto porque a fotografia foi incorporada ao sistema pedagógico dos sadhus como tecnologia de *darshan*, visão empoderadora. Tomar *darshan* significa expor-se à forma de uma entidade empoderadora, seja ela o Rio Ganges, um guru ou uma iconografia, e ser “trabalhado”, “transformado” por ela. Ao longo de anos de *darshan* e também de *satsang*, literalmente congregar-se com a verdade corporificada no guru, acompanhamos a mesma “família” de sadhus a peregrinações, festivais, assim como na intimidade de seus refúgios, em longas estações em volta do fogo sagrado. Considera-se que a eficácia da prática de *darshan* e *satsang* esteja diretamente relacionada à qualidade da imersão cognitiva que aquele que quer ver se permite na presença da entidade empoderada. Para potencializar nosso processo de aprendizagem, portanto, buscamos inspirar a produção e edição etnográfica e imagética nas metodologias dos gurus. Sob os auspícios de nosso principal interlocutor, Maharaj Amar Bharti, após anos de produção e distribuição de fotografias com intuito “darshânico” e vendo-as ser distribuídas e resignificadas pelos gurus e seus congregantes, nosso trabalho passou a ser interpretado por Maharaj como *seva* (“serviço”), dentro do quadro de *sanchar* (“transmissão de ensinamentos”), adquirindo algum status oficial como tecnologia de *darshan* na “família” Bharti. Imagens assim produzidas, editadas e distribuídas, segundo o que podemos perceber, carregam consigo uma narrativa de si dos gurus, sua intenção e a eficácia de sua “presença”.

Como exemplo, podemos citar o caso do protagonismo de Maharaj em colocar em circulação uma imagem sua, produzida durante o festival *maha maha kumbha mela* de 2001, um dos momentos mais significativos de sua vida, em que, aparentemente, está em *samadhi* (estado de unicidade). A foto, que fecha a edição de Cinzas Sagradas, retrata o guru deitado em seu “trono” (*sthan*) cercado por um imenso público. O sadhu está nu, mas seu pênis está escondido entre as pernas, emprestando-lhe feições andróginas. Totalmente interiorizado, está alheio ao mundo, mas também plenamente exposto ao mundo da vida, como Shiva o *Mahayogi* que sustenta impassível a dança de *Shakti* - o mundo fenomênico - sobre seu corpo. Em nossa última estada em seu refúgio, em 2009, ele nos pediu para levar uma ampliação da foto, no tamanho de 60 x 90 cm, para a versão seguinte do festival. Acredito que tenha escolhido a imagem, entre muitas outras em que estava cercado de público, por ser a única em que ele está naquele estado.

Ao longo de um mês do festival, a foto enquadrava o guru, por vezes substituindo sua presença. Foi freqüentemente pensada como evidência da autenticidade do guru: a foto em preto e branco, logo “antiga”, comprovava que o guru sustentava sua principal austeridade, a de manter o braço direito permanentemente elevado, há muitos anos. Gerou também a reação oposta, o da suspeita¹⁷. Em todo caso, ficou claro que a imagem mexeu com o imaginário do público sobre o sadhu e parecia dar vazão a qualquer interpretação que se quisesse ter dela. O ato de expor a foto atrás de si também gerou comentários ambivalentes. Qual seria a intenção

¹⁷ Baseado em sua leitura da foto, um jornalista indiano comentou, com certo despeito, que desde o *maha maha kumbha mela* de 2001 o sadhu já estava “rodeado de estrangeiros”, embora a foto mostre apenas uma pessoa reconhecivelmente estrangeira entre vinte outras.

do guru? Maharaj pareceu satisfeito em receber e expor aquela imagem, mas não demorou para desapegar-se dela. Vinte dias antes do término do festival, ela foi coberta em *bangama*, roupa de asceta, e levada embora de moto a um *ashram* de um de seus discípulos. Havia sido reinserida no ciclo da dádiva.

Para concluir, acho relevante lembrar que a fotografia, assim como a antropologia, foi historicamente instrumento de fixação e representação colonialista do outro e, em alguma medida, continua sendo nutrida da objetificação de um imaginário sobre a alteridade. Quero propor, entretanto, que a perversidade não seja vista como intrínseca aos nossos ofícios. A unilateralidade do olhar, a imposição de uma perspectiva “nossa” no enquadramento do “outro”, a diferença de poder na tarefa de representação, são perversidades que podem ser, ao menos parcialmente, subvertidas na prática, caso a caso, em um diálogo com teorias do conhecimento, da representação, da materialidade, do corpo/pessoa e também da visualidade outras que ocidentais.

SHODH (pesquisa)

Objetivo

Esta tese tem como objetivo apresentar uma leitura antropológica da cosmo percepção de iogues dissidentes, renunciantes que adotaram o estilo de vida ascético “não-domesticado”, os *naga sadhus* em especial, de maneira matizada por diferentes escalas:

- 1) Uma escala macro-analítica, de problematização epistemológica e metodológica:

Propõe-se uma avaliação reflexiva dos potenciais e limites epistemológicos e metodológicos da antropologia no estudo de saberes não-ocidentais, em particular do tantra yoga como os iogues dissidentes o descrevem.

- 2) Uma escala meso-analítica, de reflexão sobre a instituição da renúncia e do ascetismo.

Procura-se oferecer uma leitura crítica dos universos de sentido utilizados para pensar o ascetismo dissidente e a instituição da renúncia na Índia, no imaginário e na literatura acadêmica, no intuito de sugerir uma linguagem analítica capaz de deixar transparecer as sociologias e hermenêuticas dos *naga sadhus*.

- 3) Uma escala micro-analítica, de aprofundamento etnográfico.

Trata-se de conjugar narrativas discursivas e fotográficas variadas em uma etnografia sensorial de mergulho gradativo no mundo da vida dos *naga sadhus*, seguido de um exercício de descrição densa da pedagogia (in)disciplinar proposta por Maharaj Amar Bharti, virtuose na austeridade *urdhva-bahu tapasya* de manter o braço levantado por décadas, entre outras práticas.

Sobre a pesquisa

A pesquisa foi elaborada tendo por base uma incursão bibliográfica feita ao longo de dez anos que abrange desde leituras antropológicas e sociológicas específicas sobre os sujeitos em questão e sobre a Índia de modo geral, quanto uma literatura relacionada a teorias sociais críticas e à antropologia e psicologia do corpo e da religião, assim como uma bibliografia contextual em filosofia védica, vedântica, upanixádica e tântrica. O foco do estudo foi escolhido tendo por guia as experiências vividas com meus interlocutores principais ao longo de um pouco mais de dois anos de pesquisa de campo, período dividido em duas incursões a campo antes do início do doutorado, ocorridas em 2000/1 e 2006 e, como doutoranda, ao longo de um ano corrido entre março de 2008 e março de 2009 e uma última incursão de um mês em 2010.

Agraciada com uma bolsa sanduíche do CNPq, entre 2008/9, conjugada à pesquisa de campo, estabeleci interlocução de um ano com o Prof. Ashis Nandy, teórico social crítico e psicólogo que certamente está entre os pensadores mais independentes, interdisciplinares e influentes na Índia contemporânea. O Prof. Nandy foi generoso em me receber como co-orientanda no *Centre for the Study of Developing Societies*, em Nova Délhi.

Como foram promovidos múltiplos encontros e oportunidades de interlocução com diversos públicos, acredito que a pesquisa chega a este estágio tendo construído uma base sólida para um aprofundamento interpretativo. As ocasiões de divulgação dos resultados em ambientes acadêmicos e artísticos, entre elas a exposição de “Cinzas Sagradas: imagens de transcendência”, edição que recebeu o prêmio Pierre Virgem de 2002 de ensaio fotográfico, foram importantes para pensar um campo de debates possível a respeito destes sujeitos, “alteridades ícones” que habitam as fronteiras ocidentais do espectro da experiência humana conhecida. Contudo, os resultados da pesquisa foram alcançados especialmente graças às alianças que construímos ao longo de dois anos de convivência em suas rotas de peregrinação, em festivais (nomeadamente o *maha kumbha mela* de 2001 em Allahabad, o Shivaratri de 2006 em Girnar e o *kumbha mela* de 2010 em Haridwar) e, mais importantemente, no dia-a-dia de seus refúgios. As múltiplas idas a campo permitiram o sedimentar das relações de interlocução e dádiva com sadhus específicos, em particular com Maharaj Amar Bharti e sua “família” de renúncia e também com os não-renunciantes de sua congregação. Graças à metodologia visual empregada e aos múltiplos retornos a campo, houve ocasião para reflexões e refrações ao longo dos anos, movimentos estes que trouxeram alguma perspectiva diacrônica e aprofundamento crítico ao trabalho.

1. KALA/DESHA (tempo/terra nativa) motores e estações da busca

1.1. CHAKRA (ciclo) - a antropologia, a antropóloga e seus movimentos

Esta pesquisa é resultado de um encantamento profundo com a ideia de enriquecer-se na relação com a alteridade, utopia pedagógica compartilhada, à sua maneira, pela antropologia e pela tradição dos iogues dissidentes em estudo. A tese explora questões relativas às práticas e retóricas vividas de empoderamento e emancipação baseadas na análise de minhas vivências e explorações bibliográficas com mestres destes dois mundos, mas como foi a antropologia que me levou ao estudo de iogues e não o contrário, começarei a análise com ela.

Sobre claustros enfumaçados e horizontes expandidos

Eu fazia graduação na Universidade de Brasília no início da década de 1990. Entre outras matérias, cursava “Métodos e Técnicas em Ciências Sociais” com o agora finado professor Martin Ibañez-Novión. Se nos foi dado qualquer conteúdo de métodos e técnicas, pouco me vem à memória hoje, mas me lembro bem da sensação de estar concomitantemente chocada e maravilhada ao ouvir dele as aventuras etnográficas e acadêmicas - e também as extra-etnográficas e nada acadêmicas - de mestres da antropologia. O professor escondia-se atrás de uma cortina de fumaça, intoxicando o ar da sala sem ventilação, que hoje me aparece à mente escura e eternamente assombrada por uma goteira. Eu não tinha familiaridade com fumaça de cigarro, para dizer o mínimo, e me esforçava para encontrar uma equidistância entre o professor e a porta que me permitisse tanto respirar quanto sorver as aventuras de Malinowski, Evans-Pritchard, Leach, Mead, Bateson e do próprio Ibañez-Novión. As palavras de seu portunhol rouco pareciam esforçar-se para romper a barreira de longos bigodes tingidos pela nicotina, talvez porque estivessem densas de segredos dos mestres da etnografia, de suas vivências cotidianas e extraordinárias, em campo e na academia.

Perceber como grandes aventuras e até aquilo que me soava como fofoca podia se transformar em ciência era para mim uma autêntica experiência antropológica. Ainda mais quando a lógica entre elas era desvendada por mestres que ampliavam os limites dos meus “mundos possíveis” e até de meu senso ético¹⁸. Comecei ali a enxergar tanto os vínculos quanto os abismos entre as análises e a experiência do pesquisador¹⁹ no mundo da vida. Até então, minha trajetória pedagógica havia me convencido que o fascínio pelo conhecimento não passava pelo encantamento pelo conhecedor (ou seu “transmissor”), nem por uma vivência corporificada do aprender. A subjetividade e a corporeidade do conhecedor estiveram

18 Fumar em sala de aula não era ilegal à época.

19 Optaria pelo uso do genérico no feminino com vistas a atentar para a inclusão de todos os gêneros no lugar do sujeito universal se os sujeitos com os quais pesquiso não fossem predominantemente masculinos. Para evitar criar a impressão de que esteja colocando em operação uma dicotomia em que o sujeito universal é feminino e o sujeito localizado masculino, adoto, com certo pesar, o genérico masculino.

ausentes da sala de aula, não faziam parte da construção do saber. A iniciação em antropologia, e especialmente em etnografia, iria me provar o contrário.

Precisei deduzir das leituras uma noção de método e aprender técnicas de pesquisa já no exercício delas²⁰, mas consigo reconhecer o quanto aquelas tardes de estórias narradas nos claustros enfumaçados da universidade geraram a semente de uma perspectiva que guardei comigo durante toda minha trajetória na antropologia. Para além da adequada sistematização de dados e da busca pela compreensão contextualizada de padrões de pensamento e relação e ação social, o fazer antropológico é, idealmente, um processo de aprendizagem iniciático vivido *com*, e alguma medida, *como* o outro²¹. A pesquisa de campo, sua metodologia definidora, pode ser descrita como uma aventura de corte à identidade no desconhecido e à diferença no familiar. Entre outros fatores, seu sucesso depende da (teoria de) pessoa do antropólogo e de sua abertura àquela de seus interlocutores.

A subjetividade no processo de construção do conhecimento deixou de ser perspectiva controvertida e o discurso relativista da disciplina tornou-se (quase) senso comum. Contudo, as experiências corpóreas, psíquicas e cognitivas do pesquisador aparecem muito raramente como parte do processo de construção do conhecimento. Seja por timidez ou convenção, as experiências “com(o) outro” ainda migram a conta-gotas da sala de cafezinho para as editoras, em especial aquelas que de fato afetam ou transformam o sujeito/instrumento de pesquisa.

Não sei se a psicanálise ou a meditação poderiam esclarecer melhor o porquê, mas, quinze anos após minha primeira incursão no universo da antropologia, permaneço cativada pelas aventuras de “sábios loucos”, pessoas performáticas e viajadas que fizeram de suas experiências com a alteridade um método privilegiado na construção do saber. Assim, continuo congregando com figuras respeitadas, embora heterodoxas, em seus claustros enfumaçados, tentando compreender a língua que só elas falam, adaptar mente-corpo às suas disciplinas e acostumar o olhar à amplitude de seus horizontes. Entre elas, existem alguns mestres, virtuosos que, por mais que pareçam estar reproduzindo a tradição de seus professores, mantêm o pensamento sempre em fluxo.

Wa/onderlust

“Todo discurso é ‘localizado’ e o coração tem suas razões” (Hall, 1990: 225).

Estou de tal modo implicada no projeto antropológico que vivi suas crises e desafios de maneira pessoal. A virada reflexiva e a crise dos paradigmas eram o assunto do dia na ocasião

20 Conversando com outros antropólogos de minha geração ou anteriores a ela, descobri que um ensino ‘aberto’ de métodos e técnicas parece mais a regra que a exceção. Reconheço o benefício de incitar estudantes a aprender metodologia (e teoria) através da leitura orientada de diários, etnografias e biografias de antropólogos, embora acredite também ser necessário investir um esforço em sistematizá-las.

21 Para aludir a esse processo ideal, faço uso da expressão *com(o) outro* ao longo da tese.

de minha iniciação nas ciências sociais (1992). O encontro nacional dos estudantes de ciências sociais, acontecido na Universidade de Brasília assim que entrei no curso, tinha exatamente esse tema. Foi confuso ser iniciada numa comunidade imaginada intenta em destronar seus pais fundadores e em desenraizar seus valores centrais, entre eles o modernismo, a racionalismo e a objetividade. A tarefa que se apresentou para mim foi a de apreender os cânones da disciplina e, ao mesmo tempo, relativizá-los como sistemas de valor como outros quaisquer, sob o pano de fundo das alianças sociais, ideacionais e até psíquico-corpóreas de seus produtores. Demorei anos para conseguir encontrar minha posição neste fogo cruzado de discursos construtivistas e desconstrutivistas que me foram apresentados concomitantemente, alguns encantados e outros desencantados com as possibilidades hermenêuticas e pedagógicas de seus próprios sistemas de conhecimento.

A reflexividade foi, sem dúvida, o ganho criativo dessa crise. A oposição fácil que definia a antropologia como o estudo do outro, de grupos humanos essencializados sob o signo da falta, isto é, de tudo que o antropólogo classicamente não era, não-urbano, não-branco, não-ocidental e não-moderno, tornou-se foco de interesse teórico na antropologia. Ao virar o olhar etnográfico, quase inadvertidamente, sobre si mesmo, a antropologia percebeu em suas práticas conceituais e metodológicas reflexos das premissas onto-epistemológicas de seus pesquisadores. Foi admitido que o que separava o “eu” dos “outros” era uma política de produção da alteridade, fruto do pensamento modernista ocidental, o que resultou no que hoje se conhece como o colapso da dicotomia sujeito/objeto. As questões ‘quem são os outros?’ e ‘quem somos nós?’ foram finalmente identificadas como complementares e nascidas de uma visão essencializada de mundo em plena queda livre.

Fui criada pelas retóricas de emancipação fundamentalmente modernas e ocidentais, a da ciência, do humanismo e, em alguma medida, do socialismo. Ironicamente, aprendi a relativizar minhas crenças com o estudo da antropologia e da teoria crítica, elas próprias imbuídas nas epistemes dessas retóricas. Meu interesse por sistemas de conhecimento outros que aqueles vinculados à razão moderna cresceu no mesmo ritmo em que fui desvelando os contextos de produção de sentido de suas retóricas de emancipação. Assim, posso afirmar que minha trajetória profissional e pessoal foram definitivamente marcadas pela expansão de horizontes que a perspectiva reflexiva e crítica da antropologia - e a variedade da experiência humana que ela ajudou a desvendar - me proporcionaram.

A expressão inglesa *wanderlust*, conjugada ao neologismo *wonderlust*, no meu entender, resumem bem o que considero as atitudes fundamentais da antropologia que me arrebatou. *Wanderlust* é a sede pelo encantamento que nos desperta um universo desconhecido. O neologismo *wa/onderlust*, por sua vez, seria algo como o fascínio pelo questionamento, neste caso, pela reflexividade ou, se me permitem o termo, o “tesão” pela investigação. As duas atitudes juntas podem ser resumidas como o desejo pela questionamento reflexivo nascido

da exposição proposital à experiência da alteridade. Fundamentada nessa utopia, a pesquisa de campo pode ser uma oportunidade pedagógica cujo horizonte é o “sair de casa”, por vezes apenas metafórico, mas frequentemente também literal. Em todo caso, é uma possibilidade real de deixar-se verdadeiramente interpelar pela experiência com(o) outro.

Ainda nos primeiros anos de graduação soube por um comentário do professor José Jorge, meu atual orientador, que havia ascetas indianos capazes de alimentar-se apenas de uma maçã por mês, iogues virtuosos que desciam de seus refúgios, nos recantos mais remotos do Himalaia, para celebrar um festival de importância única. Esta foi minha primeira notícia sobre os naga sadhus, sujeitos desta tese. Não duvidei que existissem, nem mesmo coloquei em questão se era ou não verdade que pudessem subsistir quase sem comer, mas, aos meus olhos, eram pessoas tão intangíveis quanto estrelas de cinema. Por mais que eu me pensasse como alguém munida dessa sede, à época não conseguia vislumbrar o privilégio de um dia conhecer pessoalmente um destes iogues, quiçá pretender pesquisar com tais celebridades das ciências sociais²², entre as alteridades mais marcadas por seu exotismo do repertório humano.

Hoje me pergunto por que eu não me via como uma candidata a pesquisar com iogues hindus se o que me encantava nos mestres do panteão antropológico (e também nos ascetas hindus) era justamente seu desejo por horizontes expandidos, seu *wa/onderlust*. Em retrospecto, a resposta parece óbvia: minhas fronteiras eram muito mais circunscritas que aquelas dos mestres do panteão antropológico, antropólogos de países e/ou universidades centrais, cujo acesso a ‘alteridades’ para além de suas fronteiras nacionais era facilitada pela expansão global de seus “mundos” sobre os mundos dos “outros”. Mesmo no início de suas carreiras e há quase um século atrás, não lhes devia parecer impossível articular os aliados necessários a empreender em excursões a ilhas remotas, do outro lado do planeta. Ainda como estudante, eles tinham acesso a departamentos, professores, projetos, expedições, bibliografia e fontes de financiamento que vinculavam seus universos a “mundos remotos”. Nem mesmo lhes era necessário um desejo especial ou esforço individual em articular tais aliados, havia demanda; a empresa colonial de seus países não raro precisava de pesquisadores em seus postos avançados.

Como antropóloga brasileira, por mais que tivesse tido uma vida mais exposta à diversidade humana que a maioria de meus compatriotas, já que havia morado na Inglaterra durante a infância, estudado em escola multicultural e viajado um pouco no exterior, ainda assim tinha em mim um provincianismo enraizado que me impedia de conceber uma pesquisa com sujeitos tão distantes do meu mundo. Talvez porque, assim como não há tradução para ‘saudades’ em inglês, *wanderlust* não existia na minha língua. Eu precisava sair de casa.

22 Os ascetas hindus foram classicamente tematizados por Max Weber, Mircea Eliade e Louis Dumont, tendo fornecido ‘suporte etnográfico’ a teorias clássicas da religião.

Sair de casa

Atualmente, o sair de casa antropológico não é uma noção literal. É possível fazer etnografia até com nossa própria família ou em nosso ambiente profissional desde que se abra mão da zona de conforto experiencial e hermenêutica em que vivemos, como bem demonstrou a experiência de Fernando Braga da Costa, pesquisador que empregou-se como gari no campus da universidade a qual estava vinculado e descobriu um dimensão da socialidade - ou da falta dela - que nem imaginava existir (Costa, 2004). Por outro lado, pode-se flunar durante anos por entre os povos mais remotos e não sair jamais da zona de conforto que são nossas certezas, nossas localizações onto-epistemológicas.

Enquanto a virada reflexiva colapsava velhas dicotomias no plano teórico, em termo práticos, quando eu cursava graduação, a pesquisa antropológica brasileira era um empreendimento de poucos recursos, feita dentro do território nacional e frequentemente comprometida com as alteridades do projeto de nação. Se, por um lado, essa tendência era plenamente justificável pelo comprometimento político com tais grupos, por outro evidenciava certa circunscrição da antropologia brasileira às fronteiras discursivas de um projeto modernista. Assim, mesmo que inspirada pelas aventuras dos pais fundadores da antropologia, que viajavam para o “outro lado do mundo” para empreender em pesquisa com seus “outros distantes”, moldada também pelo ideário da antropologia brasileira e por sugestão de meu orientador, decidi pesquisar com o grupo indígena Avá-canoeiro.

Entre as “alteridades culturalmente marcadas” que me interessavam pesquisar, os avá-canoeiros estavam geograficamente mais próximos de mim, mas, em muitos sentidos eram distantes do padrão de grupo humano ideal para pesquisa antropológica: uma “aldeia” comportando um grupo unido e “portador” de uma cultura relativamente “intocada” pela “civilização moderna”. Eles eram considerados “índios isolados” à época (1996), mas a “civilização moderna” já havia lhes roubado quase tudo. Esse grupo Tupi-Guarani, cujos antepassados dominaram por séculos a região que hoje corresponde ao norte de Goiás e Tocantins, por escolher o caminho da resistência à colonização de seus territórios e de sua gente, haviam sido dizimados e por isso contavam apenas com dezesseis pessoas, divididas em dois grupos. Numa situação histórica de recente “contato” do último grupo autônomo com agências de desenvolvimento e do Estado, após séculos de resistência bélica e por evitação, a última família sobrevivente do genocídio da última aldeia, que vivia escondida em uma caverna nas montanhas da região, entregou-se, doente, a um trabalhador de uma hidrelétrica que havia iniciado as obras em seu território, malgrado a falta de estudos de impacto ambiental ou de aval do Congresso Nacional. Viviam, à época (1996/7), o estabelecimento das primeiras relações oficiais de “contato” e já estavam envolvidos em uma rede complexa de relações com agentes e políticas do Estado e das empreiteiras contratadas. Concordei com meu orientador à época, o professor Stephen Baines, que o foco da pesquisa com os avás seria produzir uma

abordagem analítica dos discursos que davam suporte àquela situação histórica: as retóricas salvacionistas e desenvolvimentistas.

Continuo acreditando na relevância de pesquisas que problematizem as situações históricas específicas em que se relacionam agentes de sociedades nacionais (ou transnacionais) e povos indígenas, mas decidi não continuar a pesquisa com os avá-canoeiros no mestrado. Um dos principais motivos era a dificuldade de conseguir um acesso satisfatório ao mundo interior dos avás, meu interesse primordial na pesquisa antropológica. Por um lado, havia uma barreira cosmológico-semântica considerável, por outro, um grupo muito pequeno de pessoas seriamente traumatizadas com o “mundo dos brancos”, nenhuma das quais parecia particularmente propensa à interlocução continuada e profunda que eu gostaria de experimentar com outros mundos discursivos não-modernos e não-ocidentais.

Segunda experiência prática

Após a pesquisa com os avá-canoeiros, continuei em busca de viver experiências em mundos imaginários “outros” que pudessem ampliar meus horizontes. Cada vez mais tomada pelo *wa/onderlust* antropológico, queria experimentar relações de aprendizado que transformassem minha compreensão da amplitude da experiência humana. Assim, escolhi pesquisar uma epistemologia não-ocidental “encantada” com trânsito em um meio acadêmico. Estava interessada em aproximar-me de um sistema de conhecimento cujo método e discurso mostrassem significativo investimento em hermenêutica e análise racional, mas que fornecesse um contradiscurso à epistemologia ocidental racionalista e descorporificada.

O sufismo da Ordem Chishti, linhagem esotérica do Islã originária da Índia, cujo posicionamento racionalista, universalista, relativamente acolhedor da diferença e valorizador da investigação, da reflexividade e da empiricismo - mas também encantado por uma perspectiva deísta complexa - me pareceu profícuo nessa tentativa de construir uma ponte com uma perspectiva epistemológica da antropologia. Assim, no mestrado, meus interlocutores foram escolhidos tendo em vista, por um lado, uma proximidade de parte de sua retórica com aquela da antropologia e, por outro, uma diferença radical, já que trata-se de uma cosmopercepção religiosa e admitidamente essencialista. Na expressão de meu principal interlocutor nesta pesquisa, “sou um fundamentalista no verdadeiro sentido do termo” (Tosta, 2000). O diferencial do grupo era particularmente atraente para alguém, como eu, dotada de razão e sede pela experiência empírica de uma retórica emancipatória vivida, mas não de fé: o mestre da linhagem, indiano estabelecido no Canadá, tinha sido professor universitário que, além de um grupo de práticas devocionais e corporais, havia fundado um círculo semanal de debates sobre sufismo na Universidade de Toronto. Enfim, a universidade não era apenas palco de descobertas teóricas e bibliográficas, dentre as quais destaco os periódicos de antropologia e sociologia islâmica, era meu principal campo de pesquisa.

A racionalidade de meus interlocutores sufis me pareceu sólida, sua prática sincera, mas não fui pessoalmente afetada pela minha incursão em sua pedagogia. Minha experiência acadêmica no Canadá, por outro lado, me interpelou profundamente. Havia estabelecido um vínculo, como pesquisadora visitante, com o Departamento de Antropologia da Universidade de Toronto pela duração da pesquisa de campo, de seis meses, no segundo semestre de 1999. Um dos privilégios que me foram concedidos foi o de estabelecer uma co-orientação com um antropólogo canadense especializado, entre outros temas, em sufismo. Qual não foi minha surpresa quando iniciamos nossos encontros! Embora tivesse compartilhado comigo valiosas referências bibliográficas, nossas conversas não avançavam porque ele parecia interessado quase exclusivamente em conversar sobre temas brasileiros. Por isso, sempre acabava me encontrando na incumbência de contornar suas perguntas sobre candomblé ou capoeira – universos sobre os quais eu tinha pouco a dizer – e orientar a conversa para o tema de minha pesquisa, um grupo sufi da Universidade de Toronto, no Canadá.

Embora minha etnografia estivesse sendo feita em seu campus universitário e o mestre fundador do grupo tenha sido colega seu, meu orientador canadense não se mostrara disposto a agir como um “interlocutor interno” privilegiado pela *sua* condição “nativa”, como eu havia ingenuamente projetado, o que é compreensível. No entanto, percebi também que, da forma em que nossa relação vinha se delineando, não me seria dada a prerrogativa de ocupar o lugar do “eu” na pesquisa antropológica. Não demorou para desconfiar que ele percebia em mim muito mais uma informante brasileira que uma antropóloga em campo em busca de interlocução com um orientador especializado no meu tema. Em seu imaginário, eu não parecia ocupar nem mesmo o lugar de uma informante privilegiada, já que o tema brasileiro que havia pesquisado nunca chegara a entrar na pauta de suas “entrevistas” comigo. Meu privilégio, portanto, parecia ser de segunda ordem: não tinha nenhum acesso particular a “dados”, aspecto valorizado em antropólogos “nativos” cujas pesquisas em suas “terras nativas” interessam a seus orientadores de países centrais, mas era uma brasileira treinada na gramática da disciplina.

Considereei aquele lugar um interstício identitário particularmente desfavorável: a insistência na minha condição “étnica”, meu nativismo essencial, parecia alijar meu discurso do universalismo e cosmopolitanismo presumidos na linguagem e teoria antropológicas. Entretanto, aquela experiência me levou a compreender na prática outro motivo pelo qual nossas pesquisas de campo eram tradicionalmente circunscritas por nossas fronteiras nacionais, além da questão das redes de alianças ideológicas e financeiras. Pesquisávamos principalmente com “alteridades internas” porque, como elas, somos sujeitos definidos pela nossa localização, mas também, ironicamente, porque entre índios, camponeses e quilombolas no Brasil, podíamos ocupar sem muita ambivalência o lugar do sujeito universal do empreendimento antropológico.

Deslocalização

A antropologia ainda é, em grande medida, definida pela sua metodologia e objeto, a pesquisa de campo em pequena e micro escalas com grupos humanos diferentes do “sujeito universal” hegemônico, ocidental, masculino e branco. Mesmo após a tomada de consciência das relações colonialistas intrínsecas ao empreendimento antropológico clássico, ainda hoje a maioria das pesquisas antropológicas é marcada por uma diferença clara de poder na relação entre “objeto” e “sujeito” de pesquisa que raramente é ascendente, como sugere Powdermaker (*apud* Carrithers, 2005). Por isso, o tipo mais raro de pesquisa antropológica ainda é aquele em que o lugar de “objeto” é constituído por um grupo privilegiado no Sistema Mundo e o lugar do sujeito ocupado por um indivíduo de um grupo subalterno nele.

Como antropóloga nos subúrbios do pensamento ocidental, a “descoberta” que não fazemos parte do grupo egóico na equação nós/eles, embora nos posicionemos assim em discurso, gerou um estranhamento forte, mas também a possibilidade de subverter uma lógica essencializada na construção da pesquisa antropológica. Brasileiros “modernos”, como os setores “não-étnicos” e urbanos no Brasil se consideram, identificam-se como ocidentais. Imaginam o Brasil inequivocamente como um Estado-nação ocidental, embora um projeto inacabado de um, por razões que lhes parecem objetivas. Afinal, o País está geograficamente situado a oeste do mapa *mundi* ocidental - mas também porque nossa trajetória imaginária como nação e civilização tem vínculos ideacionais declarados quase exclusivamente com o pensamento norte-atlântico. Ao contrário dos indianos, por exemplo, que, além de um projeto de Estado-nação em moldes modernos, podem contar com contrarreferências internas de peso na sua construção identitária (Nandy *apud* Jahanbegloo, 2008:78), nós temos poucas referências de projetos civilizatórios locais independentes da colonização européia, por mais que tais civilizações existam e sejam filosoficamente ricas, como nos provou, entre outros, Viveiros de Castro (2002a e 2002b).

Por maior que tenha sido o investimento de antropólogos brasileiros em desmistificar o discurso identitário hegemônico (entre outros, os mitos da democracia racial e da tolerância religiosa), ainda são raros aqueles que consideram desmistificar sua própria identidade com o ocidente e como ocidental. Como boa parte dos antropólogos ao redor do mundo, a maioria dos antropólogos brasileiros identifica-se com a voz do sujeito universal quando produz teoria, lado a lado de seus contrapartes na antropologia hegemônica, muito embora, na prática, estejam necessariamente posicionados sob o signo da diferença. Tendo encontrado alguma ressonância com a voz universalista na linguagem da antropologia em nossas relações com as alteridades internas, talvez não parecesse necessário subverter tal discurso. A virada reflexiva e a expansão da antropologia brasileira a outros campos acadêmicos e etnográficos, entretanto, tornou a convenção insustentável, ou assim minha experiência delas me fez crer. Tudo me indicava que o momento era propício para revisitar mais profundamente a colonialidade do saber na antropologia.

1.2 MOKSHA (emancipação) antropologias e retóricas de emancipação

Contra-iniciação

Pela primeira vez na história documentada não há alternativa ao sistema dominante no nível da dualidade. Assim, a verdadeira batalha não é mais entre dois conjuntos opostos de sistemas opressivos ou sistemas de mestre-escravo, mas entre a semi-realidade, em sua forma monológica mundialmente hegemônica e sua base ou fundamento não-dual. Isto, em si mesmo, é razão para um (relativo) otimismo, que, especialmente tendo em vista nossa interconectividade global, a dimensão não-dual que sustenta integralmente o sistema contenha a semente de uma ordem social qualitativamente diferente e, potencialmente, de um tipo universal (Bhaskar, 2002: 83).

Após a virada reflexiva, cientistas sociais passaram a reconhecer sua responsabilidade em expor a assimetria paradigmática em seus fundamentos e práticas. Entretanto, tornada convenção, a perspectiva desencantada e sua ética da suspeita, ou a recusa a conferir à experiência “encantada” o mesmo status de realidade da experiência desencantada, continuam sendo fortes aliadas na fixação de alegações nas ciências, inclusive nas ciências sociais e malgrado a crítica ferrenha às metanarrativas. Tal hegemonia da cosmopercepção alterogênica moderna nunca foi profundamente revista na “pós-modernidade” ou modernidade avançada, expressão que prefiro, já que, como contrarretórica da razão moderna, tem como referência o mesmo mundo discursivo. Portanto, as incertezas pós-modernistas não lograram contrabalançar uma ordem epistemológica fundamentada no dualismo originário secular/racional e sagrado/irracional. Em especial no que concerne a abertura para cosmopercepções ‘não-modernas’, a teorização pós-moderna não promoveu uma ruptura com a retórica modernista, apenas certa ‘reflexização’ da mesma.

Como exemplo de uma guinada reflexivista do tipo, proponho uma leitura do capítulo de Clifford Geertz “Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno” em “O Conhecimento Local” (1983). Pela força de sua hermenêutica e provavelmente também pela sua prosa bem humorada e rica em analogias e comparações, Geertz é lembrado como um mestre da guinada interpretativa na disciplina. Em *Local Knowledge*, o autor assume que a antropologia é uma forma de estar no mundo e não apenas uma retórica desinteressada sobre a lógica de “outros” e, portanto, deveria ser alvo ela própria de uma análise retórica em busca de “nossa” mentalidade.

Geertz inclui, indubitavelmente, a antropologia na categoria “Pensamento Moderno”, que, visto o título do texto, é também o pensamento contemporâneo. Caberia questionar, entretanto, de que antropologia ele está falando? Embora seu chamado para “nos ver entre os outros”, como um exemplo local de uma forma humana localmente construída, apenas “um caso entre os outros”, soe como um convite para a humildade epistemológica e um movimento reflexivo profundo, de fato mostra o humanismo de seu “Pensamento Moderno”

(e, por conseguinte, também de sua antropologia) como um olhar centrado com fronteiras claras, porém subsumidas, escamoteando as características encapsuladoras e excludentes (ou vazantes) de suas redes. Por mais que ele conceba a multiplicidade como uma das características centrais do “Pensamento moderno”, a separação ideacional e no tempo entre “nós” e “outros”, dicotomia primordial das metanarrativas antropológicas, aparece essencializada em alguma instância.

Considerar o “Pensamento Moderno” (a antropologia inclusive) como uma lógica apenas local ignora suas “capacidades de congelar realidades”, de criar caixas-pretas, os “nós” nas redes que permitem com que estendam sua influência para muito além do local. É necessário abordar os mecanismos em uso nos embates (e também a falta destes) entre discursos que devem ser pensados a partir de suas teias de significação e também a partir de seus contextos de relações de força – que promovem o encapsulamento da realidade.

Ao lançar um olhar sobre o ciclo da vida dos acadêmicos, Geertz trabalha exclusivamente com evidências anedóticas de seus colegas de centros hegemônicos. Não raro seu contexto de investigação é ainda mais restrito: apenas a academia estadunidense. Alguma densidade para sua descrição, com respaldo em produção sistemática de dados ou em experiência própria, poderia ajudar a reconhecer os aliados de Geertz, ao menos os simbólicos. Para ler Geertz é necessário conhecer as perspectivas de seus mestres (Ricoeur, Gadamer, Heidegger e Wittgenstein, entre outros), os autores “caixas-pretas” de seu interpretativismo. É preciso ser um iniciado em seu mundo, ter certo contato com suas referências culturais, para entender sua ironia “local”. As qualidades encapsulada e encapsuladora de seu texto são percebidas também na falta de citações e bibliografia (prova de autoridade), no uso de expressões em latim ou francês, nas referências ao senso comum de seu meio e até no seu estilo de humor de difícil tradução intercultural. Tais aliados criam o isolamento do leitor, em especial do leitor dos subúrbios da construção do “Pensamento Moderno” (capitalizado, como utilizava Geertz). Ao final do ensaio, fica claro que a intenção do autor era apenas propor um movimento reflexivo e não fazer ele mesmo uma etnografia do pensamento moderno, embora o título sugira o contrário.

Utilizando a gramática de Bruno Latour (2000), poder-se-ia dizer que a ciência – as ciências sociais inclusive - continua sendo uma rede de associações de actantes humanos e não-humanos que se materializa a partir de seus “aliados”: conceitos, métodos e tecnologias que se tornam caixas-pretas, encapsulando realidades, ou, como prefere Latour, congelando as mudanças. O pensamento moderno, tendo a (tecno)ciência como principal avatar, estende-se hoje por um mundo relativamente integrado, mas não por teias dadas e sim pela criação de alianças de comodificação. O “Pensamento Moderno” (sic.), portanto, nunca foi tão internamente questionado e relativizado, mas também nunca teve um alcance tão amplo, mantendo sua característica de máximo produtor de alegações que se fixam.

Com o intuito de contextualizar a resistência de preceitos modernos após a queda das metanarrativas, vale trazer à análise seu pano de fundo sociológico. A contemporaneidade ‘pós-moderna’ ou ‘moderna avançada’ pode ser pensada, por um lado, como revolucionária pela hegemonia da incerteza e, por outro, como uma expansão do mesmo projeto civilizatório de mercadificação, controle e hiperexploração, resultado de um maior alcance de redes mundiais de encapsulamento do imaginário. Acredito poder legitimamente afirmar, ao lado de Frédéric Vandenberghe (comunicação pessoal, 22/09/2004), que o projeto de colonização da vida e do imaginário não mudou com a desorganização do capitalismo ou com a perda de certezas positivistas da ciência.

Libertada da caixa-preta ética que limitava as fronteiras no capitalismo modernista, mas não de parte significativa de seu imaginário, a ciência (ou o “Pensamento Moderno”) continua sustentando uma ecologia do tempo que expande as fronteiras do futuro com suas promessas de progresso na conquista da natureza, do sofrimento e até da morte. Isto significa dizer que nem todos os domínios da vida na modernidade avançada são desencantados. O mercado, por exemplo, é uma entidade altamente encantada do capitalismo avançado. Onipresente como um Deus abraâmico, precisa ser apaziguado quando está nervoso e aquecido com o combustível dos desejos humanos quando está morno. A ciência também continua sendo uma entidade encantada. A biociência tecnologizada, em particular, é um domínio dos mais hegemônicos nos discursos sobre a esperança, imbuída como está na noção de ciência como a solucionadora última de problemas em quase todas as instâncias da vida.

No vazio que as utopias humanistas modernas deixaram, as biociências tecnologizadas - a engenharia genética, a tecnologia reprodutiva, a cibernética e até a nanotecnologia (assim como retóricas “alternativas”, mas fundamentadas no mesmo campo de sentidos, como a criogenia) - têm em mãos a esperança da “boa vida”, um ‘corpo/self’ potencializado, supraorgânico. Entretanto, são também fontes de desilusão, já que são capazes de cumprir algumas dessas promessas, a preços que muito poucos podem pagar, enquanto prometem resultados para todos, sempre. Ademais, embora tenham alcançado alguns avanços em métodos de controlar doenças, minimizar a dor e retardar a morte, tal progresso não compete com o poder de aniquilação promovida pelas tecnociências, que alimentam a indústria da guerra e a ganância das grandes corporações em sua empreitada colonizadora do mundo da vida.

De acordo com Santos (2000), o contexto atual da sociedade de risco é o da maximização da indeterminação, de riscos individuais e coletivos que minam a ideia de progresso e a linearidade e cumulatividade do tempo histórico, mas que continuam sustentando razões indolentes e o conseqüente desperdício de experiências. Em conseqüência da divisão social e historicamente contingente entre sagrado e profano na base do cientificismo realista instaurado como racionalidade monológica após o Iluminismo, retóricas (e práticas) emancipatórias não-modernas consideradas “encantadas”, sejam elas religiosas, místicas, xamânicas, astrológicas

ou alquímicas, foram expelidas da arena de produção de sentidos sobre o mundo da vida. Como constituem a maior parte das retóricas de emancipação do repertório humano (Nandy, 2007), trata-se de um dos principais desperdícios da experiência, resultado da “razão indolente” a qual Santos se refere.

O projeto moderno só permitia às retóricas de emancipação não-modernas falar do passado. A razão monológica do Ocidente, a ideologia racional-materialista, antropocêntrica e economicista, propagada por seus avatares, a (tecn)ciência, o “Mercado” e o Estado-nação, tinha o monopólio do discurso sobre o futuro. Ante a evidência da desorganização do projeto modernista (Lash e Urry, 1997) e da falha de sua retórica humanista, o Ocidente perde sua razão (o que alguns acreditam ser a perda da razão em si), abrindo espaço para a possibilidade de resgate de outros futuros.

Mas como resgatar futuros tão hermeticamente lacrados em um discurso do passado como aqueles de retóricas não-modernas de emancipação? Baseada na teoria de *yugadharma*, que versa sobre a ética relativa a cada era²³, a concepção de Gandhi de política adequada aos tempos atuais pode nos indicar um caminho. Segundo Nandy (2007), ao reinventar a trajetória ascética ideal à luz de sua leitura da era contemporânea, Gandhi ampliou a definição do campo político. Sua política da consciência (“*awareness*”) dizia respeito não à arena política convencional, mas a “aquele mundo liminar em que se cria, a partir da desobediência civil, um espaço para a autoconsciência crítica, enquanto se empreende em uma crítica social direcionada para fora.” (Nandy, 2007: 16). De acordo com Nandy, no âmbito acadêmico, uma ênfase na política da consciência demanda a capacidade de viajar no tempo, de negociar o tempo fora do domínio da história, isto é, de abrir-se ao passado com criatividade social e política e pensar construções da contemporaneidade que vinculem “*selves* existentes, perdidos, recessivos, resgatáveis a possíveis *selves* futuros” (Nandy, 2007: 17). Considerando, assim, que vários futuros possíveis podem ser encontrados nos *selves* que a modernidade alijou do repertório humano, encontramos-nos frente a novas possibilidades de um fazer antropológico que contemple um “nós” muito mais plural, aberto a outros projetos ideacionais contemporâneos e novos “futuros”.

Para concluir, quero lembrar que a cosmogonia do pensamento moderno tem em seu primeiro ato o que acredito ser um grande potencial de dissidência e genuína intenção de exploração das fronteiras do conhecível. Ao centralizar a racionalidade como valor no

23 Na teoria dos *yugas*, um ciclo de quatro eras consecutivas, de ritmos cada vez mais acelerados, descrevem uma trajetória de degradação chamada *mahayuga* ou *kalpa*, um dia e noite de *Brahmā*, mas que resulta no nascimento de uma nova mahayuga, isto é, na renovação do mundo fenomênico. Os quatro *yugas* são: 1) *satya yuga*, a era da verdade, uma era de harmonia, unicidade e “do caminho reto”, 2) *tretā yuga*, era em que a unicidade de *satya yuga* diminui em um quarto e inicia-se a prática de sacrifícios, 3) *dvāpara yuga*, com nova diminuição em um quarto da unicidade, era em que os Vedas dividem-se em quatro e poucos os estudam e 4) *kali yuga*, era da ignorância da unicidade, é a era da dissolução final em que, segundo sua interpretação popular, predomina a desesperança, as doenças e os conflitos (definição baseada em Bowker, 2005).

contexto da política do conhecimento no Iluminismo, abria-se possibilidades para discursos de emancipação dissidentes às perspectivas dogmáticas religiosas da época. Entretanto, pode-se argumentar que o Iluminismo projetou um discurso único de emancipação pela razão (Gadamer, 1997) e, mais do que isso, que o projeto de emancipação humanista proposto pelo iluminismo acabou encapsulado na teia de aliados do projeto moderno de colonização do mundo: a (tecno)ciência, a nação militarista, o Estado Penal e a indústria capitalista (Latour, 2000). Colocada a serviço de poucos e contra a Vida, uma razão colonizadora, cada vez mais desregulada, sequestrou a própria racionalidade que lhe deu origem.

Diante disso, é importante lembrar que, em seus fundamentos, a concepção de razão – assim como todas as outras concepções acessíveis através dela - estava em disputa. Assim, em sua situação histórica de origem, a razão era um conceito ampliador e não “guardador de fronteiras” (Das, 2003). Quero finalizar este item com a proposta de resgatar o potencial ampliador de fronteiras da noção aberta de razão dos primórdios do iluminismo e contribuir, assim, para descolonizar o imaginário sobre a emancipação. Com base nela, em vez de submetidas a um Tribunal da Razão (Latour, 2000), racionalidades outras poderão participar em uma arena discursiva mais ampla, de exploração mais livre nas fronteiras do conhecível. Pode-se, assim, recuperar teoricamente não apenas as racionalidades como discursos, mas também as práticas e aspectos de práticas vinculadas a elas que ficaram atenuadas ou esquecidas.

Relocalização

A Índia exerce um fascínio *sui generis* no imaginário ocidental sobre a alteridade e os limites da experiência humana. Por um lado, é chão místico, lugar para onde se vai para encontrar-se a si mesmo e aos mais variados sábios e deuses. Concorrentemente, é também pensada como inferno na terra, lócus das grandes mazelas humanas, onde às vacas se dá pão e o povo morre de fome, ou assim o era quando iniciei esta pesquisa. Antes de planejar minha viagem, no entanto, eu não havia me deixado capturar por nenhuma dessas projeções em particular. Queria ir à Índia para encontrar ascetas, mas não havia sido cativada pelas Índias imaginárias que chegavam a mim.

Não cultivava nem aversão nem amor platônico pela Índia, mas minha primeira experiência no país me capturou completamente. Segundo o psiquiatra Airault (2000), uma viagem de um francês à Índia é capaz de desencadear algo como uma obsessão pelo país, por vezes acompanhada de surtos psicóticos, estado tão proeminente entre ocidentais que o autor acreditou merecer ser singularizado como síndrome específica, a “loucura pela Índia”²⁴. Eu certamente não poderia ser classificada entre os casos mais graves - até porque o choque cultural que vivenciei na Índia deve ser menos pronunciado que aquele de boa parte dos ocidentais – mas, em algum nível, me converti também em “louca pela Índia”. Foi um amor

24 Casos assim eram tão frequentes desde os anos 60 que a Embaixada da França na Índia abriu uma vaga para psiquiatra exclusivamente para lidar com eles, cargo que Airault ocupou na década de 1990.

construído, mas hoje estou convencida de que todo antropólogo, ou quem quer que queira viver uma experiência cultural rica e complexa, dada a chance de transpor seu choque cultural, só pode enlouquecer-se também pelos seus mistérios.

Se eu não me sentia particularmente fascinada pela Índia, então o que me animou a viajar para tão longe? Precisava mesmo cruzar tantos oceanos se sabia que “a alteridade” podia ser encontrada, literalmente, dentro de casa? Naquele momento, acreditei que sim. Decidida a libertar-me das alianças epistemológicas e metodológicas subsumidas na divisão da geopolítica da produção antropológica, quis pautar a escolha de meus interlocutores para o doutorado tendo como critérios principais um motivo puramente antropológico, o *wa/onderlust* que eles despertavam em mim, e outro político, o combate àquilo que via como um dos principais desperdícios da experiência humana. Encontrei ambos os desafios nos ascetas heterodoxos hindus.

A escolha de estudar ascetas hindus foi tomada porque vislumbrava neles pontos de convergência com meus interesses teóricos, filosóficos e experienciais – mas não necessariamente religiosos, como alguns colegas tendem a presumir. Eu não estava em busca de um guru e sim de um mestre em outra antropologia. Era uma busca nascida da sede de aprender com virtuosos em um sistema de conhecimento que eu acreditava poder me interpelar profundamente. Sempre tive o desejo de explorar os alcances da experiência humana e os ascetas heterodoxos que conhecemos foram os humanos que mais forçaram as fronteiras do meu imaginário. Acreditava que uma experiência “em diálogo” com iogues dissidentes certamente ajudaria a expandir os horizontes de minha compreensão do humano, construídos fundamentalmente no meu treinamento em cosmopercepções “modernas”, a antropologia em particular.

Aprender uma nova língua com outra escrita e familiarizar-me com as múltiplas histórias, psicologias, sociologias, filosofias e universos simbólicos da Índia, civilização com largo investimento em teorizar a condição humana e a alteridade, longe de sinalizar uma busca por uma identidade espelhada no “outro” fetichizado, significava efetivamente sair de uma casa que já não considerava lar. Via na pesquisa com virtuosos entre iogues dissidentes contemporâneos uma oportunidade de experimentar uma outra pedagogia (in)disciplinar profundamente relativista e experiencial, com largo investimento hermenêutico, que instrumentaliza o contato com a alteridade como filosofia e metodologia de aprendizagem, mas cujas técnicas e discursos não compartimentalizam de maneira essencialista corpo e mente, indivíduo e sociedade, pessoa e cosmos, transcendente e imanente, sagrado e profano, humano e não-humano, este e outros mundos. Ou seja, era uma oportunidade de investigação em antropologias *alter* nativas (Velho, 2007).

Em suma, acreditava que um mergulho na lógica complexa indiana como vivida e conceitualmente articulada por ícones civilizatórios da grandeza de virtuosos entre os

ascetas heterodoxos, reconhecidos como pessoas empoderadas porque capazes de dissolver a percepção alterogênica de mundo, poderia sugerir contradiscursos às retóricas sobre identidade, alteridade e cognição assumidas ou subsumidas pela antropologia e pela ciência.

Entretanto, é preciso admitir que demorei anos após minha primeira incursão a campo, em 2001, para assumir a pesquisa com iogues dissidentes e sua pedagogia da (in)disciplina como tema de minha tese. Mesmo tendo considerado minha experiência com eles bastante profícua, procurei outras opções mais “racionais”. Considerei assumir como pesquisa de doutorado uma interlocução iniciada em 2004 com mulheres de Vão de Almas, comunidade kalunga relativamente próxima de onde moro. Havia vivido trocas muito significativas e duradouras, em especial com Natalina dos Santos Rosa e Altimira dos Santos Rodrigues, mãe e filha, que se tornariam grandes amigas. Os estudos com descendentes de quilombolas parecia cada vez ganhar mais proeminência no Brasil, o que sinalizava boas perspectivas de carreira para especialistas no tema. Não obstante, a pesquisa com os ascetas hindus, que nunca deixou de ser desenvolvida e divulgada ao longo dos anos, parecia se impor. O assunto continuava rendendo muito o que dizer, e por mais que não fosse facilmente “capitalizável”, não havia quem não quisesse ouvir um pouco sobre ele. As ideias nascidas da vivência com eles e das trocas sobre eles no meio acadêmico e artístico pareciam mais do que nunca em aberto. Questionava-me, entretanto, com certa razão: “mas que demanda poderia haver no Brasil para uma especialista em *sadhus*?” Mas não houve jeito, enquanto não conseguisse minimamente digerir o afeto da minha experiência com eles, estava fadada a ignorar “a voz da razão”.

É claro que a escolha pouco convencional teria seu preço. As reflexões de Yasmeen Arif (2006), uma indiana com pesquisa de campo em Beirute, espelham algumas das minhas experiências como antropóloga brasileira com pesquisa sobre ascetas heterodoxos na Índia. Os sentimentos de estranheza (*awkwardness*) e o isolamento de práticas hegemônicas, assim como a falta de uma comunidade de interlocução, tanto em nossos países como no Ocidente, demonstravam que antropólogos “nativos” fazendo pesquisa em “terras nativas” outras que não suas próprias e intercâmbio em países outros que os centrais ainda era escolha vista como anômala. Antes de apresentar-me a um programa de pós-graduação com o tema, havia sondado o campo de debates relacionados a meus interlocutores e identificado a falta de um campo correlato na América Latina. Cheguei a encontrar dois dos maiores especialistas do mundo em ascetas hindus, no Canadá e nos Países Baixos, mas, tendo optado por continuar minha trajetória acadêmica no Brasil, sabia que precisaria contornar os obstáculos que a ausência de um campo de referências filosóficas, históricas, sociológicas e simbólicas previamente construídas representaria à pesquisa, assim como a falta de uma comunidade de interlocução. Para evitar um debate escalonado (Brasil - Ocidente - Índia - Ocidente - Brasil), em vez de um intercâmbio acadêmico em uma universidade de um país do norte-atlântico, trajetória normativa até então seguida à risca na história do “doutorado-sanduíche” do CNPq em antropologia, acreditei que melhor seria encontrar uma boa co-orientação na Índia.

Finalmente

A atual geração de antropólogos e outros teóricos da cultura de localizações não-hegemônicas ou “híbridas”, libertando-se da identificação exclusiva com os debates e retóricas ocidentais, têm concorrido para complexificar o cenário de possibilidades de sujeitos da (e sujeitos a) pesquisa antropológica para além das equações ‘nós x outros’, ‘objetividade x subjetividade’ e ‘razão x crença’ na base da crise de autoridade e sentido na antropologia. Não obstante, um processo de rearranjo na geopolítica da prática antropológica continua em curso. Acredito que, se nosso lugar de interstício interroga diretamente os padrões de produção da diferença, ele é um lugar privilegiado para a prática antropológica. Deste entre-lugar (Bhabha, 1998), podemos debater mais livremente em outros campos de produção de sentido, experimentar mais abertamente outras metodologias de construção, desencapsulamento e reconstrução do *self* com(o) outro e ajudar a trazer retóricas alternativas às ocidentais sobre identidade, pessoa, corpo e conhecimento para o debate conceitual e metodológico.

1.3 KARMA (ação) Metodologia e Perspectivas

“Os Psicanalistas dizem que não há nada mais traumático para uma criança jovem que o contato com o racional. Eu pessoalmente diria que, para um homem armado apenas com a razão, não há nada mais neurótico que o contato com o irracional” (Fanon, 2008[52]: 98).

Talvez em parte como efeito colateral positivo da cisão alterogênica ‘nós x eles’ sobre a qual a antropologia foi construída, nossa tradição sempre foi marcada por um crédito forte na experiência “com(o) outro” como elemento que materializa alegações sobre a variedade e universalidade da experiência humana. Nossa prática demanda, ousado dizer, fé na experiência da diferença como capaz de construir a ponte hermenêutica necessária à tarefa de “tradução cultural”, ou seja, exige do pesquisador habilidade em tornar-se seu próprio instrumento de pesquisa, processo que envolve alguma reconfiguração de sua subjetividade. Portanto, mesmo que a antropologia tenha classicamente sido pensada como um saber teoricamente objetivador da diferença, sua orientação metodológica, a busca pelo familiar no desconhecido e pela alteridade no familiar, mesmo que não tenha sido pensada assim de início, é fundamentalmente subjetivadora e potencialmente perspectivista.

Entretanto, até a década de 1990, com algumas sofridas exceções, o pesquisador aparecia na narrativa etnográfica em pinceladas tímidas, um personagem devidamente polido com o verniz da racionalidade analítica impessoal, em anedotas que falavam quase exclusivamente ‘do mundo do outro’. Em seu texto, o antropólogo se representava na voz de um equilibrado e distante sujeito universal, sem alianças identitárias ou ideológicas assumidas, quase sempre uma consciência observadora descorporificada. O mundo do outro era seu oposto.

A publicação de “Um Diário no Sentido Estrito do Termo” de Malinowski em 1967²⁵ pode ser pensada como a primeira gota que estilhaçou esse espelho de Narciso, algo como a diferença que força um padrão cibernético a se reorganizar, na gramática de Bateson (1972). A revelação do diário permitiu à comunidade antropológica submeter ao escrutínio etnográfico os imponderáveis da vida cotidiana daquele fundador mítico em sua cruzada heróica por uma cultura desconhecida.

Um leitor mais crítico do diário poderia facilmente julgar Malinowski um pesquisador mal-ajustado em campo, cuja proximidade com seus interlocutores não era tão forte quanto seu discurso na etnografia levava a crer. Não é difícil perceber o porquê. Em seus relatos, o etnógrafo parece muito distante do sujeito-mente universal que fala em seus textos acadêmicos. A diferença entre Malinowski e os trobriandeses não aparece apenas como uma marca cultural, ela é quase uma cisão ontológica, fato que produziu suspeita quanto à habilidade do etnógrafo em tornar-se um bom instrumento de pesquisa do “ponto-de-vista nativo”. Malgrado ter fincado sua barraca entre os trobriandeses, em campo o etnógrafo parecia sentir-se em casa apenas entre os expatriados ocidentais. Malinowski não parecia movido pelas delícias de suas novas vivências e relações em campo. Ao contrário, estar em Trobriand parecia mesmo uma austeridade que ele chegou a comparar com uma prisão miserável (“*wretched prison*”) (Rapport, 1990).

O diário foi parcialmente censurado, mas, mesmo assim, descobrimos nele as evidências do corpo e da psique de Malinowski, que, por sua vez, também revelam suas alianças sociais e ideológicas. Não seria incorreto afirmar que sua vida psíquica e corpórea são elementos centrais do investimento reflexivo de Malinowski em campo. Ele parece somatizar seu “*anthropological blues*” (Da Matta, 1979) a tal ponto que, em certos momentos, parece estar tomado por tal estado de angústia que, se fosse nosso contemporâneo, provavelmente teria sido diagnosticado com síndrome de pânico. Para além das especulações diagnósticas mais sérias, o diário retrata seu escritor como alguém seriamente obsessivo com questões de saúde. Não vem ao caso discutir detalhes de sua sexualidade, mas não deixa de ser relevante mencionar que seu imaginário erótico também distanciava-se consideravelmente do padrão ideal de sujeito ‘cultivado’ da sociedade inglesa a qual almejava impressionar.

Não se pode dizer que Malinowski não fosse mesmo aventureiro, mas a aventura da qual gostava era apenas intelectual e seus interlocutores não estavam em campo. O etnógrafo nutria alianças explícitas com o ideal britânico de civilização e tinha forte desejo de afirmar-se entre sua elite. Talvez não seja exagero afirmar que o objetivo de sua pesquisa com os trobriandeses era o de estabelecer-se em diálogo com a elite da antropologia britânica. Por outro lado, não se pode negar que o etnógrafo tivesse disciplina, capacidade de percepção e

25 A publicação do diário de Malinowski no Brasil em 1997 resultou em sua leitura à luz da “crise dos paradigmas” nas ciências sociais.

síntese extraordinárias, assim como um carisma excêntrico, que foram instrumentais no sucesso de seu objetivo de estabelecer-se como pai fundador da antropologia empiricista britânica. Pode-se sugerir, entretanto, que lhe faltassem métodos e técnicas de “desencapsulamento do *self*” que orientassem seu desenvolvimento como instrumento de pesquisa, a ambição enunciada de seu projeto de antropologia como ciência empírica.

Não interessa fazer mais uma análise pormenorizada das facetas de Malinowski que vieram a público com a publicação de seu diário, apenas indicar que esta gerou debates que continuam a repercutir na prática antropológica. A mácula do pai causou um mal-estar generalizado na antropologia, uma crise na voz “autoritativa” do etnógrafo e um suspeita cada vez mais profunda quanto a seus motivos. Mas também surtiu efeitos claramente positivos. Ao reconhecer-nos como sujeitos corpóreos e socialmente localizados, passa a ser considerado relevante problematizar-nos como instrumento de pesquisa e também como narradores de seus resultados. A admissão de que alguma menção ao contexto de produção de qualquer discurso e às motivações de seu porta-voz interessam diretamente à sua exegese transformou a etnografia. O fato de que a experiência vivida do etnógrafo passa a ser considerada parte do processo de construção de seu saber abriu caminho para novas propostas metodológicas de pesquisa e expressão na antropologia, inclusivas da subjetividade e o corpo do pesquisador. Assim, do terreno árido do relato antropológico clássico de um sujeito universal singularizado sobre um sujeito local coletivizado, nasceram novos modelos de pesquisa e expressão etnográficas, com propostas de formas dialógicas, imagéticas, polifônicas, sensoriais, coetâneas e afetadas de se produzir antropologia.

Antes de propor novas formas de produção antropológicas, entretanto, acredito ser necessário considerar as noções de *self*, pessoa e cognição presumidas nas relações de pesquisa e expressão antropológicas. Para tanto, é válido lançar um olhar crítico com foco no lugar em que o cientista social “clássico” se aloca. Embora já tenha recorrido à análise de Rabinow em outro momento (Tosta, 2000), acredito que sua descrição do cientista social como místico deste mundo continua atual:

Ele acredita que a sociedade tem um sentido; para captá-lo, ele precisa manter-se próximo dos atores humanos, como o *habitus* é sempre específico, entretanto ele precisa estar livre dos constrangimentos sociais através de askesis científica para captar tal sentido (Rabinow, 1996: 18).

Para cientistas sociais como esses - e Rabinow aponta Bourdieu e Lévi-Strauss como exemplos - a sociedade é o lócus do sentido e o cientista social teria acesso a ele através de métodos quase milagrosos. A observação participante, entrevistas e treinamento em categorização e racionalização, lhe tornaria capaz de alcançar uma percepção mais objetiva e passível de generalização da realidade vivida pelos pesquisados, inacessível aos próprios, muito embora seu ofício raramente requeira qualquer treinamento em métodos de desencapsulamento do *self*, isto é, investimento sistemático em (auto)percepção e análise.

Assim, ele encontra em seus sujeitos o que foi treinado a procurar, as especificidades “estruturais e estruturantes” de instituições sociais que acredita, em alguma medida, universais, como a religião, a arte, o parentesco e a educação.

De tal lugar de mirada, o cientista social não tem nenhuma razão para deixar-se afetar nas relações com os sujeitos de sua pesquisa, muito pelo contrário, ele busca ativamente uma posição de indiferença, gerando solidariedade não-motivada – no caso de Bourdieu – e quase desprezo, no caso de Lévi-Strauss e sua “visão distanciada”, de acordo com Rabinow. Servindo-nos da linguagem cientificista, poderíamos afirmar que tal “místico deste mundo”, circunscrito pela sua ética da suspeita aos limites discursivos de um realismo sociológico (apenas) racionalista e descorporificado, está em conflito de interesses com seus sujeitos em pesquisa, pois seu instrumento é inadequado para captar o sentido no universo do “outro”.

Tendo reconhecido no cientista social pessoa de carne e osso, psique e cultura, portanto, acho que é seguro afirmar que a antropologia hoje não pode mais considerar suficiente apoiar-se na observação participante de um *self*-mente universal no “mundo do outro” como fórmula para acessar o ‘ponto-de-vista nativo’. Estar no mundo com os outros não é garantia de qualquer abertura para o “mundo interior” (Kakar, 1981) daqueles que se pretende compreender. Para tanto, é preciso transcender a cordialidade onto-epistemológica pura, isto é, não basta tolerar, empatizar ou “encenar” uma concordância com a cosmopercepção do outro. Para otimizar-nos como instrumentos de pesquisa é preciso esforço de desconstrução (descentramento) do *self* do pesquisador e uma tentativa de reconstrução do *self* com(o) outro, seja qual for o nome que se queira dar a tal metodologia, observação participativa, participação observante ou qualquer outro. A título de “afinação do instrumento”, é desejável, por um lado, abertura à possibilidade de que a cosmopercepção com a qual buscamos diálogo tenha algo a dizer sobre o mundo da vida e, por outro, que a nossa visão de mundo seja pensada e descrita como tão contingente à localização e determinante de nossos seres-no-mundo quanto a deles. Assim, admitindo que nossos resultados são (ao menos) duplamente contingentes e não falhando em deixar uma análise compreensiva de tais contingências, o resultado da tarefa antropológica deve tornar-se mais e não menos objetivo.

Entretanto, quantos de nós podemos dizer que estamos munidos de métodos de “desencapsulamento do *self*” (Brickman *apud* Kakar, 2008)? Que métodos teríamos ao nosso alcance para proceder ao refinamento do ‘instrumento’ de pesquisa que é o nosso ser-no-mundo (do outro)? Não acredito que haja métodos universalizáveis para o desencapsulamento (e reconstrução) do *self* com(o) outro passíveis de serem utilizados independentemente do contexto de pesquisa. O que podemos fazer é desenvolver os instrumentos ao nosso alcance (crítica reflexiva, psicanálise, meditação e outros) e buscar abertura aos instrumentos metodológicos de nossos interlocutores.

A tentativa de descentramento e posterior reconstrução do *self* com(o) outro é um norte metodológico, um processo ideal nem sempre possível ou desejado na prática etnográfica. Isto porque nem todo antropólogo consegue ou quer ser verdadeiramente afetado pela cosmopercepção de seus interlocutores, fato absolutamente compreensível em alguns casos, como numa pesquisa com torturadores, por exemplo. Entretanto, particularmente relevante no caso de pesquisas com interlocutores considerados virtuosos em algum sistema de saber emancipatório, pode-se sugerir uma ideia de dádiva mínima: mesmo que não consiga ou pretenda deixar-se verdadeiramente afetar pela cosmopercepção do outro, o pesquisador deve trazer à relação alguma compreensão crítica de sua cosmopercepção e método de desenvolvimento cognitivo, assim como certa humildade ontológica para colocá-los em jogo.

Daí à necessidade de procurar contornar as resistências modernistas na prática e na linguagem da antropologia. Vale destacar o caso da antropóloga Katherine Ewing (1997), que, para investigar a negociação da identidade e do fenômeno do conflito em sua primeira experiência de campo, decidiu treinar-se em psicanálise. Segundo ela, seu esforço foi de grande valia já que a ajudou a utilizar-se como instrumento de observação com mais eficiência ao aprender a focar em seus próprios relacionamentos com as pessoas com as quais trabalhava e a ler seus conflitos nas reações como uma fonte essencial de informação a respeito das preocupações e intenções da outra pessoa. Embora reconheça o potencial encapsulador do processo de treinamento psicanalítico “um processo que, em muitos sentidos, epitomiza o projeto iluminista de substituir as forças do instinto e tradição pelas forças da observação e da razão” (Ewing, 1997: xii), para ela, a cosmopercepção em estudo, o sufismo, nunca deixou de oferecer uma perspectiva poderosa, não plenamente redutível à perspectiva psicanalítica.

Curiosamente, como a autora mesmo aponta, seu treinamento antropológico foi o maior obstáculo que enfrentou no processo de deixar-se interpelar pelos *insights* que a perspectiva sufi sobre o humano e o mundo lhe oferecia. Sua experiência lhe confirmou que, nos estudos com grupos categorizados como não-modernos, religiosos ou mágicos, o tabu de tornar-se nativo e a estratégia interpretativa de colocar entre aspas o valor da verdade da doutrina em estudo criava um abismo entre a pesquisadora e as pessoas que ela mais desejava conhecer e compreender. Assim, antes de pensar novas práticas antropológicas, abertas a metodologias de desencapsulamento do *self* de outras matrizes civilizacionais, é preciso visitar os pressupostos no estudo de visões de mundo e experiências não-modernas e “encantadas” que criaram um abismo entre o mundo interpretativo do pesquisador e daqueles sujeitados à sua pesquisa.

Ewing (1997) compreende o tabu de tornar-se um nativo de uma cosmopercepção religiosa como um ato hegemônico, uma insistência em construir os fundamentos da relação entre pesquisado e pesquisador baseado em critérios discursivos ocidentais. Presumir que a crença afasta o cientista de sua posição de racionalidade e o obriga a aceitar o irracional

é parte de um discurso hegemônico, perpetuado inclusive pela comunidade antropológica, cujo resultado é o encapsulamento da realidade do “outro”. Nas palavras de Ewing:

Descartar a possibilidade de acreditar na realidade de um “outro” é encapsular aquela realidade e, portanto, impor implicitamente a hegemonia de sua própria visão de mundo. ... Ao criar um ponto cego, ao colocar um tabu na possibilidade de crença, antropólogos se privaram de transcender as contradições implícitas na situação em que a imposição de seu próprio modo de discurso interfere com o projeto de representação. (Ewing, 1997: 572).

Para além da questão da cisão discursiva entre razão iluminista e a “irracionalidade” das razões das cosmopercepções excluídas do projeto moderno, que nos leva ao debate sobre o crédito *a priori* devido à cosmopercepção do outro (Tosta, 2000), se o que está em jogo é a prática antropológica, é necessário ressaltar um aspecto fundamental no descompasso entre a antropologia e muitos de seus “outros”, sua pedagogia e modo de vida largamente devedoras de um dualismo cartesiano (apenas) racionalista e mentalista. Como aponta Bizerril, um aspecto central e pouco tematizado da permanência do dualismo cartesiano no pensamento científico e filosófico ocidental é:

...sua influência, quase generalizada, nos modelos de formação e no modo de vida dos intelectuais profissionais: a exclusão e a objetificação de nossos próprios corpos. Ainda que não seja universal, a dificuldade de relacionar-se com a consciência do corpo próprio parece ser constitutiva, por assim dizer, do *ethos* acadêmico, pelo menos nas ciências humanas. Em virtude da ideologia dualista, ao constituir-se, o pensamento científico e filosófico moderno situou em domínios distintos as “elevadas faculdades do espírito” e o “animal-corpo”. Esta tendência à negação do corpo decorre também de hábitos adquiridos através de anos exaustivos de treinamento e atividade especializada que envolvem apenas uma pequena fração de nós mesmos – a porção relativamente pequena do cérebro, responsável pelo pensamento racional (neocórtex); as mãos como auxiliar dos olhos, para escrever, digitar, fotografar, filmar; a visão como modo de cognição privilegiado, literal e metaforicamente. Têm por efeito colateral a recusa não apenas do corpo próprio, mas também da temática do corpo como um aspecto, por assim dizer, menos nobre do ser humano. (Bizerril, 2007: 15-6).²⁶

Em relação especificamente (mas não unicamente) às chamadas tradições orientais, a permanência de um realismo materialista que nega a experiência corpórea na prática antropológica obscurece seus investimentos filosóficos (e soteriológicos) mais centrais. Como nos mostra Velho:

Desde logo, o que aparece claramente em tradições orientais é o reconhecimento explícito e pleno de algo que, quando chega a ser considerado no Ocidente em geral,

26 A vida acadêmica exige certa renúncia ao “corpo são” (e, em períodos, às relações) que pode ter paralelos interessantes com o modo de vida dos praticantes de austeridades entre os iogues com os quais pesquisei. Como não terei outra oportunidade de fazê-lo, quero deixar aqui uma referência à analogia que encontrei. Embora tenham formas claramente divergentes de conceber o corpo-mente e de relacionar-se com ele: ambos demandam de seus “praticantes” longos períodos de “inação” corpórea, de concentração focada, de vigília e reclusão social e outros de atendimento incansável de seu público (discípulos ou estudantes) e de uso intensivo da performance oral, todas atividades que, se feitas com dedicação, exigem considerável força de vontade para exercer. Durante o processamento do material etnográfico e a escrita desta tese, por exemplo, guardadas as proporções, me vi constantemente fazendo analogias da minha prática com aquela de meu interlocutor principal, pois adquiri uma lesão por esforço repetitivo nos punhos e muita dor no ombro direito, mas como tinha um objetivo maior, abandonei o “animal-corpo” em nome das “faculdades elevadas do espírito” durante quase dois anos.

o é de um modo que o faz aparecer como uma obscura possibilidade. Seguidamente, esse algo é definido por oposição – a saber, em termos de sua irracionalidade – ou então é relegado a um campo ou domínio determinado, com o das artes ou da religião num sentido restrito. Trata-se de uma ideia de consciência, conhecimento ou modo de entendimento que, numa linguagem em que se quer sugerir que não se está diante de uma definição substantiva, é conhecido como não-dualista (o que na Índia era denominado tradicionalmente *prajna*, em contraste com *vikalpa*), e que não reconhece em si mesmo e nas coisas exteriores essências autônomas. O (não) tratamento dispensado no Ocidente a essa questão talvez se deva – tal como é sugerido por Mircea Eliade – a que no Oriente a quebra do dualismo através da iluminação e de outras formas de libertação espiritual foi a via deixada aberta para escapar ao problema comum do “desespero” (presente aqui também!) do templo cíclico (*karma*)²⁷ ao passo que no Ocidente a via foi a do enrijecimento do mesmo dualismo, através da noção de tempo linear. (Velho, 1995: 51).

O mesmo “desespero” humano, fruto do enfrentamento do desconhecido, da morte, da impermanência, do sofrimento e da ignorância, gerou diferentes soteriologias – o que estou chamando, baseando-me na linguagem de Ashis Nandy, de retóricas da emancipação. Estas, por sua vez, vieram acompanhadas de pedagogias fundamentadas nas ideias de “consciência”, *self*, conhecimento e tempo de cada matriz civilizacional. Em linhas bem gerais, pode-se dizer que a leitura popular do *cogito* de Descartes promoveu uma concepção objetificadora do *self* do mundo, dando origem à retórica da emancipação ocidental do Iluminismo – o racionalismo materialista – cosmopercepção que, aliada à rede da tecno-ciência, mostrou eficácia sem precedentes em sua capacidade de fixar verdades. Devido a suas amarras conceituais, o racionalismo materialista é incapaz de enfrentar as questões colocadas pela principal retórica de emancipação da matriz civilizacional oriental, a iluminação, quiçá de enriquecer-se com suas respostas.

Descartado o acesso da razão materialista à soteriologia da iluminação, restou tratá-la a partir de uma linguagem transcendental, particularmente inadequada para pensar tradições filosóficas de matriz asiática que tendem a conceber o saber como necessariamente experienciado e a dar grande valência a técnicas corpóreo-mentais como métodos cognitivos e emancipatórios. Por isso, acredito que seja mais profícuo pensá-las com base na concepção de corporeidade de Csordas (2008), que propõe articular o paradigma textualista e representacional com uma perspectiva fenomenológica que “reconhece a corporeidade como a condição existencial na qual a cultura e o sujeito estão fundados” (Csordas, 2008: 369)²⁸, tanto aqueles do antropólogo quanto de seu sujeito em pesquisa.

Na intenção de admitir corpo e subjetividade na pesquisa e visando um diálogo mais simétrico entre cientistas sociais e sujeitos de pesquisa de cosmopercepções não-modernas, talvez possamos beneficiar-nos também de uma releitura da proposta de uma abordagem empiricista da experiência religiosa de William James, feita ainda em 1909:

27 Embora a doutrina do *karma* possa ser pensada como um sistema de ação e consequência que torna o *atma* cativo ao ciclo de vidas e mortes de *samsara* (mundo fenomênico, de sofrimento), não acredito que se possa definir *karma* legitimamente como tempo cíclico.

28 Meu uso desta perspectiva de Csordas não implica em adscrever a seu paradigma.

Deixe o empirismo mais uma vez ser associado à religião, embora até agora, por algum estranho equívoco, ela têm sido associada à irreligião, e eu acredito que uma nova era de religião, assim como de filosofia, vai estar pronta para começar (James, 1977[1909]: 143 *apud* Wallace, 2000: 177).

Aplicado à tarefa etnográfica - e não necessariamente apenas a estudos da religião mas a qualquer cosmopercepção vista como irracional - o empiricismo radical de James, assim como a fenomenologia de Merleau-Ponty (1996[1945]), sinalizam novas possibilidades teóricas e metodológicas para a pesquisa antropológica, baseadas no foco nas experiências corporificadas do sujeitos pesquisados e do pesquisador. Entre os expoentes dessa nova corrente de pensadores estão Jackson (1989), em sua transposição do empiricismo radical para a metodologia antropológica, e também Stoller e sua proposta de antropologia sensorial (1997). A etnografia desta tese foi inspirada nessas propostas e também na concepção de corporificação de Csordas (2008; 1994). Como coloca o autor, “nossas vidas não são sempre vividas em um corpo objetificado, pois nossos corpos não são originalmente objetos para nós” (Csordas, 1994: 14). Se *self* e cultura não são coisas do mundo, mas formas de existência no mundo, as quais, segundo as matrizes de pensamento asiáticas, podem ser intencionalmente transformadas, outros sistemas de conhecimento não devem ser abordados apenas como formas de pensar sobre o mundo, mas também a partir de seu potencial metodológico.

1.4 YOGA (união) **método de desencapsulamento do *self***

Antes de concluir este item, quero trazer a perspectiva de Eliade sobre yoga como método de descondicionamento do *self*, em suas palavras, ao debate à luz de alguma das questões acima colocadas.

Segundo Eliade, pouco se havia considerado da metafísica indiana no percurso do pensamento metafísico europeu. Em suas palavras:

a Índia aparecia muito timidamente na história da filosofia, “onde seu lugar oscilava – segundo a moda do momento – entre o Idealismo alemão e a “mentalidade pré-lógica”. Quando o interesse pela sociologia se impôs por toda parte, questionou-se longamente o regime de castas. Mas todas essas atitudes se explicam segundo horizontes da cultura ocidental moderna... as formas de abordagem não eram mais em si mesmas; eram apenas muito particulares, e suas possibilidades de desvendar os conteúdos de uma grande e complexa espiritualidade eram limitadas (Eliade, 2001: 10).

Ao buscar transpor essa tendência, o autor introduziu uma dimensão da metafísica indiana que considero central para esta tese, a questão do descondicionamento humano, a qual ele alude no trecho a seguir:

...é a temporalidade que torna possível todos os outros condicionamentos e que, em última instância, faz do homem um “ser condicionado”, uma série indefinida e evanescente de “condições”. Ora, essa questão do “condicionamento” do homem (e o “descondicionamento”, seu corolário bastante negligenciado no Ocidente) constitui o problema central do pensamento indiano. A partir das *Upaniṣad* a Índia não se tem

preocupado seriamente senão com um só grande problema: a estrutura da condição humana. (É por isso que se disse, não sem razão, que toda filosofia indiana foi e ainda é “essencialista”) (Eliade, 2001: 11).

Eliade reconhece, acertadamente, que a “filosofia indiana” antecipa temas daquilo que chamou de “psicologia profunda européia”, assim como o problema da temporalidade e a historicidade do ser humano. Entretanto, e agora quero introduzir minha perspectiva crítica, a experiência da espacialidade, da materialidade e da corporeidade - aspectos centrais da cosmopercepção indiana - perigam tornar-se opacos pela canonização da perspectiva que a vê primordialmente como pensamento e não como método. Se o autor mesmo afirma que na Índia “o conhecimento dos sistemas de condicionamento não podia ter seu fim nele mesmo; o importante não era conhecê-los, mas dominá-los... trabalhava-se sobre os conteúdos do inconsciente para queimá-los” (Eliade, 2001:11), ao sugerir que pesquisadores ocidentais não devam propor-se a experimentar “cientificamente” seus métodos, entretanto, ele limita seu próprio “achado”:

Que fique bem claro: não se trata em absoluto de convidar os doutos europeus a praticar yoga (o que, aliás, é menos fácil do que dão a entender certos amadores) nem de propor às diversas disciplinas ocidentais que apliquem os métodos do yoga ou adotem sua ideologia. Uma possibilidade que nos parece bem mais fecunda é estudar o mais atentamente possível os resultados obtidos por tais métodos de investigação da psique. Assim abre-se ao pesquisador europeu toda uma experiência imemorial referente ao comportamento humano em geral. Seria imprudência não se tirar proveito disso”. (Eliade, 2001: 12).

Como obra originalmente produzida em 1967, é compreensível que seu autor se sentisse impelido, de fato, a contornar as sensibilidades acadêmicas ocidentais frente ao místico, universo de sentidos em que o yoga é predominantemente percebido no Ocidente. Todavia, é surpreendente que ele se proponha a dar crédito aos resultados de um sistema de conhecimento fundamentado em métodos e técnicas de descondicionamento do *self* se exclui, *a priori*, a possibilidade de experimentá-los. Se o *leitmotiv* de sua interpretação deste sistema de conhecimento é de que o yoga é um conhecimento experiencial fundamentado na ideia de que não se pode adquirir nada sem agir (*kriya*) e sem praticar ascese (*tapas*) e cuja tarefa é “destruir, um após outro, os diferentes grupos, espécies e variedades de “estados de consciência” (*citta - vrtti*)” (Eliade, 2001:46) - é interessante, antes de tudo, como método. O estudo apenas teórico do yoga subverte sua intenção, pois, em vez de um método de descondicionamento do *self*, como querem os iogues, ele passa a ser percebido principalmente a partir daquilo que pretende transcender, os condicionamentos sociais e idiosincrasias imaginárias, capazes de revelar principalmente algo sobre aqueles que nele crêem. Assim, mesmo que Eliade tenha desejado apresentar o yoga à academia como uma retórica vivida de emancipação, ao abordar o método do yoga como memória, crença, “cultura”, portanto, ele deixa de ter como referência o real como os iogues o percebem e o excluem de uma arena de debates. Desta perspectiva, qual outra justificativa teria o autor para intentar uma descrição deste sistema de conhecimento senão um ímpeto museológico de “coletar” a variedade do imaginário sobre a experiência humana?

Logo, embora Eliade possa ter se mostrado abertamente elogioso de seu objeto de estudo, ainda manteve um certo viés de seu saber culturalmente condicionado, a saber, uma abordagem “descorporificada” do yoga visto preponderantemente como filosofia (e não como método). Tal viés é perceptível também na descrição do ser como consciência, abstraído da sensorialidade e do corpo. Tenho forte suspeita, no entanto, que o reducionismo da perspectiva de Eliade seja fruto muito mais de um tabu acadêmico de considerar o yoga como método que de uma convicção sua de que o yoga não devesse mesmo ser experimentado por doutos europeus. Tudo indica que Eliade acredita que o yoga tenha algo a dizer sobre o mundo da vida, a começar pela perspicácia com a qual compreende a centralidade da emancipação como sentido-valor da “filosofia indiana” e do yoga como sistema de conhecimento técnico. Apesar das máscaras discursivas de sua proposta “museológica”, portanto, acredito que sua admiração fica patente na revelação de que é impossível ignorar as grandes descobertas do pensamento indiano, “a da consciência testemunha, a consciência desembaraçada de suas estruturas psicofisiológicas e de seu condicionamento temporal, a consciência do liberado, isto é, daquele que conseguiu livrar-se da temporalidade e partir em busca da verdade, da inefável verdade.” (Eliade, 2001:14). Enfim, entre as valiosas sugestões de aprendizado propostas por Eliade à Europa por meio do estudo do yoga estão sua abordagem do problema da temporalidade e a solução que encontrou para “a angústia e desespero inevitavelmente desencadeados pela tomada de consciência da temporalidade, matriz de todos os “condicionamentos”” (Eliade, 2001: 12).

Quero concluir reconsiderando a proposta de Eliade de pensar o estudo do yoga como uma contribuição à construção de um “arquivo” da diversidade do repertório do conhecimento humano à luz da noção de constituição de memória neste sistema de conhecimento. Colocando-me ao lado de Bizerril (2007) e dos autores com os quais tece sua argumentação (Merleau-Ponty, Connerton, Strathern, Stoller), pode-se afirmar que o tipo de cultura relacionada à prática do yoga, o que estou chamando de pedagogia (in)disciplinar dos iogues, contrasta profundamente com a cultura acadêmica em que o processo de sedimentação (da informação) se dá através de práticas de inscrição, isto é, através de dispositivos técnicos exteriores ao corpo (textos, fotografias, cinema e áudio). Enquanto a constituição da memória de uma tradição acadêmica, portanto, poderia ser bem compreendida a partir da análise de textos, a constituição da memória de tradições como o yoga só podem ser compreendidas a partir de suas práticas de incorporação (posturas, movimentos e performances corporais) pois, assim como Merleau-Ponty, os iogues vêm no corpo uma esfera específica de significação e na aquisição de hábitos (“corporais”) “o poder de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós mesmos novos instrumentos” (Merleau-Ponty, 1996 *apud* Bizerril, 2007: 138).

Não há acesso possível ao sistema de conhecimento dos iogues senão pela experiência vivida, cujo suporte fundamental é o *self* corpóreo e relacional. Assim, embora pretenda falar

mais de iogues que de antropólogos, só posso falar verdadeiramente da minha experiência vivida, em carne, psique e sociedade, com eles. Ouso afirmar, entretanto, que, ao descrevê-la, esteja revelando tanto ou mais sobre eles que sobre mim. Isto porque, na pedagogia dos iogues, a intencionalidade do processo de aprendizagem é reconhecidamente mais do guru que do discípulo (*chela*), lugar em que qualquer pessoa que se proponha a aprender com um guru é posicionada. Como é o caso de todos os saberes iniciáticos e corpóreo-mentais, um estudo com virtuosos entre sadhus demanda uma inversão necessária da relação de sujeito e objeto de estudo: devido a seu status ontológico-cognitivo reconhecido como mais elevado, os virtuosos entre os iogues estão *a priori* posicionados no lugar de sujeito intencional do processo, enquanto aquele que se propõe ao estudo com eles é, em última instância, o objeto da relação pedagógica.

Entre os iogues com os quais estudei, o esforço do discípulo não deve estar investido em “compreender o mundo” (o *jnana yoga*, algo como o yoga do discernimento racional, é considerado o método de iluminação mais ineficaz entre todos os yogas), mas em disciplinar corpo, psique e relações para colocar-se no lugar do saber. Assim, nesta pedagogia, embora o discípulo precise disciplinar-se e servir o mestre, em alguma medida é o mestre quem trabalha o aprendiz ao lhe proporcionar experiências pré-objetivas e sociais, e por vezes, estados somáticos diferenciados, além do contexto mítico e simbólico para interpretá-los. Assim, a intenção do discípulo, idealmente, deve restringir-se a estar na presença do guru e a seguir seu método, para que estes possam ajudá-lo a produzir em si a “diferença” (Bateson, 1972) que levará à modificação em de seus padrões de percepção.

Pode-se afirmar sem medo de erro que o yoga como sistema de conhecimento é essencialmente baseado em práticas de incorporação, mas mesmo as práticas de inscrição adotadas envolvem incorporação. A palavra escrita, por exemplo, ao menos na minha experiência, é fundamentalmente utilizada na transmissão de mantras, ou seja, como acesso a uma técnica e não a conteúdos. Mesmo assim, a entonação, o momento da prática, as posturas que devem ser adotadas ao proferir as palavras e até a dieta do praticante, informações sem as quais o saber relacionado à prática não pode ser acessado, não são descritas no texto, precisam ser transmitidas pessoalmente por um guru caso pretendam ter a eficácia desejada. A função da iconografia e da fotografia de iogues nesta tradição também não é essencialmente a de registrar, documentar ou representar um virtuoso e sim a de fornecer um vínculo com a presença do guru e, por vezes, um suporte para sua emulação.

Em conclusão a este item, quero afirmar que, assim como a produção imagética²⁹, a estratégia metodológica da pesquisa foi inspirada na metodologia da linhagem/tradição dos sadhus, em especial em sua concepção de *satsang* e *darshan*. *Satsang* significa “congregar-se com a verdade” enquanto *darshan* remete a algo como aprendizado ou empoderamento através

29 Vide o tópico *Darshan* (proposta estético-epistemológica) no capítulo introdutório.

visão do saber/sagrado corporificado. Classicamente, a primeira prática consiste em buscar a companhia de mestres e a segunda em práticas de conexão presencial com um guru, deidade ou representação iconográfica destes. Embora próximos a orientações metodológicas canônicas na antropologia, a metodologia de observação participante da primeira prática e a proposta hermenêutica de fusão de horizontes da segunda, fundamentam-se em outra perspectiva de pessoa (cognitivamente) empoderada e de relação pedagógica (cognitivamente) empoderadora. Uma última concepção metodológica que inspira a etnografia, embora de maneira tangencial, é a de emulação. Em uma cosmopercepção em que a aparência revela a essência (como na noção de *aparessência* de Maluf, 2002), o *agir como* deidade ou guru, desde usar seus adornos e assumir suas posturas até visualizar-se como o outro empoderado, é pensado como método de empoderamento que, por sua vez, pode assemelhar-se à noção de *mimesis* de Taussig (1987).

1.5 ANT (conclusão)

Em um mundo onde a “cultura viaja” (Clifford, 1998), a antropologia tem viajado também, embora leve consigo seu provincianismo. De acordo com Segato (1992), nossa disciplina se comporta como um empreendimento missionário “quanto capta em sua rede de possibilidades racionais apenas as práticas ou aspectos de práticas que se adéquam a um sincretismo bastante particular que convive com a Razão Moderna, condenando os aspectos que não se adaptam a serem atenuados os esquecidos” (Segato, 1992: 126). A tendência cultural que focaliza a discursividade do conhecimento, assim como a exclusividade da razão e da historicidade linear para fazê-lo, tem contribuído para frear possíveis desenvolvimentos conceituais e metodológicos. Vários teóricos já atentaram-nos para isso, cada qual com suas gramática própria. Narotzky (2005) afirma que o conhecimento percebido como local é deslocado de uma coetaneidade epistemológica e antropólogos ativamente alinhados às perspectivas e categorias “nativas” vistos como tomados por um certo “nativismo epistemológico”, um estado anterior à fixidez distanciada das categorias racionalistas modernas e duas vezes distanciada do ponto de vista reflexivo de uma presumida auto-consciência epistemológica pós-modernista (Narotzky, 2005). De la Cadena (2005) completa a crítica de Narotzky ao sugerir que tal engajamento frequentemente significa mais do que uma construção de alianças políticas e sociais, como quando as realidades estudadas são fundamentadas em perspectivas “religiosas” ou “mágicas”. Quando a aliança é onto-epistemologicamente “não-moderna” ou híbrida, a “fixidez” moderna pode encapsular as perspectivas - ou aspectos destas - que são percebidas como “não-modernas”.

Como último autor cuja análise correlata cito para enfatizar meu ponto, retomo aqui as palavras de Nandy. Segundo ele, devido a sua linguagem transcendental, retóricas “nativas” de emancipação raramente são percebidas como discursos políticos, inclusive no contexto de uma geopolítica do conhecimento, porque “para uma dissidência qualificar-se como dissidência, ela

deve ser plenamente traduzível na linguagem da modernidade” (Nandy, 2004: 479). Partindo desta constatação, Nandy promove um chamado para desespecializar a dissidência (“*to de-expertise dissent*”). Seus questionamentos, que faço agora também meus, procedem assim: “o que é dissidência se não reserva um lugar ao desconhecido, ao infantil ou ao não-racional? E qual é a tarefa do intelectual se esta não inclui a habilidade de estar em uma minoria e nas fronteiras do conhecível?” (Nandy, 2004: 480).

No intuito de contribuir para “desespecializar a dissidência”, portanto, profissionais da interculturalidade que somos, será necessário transcender os limites impostos pelo universo de sentidos modernista em que nossa disciplina foi criada. Assim, no caso específico de pesquisas com cosmopercepções não-modernas, não (apenas) racionalistas e mentalistas, que sempre foram interpretadas a partir da concepção moderna de religião, é particularmente importante aproximarmos-nos delas como perspectivas vividas que têm algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana e não apenas como um “campo”, como afirma Velho (1995). Para tanto, quanto mais distante for a concepção dos sujeitos pesquisados da noção de *self* hegemônico (‘ocidental’), maior esforço deverá ser empreendido na tarefa de descentramento e reconstrução do *self* com(o) outro, mas também mais amplas serão as possibilidades de construção de pontes “sutis” que tenham em seus horizontes o enriquecimento acadêmico com novas possibilidades metodológicas e conceituais.

A respeito da “resistência” de preceitos modernistas no fazer antropológico, mesmo após o “período de confusão” da disciplina, concordaria com Velho quando afirma que “o fato é que em termos operacionais não parecemos ter avançado muito além do quadro que teoricamente (e politicamente) vem sendo objeto de contestação” (Velho, 2007: 343). Embora tenhamos construído justificativas teóricas sólidas para incluímo-nos no “mundo contínuo” (Ingold, 1993 *apud* Velho, 2007) (ou melhor, para não excluímo-nos dele), ao reconhecer os processos de exclusão (ou vazamento) resultantes de pensar o “cientista” e seus aliados como fora da rede de humanos e não-humanos (Latour, 2000), antes que uma tendência em que a presença do pesquisador como ser no mundo tenha realmente tomado corpo na produção antropológica, parece que instaurou-se um limite, no meu ponto de vista tímido, para a expressão dela. O medo daquilo que Velho chamou de tentação pós-moderna, “de nos condenarmos a examinar apenas representações de representações de nós mesmos, indefinidamente” (2007: 345), parece refletir-se em uma resistência que limita a representação da subjetividade e da corporeidade na produção etnográfica. A acusação de “escapada teórica” no esteticismo, crítica feita a autores considerados pós-modernos, ademais, parece ter atrofiado a abertura da antropologia a outras possibilidades de expressão e divulgação antes que novas convenções metodológicas e de linguagem pudessem ganhar corpo. O receio de parecer excessivamente egóico ou de estar escrevendo ficção³⁰ pode comprometer a tarefa

30 A experiência de Uribe (1997), antropólogo colombiano que fez doutorado nos Estados Unidos, de utilizar uma linguagem menos convencional em sua tese é particularmente reveladora. Mesmo no auge da

de aprofundamento na descrição densa, que precisa incluir no processo de construção do conhecimento antropológico, também de maneira densa, o pesquisador no mundo contínuo com os sujeitos em pesquisa.

Gostaria de inspirar minha análise dos virtuosos entre os ascetas desta pesquisa no conceito de Nandy (2004) de “xamã”. Na perspectiva “tradicionalista crítica” do co-orientador desta pesquisa, o xamã é visto como um forte símbolo de dissidência política autêntica na cultura global contemporânea, já que “permanece o menos socializado entre as articulações de valores como liberdade, criatividade, realidades múltiplas e um futuro aberto” (Nandy, 2004: 447). Quando não reduzido ou encapsulado por interpretações moralistas, nacionalistas ou racionalistas, pode ser evocado como dissidência legítima às retóricas hegemônicas de emancipação, tanto as bramânicas (libertação através da “pureza”) quanto aquelas vinculadas ao campo de sentidos modernos (libertação através da ciência, do individualismo, do consumo e da “potencialização” do corpo).

Os sadhus aghoris como este na foto, tantrikas considerados descendentes da linhagem dos Kapalikas e Kalamukhas de aproximadamente. 1000 a.D., estão entre os casos mais extremos de dissidência às retóricas bramânicas e modernas.

crise de cientificidade e autoridade pós-moderna, ele foi firmemente orientado a não abandonar os padrões convencionais de escrita antropológica sob a ameaça de que sua tese seria lida como “realismo mágico”.

2. MANUSHA AUR DEVATA - humanos e deuses

Malgrado o crescente encontro entre diferentes *selves* e mundos na contemporaneidade e a perda da razão monológica da razão materialista descorporificada, a academia ainda dá seus primeiros (sofridos) passos na construção de “pontes sutis” (Hayward e Varela, 1992) entre as retóricas da emancipação iluminista e iluminadora. O campo de debates hegemônico no Ocidente sobre o *self* e a consciência, a psicologia (cognitiva), segundo a especialista Rosch, continua em grande parte fundamentada “na dualidade básica entre o mundo como inerentemente existente e separado da pessoa e vice versa”, uma cosmopercepção que “não pode nem mesmo ser considerada uma crença ou metafísica explícita porque ninguém concebeu uma perspectiva alternativa³¹” (Rosch *in* Hayward e Varela, 1992: 114). A autora argumenta que aquilo que é apresentado como mudança de paradigma, a simples admissão de que podemos conhecer o mundo apenas através de nossa mente, nossos desejos, pré-concepções, condicionamentos e interpretações e que, portanto, não há conhecimento objetivo, não desafia de fato o paradigma dualista. A matriz cosmoperceptiva dos iogues dissidentes em estudo é fundamental e radicalmente *advaita* (não dualista). Ao explorar as noções de corpo, pessoa, indivíduo, mundo social e material e sagrado de uma cosmopercepção que vislumbra processos cognitivos capazes de liberar o conhecedor de seus condicionamentos, pré-concepções, interpretações e desejos - e também, em grande parte, daquilo que a matriz cosmoperceptiva ocidental considera mente, coerência e até sanidade - este capítulo pretende contribuir para a construção de pontes sutis capazes de ampliar o campo de debate.

2.1 TAT TVAM ASI (Eu sou Aquilo) - uma noção hindu de corpo, pessoa e indivíduo

Para pensar a os virtuosos na trajetória de empoderamento cognitivo e emancipação de meus interlocutores é preciso antes vislumbrar sua arena cosmológico-conceitual mais ampla, ou seja, abordá-los, a princípio, a partir de uma noção mais geral de pessoa e corpo hindu.

Segundo Kakar (1981), a pessoa hindu é concebida como vivendo simultaneamente nas dimensões física, psicológica, social e metafísica, sem que haja claramente fronteira alguma entre elas. Ela é um microcosmos, isto é, tudo que faz parte do cosmos tem homologia com a pessoa. Segundo o autor, “a ideia de pessoa e corpo na Índia Hindu (mas não limitado a ela) deve muito às concepções do Ayurveda (Kakar, 1981: 125), e o Ayurveda, por sua vez, deve muito à obra Caraka Samhita (ca 100 D.C.) que afirma:

A pessoa é comparável ao cosmos. Assim disse o Senhor Punarvasu Atreya. Isto é, a pessoa é uma imagem [manifestação] minúscula do grande cosmos. Todos os aspectos (*bhava*) que estão presentes no cosmos, estão presentes na pessoa. Tudo que há na pessoa, há no cosmos. (Caraka Samhita, III, viii: 103, *apud* Kakar, 1981: 293).

31 Neste sentido, vale lembrar o argumento de Bhabha (1994) de que “o fechamento e coerência atribuídos ao pólo inconsciente do discurso colonial e à noção não problematizada do sujeito restringem a eficácia tanto do poder como do saber” (1994: 114).

Assim como o cosmos e toda realidade manifestada, a pessoa é constituída por cinco elementos, o *panchabhuta* (ou *mahabhuta*): terra, fogo, vento, água e o elemento etéreo (*akasa*). São vinte e cinco os princípios cósmicos, além do *panchabhuta*: *prakriti* (manifestação primordial), *purusha* (essência primordial) *mahat* (ou *buddhi*, inteligência cósmica), *ahamkara* (o sentido de ego), *manas* (a mente racional), as cinco capacidades de sentido (*buddhindriyas*: a audição, o tato, o olfato, a visão e o gosto), os cinco *karmendriyas* (capacidades de ação, o falar, o apegar-se, o caminhar, o excretar e o gerar) e os cinco *tanmatras* (elementos sutis: potência-som, potência-toque, potência-visão, potência-gosto e potência-cheiro) (Kakar, 1981; White, 1996). Os seres vivos são uma forma fluida, entre outras, de organização de matéria e potências cósmicas em correlação intermitente com os elementos. Como nos mostram Kakar e Kakar:

A imagem indiana do corpo (...) enfatiza um intercâmbio incessante com o ambiente, simultaneamente acompanhado por uma mudança intermitente dentro do corpo. Ademais, na perspectiva indiana, não há diferença essencial entre corpo e mente. O corpo é apenas a forma bruta da matéria (*sthulasharira*), assim como a mente é a manifestação mais sutil da mesma matéria (*sukshmarsharira*); ambas são formas diferentes da mesma matéria corpóreo-mental – *sharira*. (Kakar e Kakar, 2007: 198).

Devido ao princípio da não-diferenciação, como afirmam os autores, o sujeito histórico corporificado (*jivatma*) vive influências de constelações planetárias, campos magnéticos da Terra, ritmos das estações e do cotidiano, assim como de pedras e metais preciosos. Kakar e Kakar não citam as influências interpessoais, mas a ideia da não diferenciação última da *sharira* e a intersubstancialidade entre suas formas de organização sugerem que este também possa ser o caso.

A homologia entre corpo e cosmos é tema recorrente no estudo de sistemas filosóficos e religiosos hindus. Entre os antropólogos que o abordaram, destaco a leitura de Parry (1994) em seu estudo do tema em relação à ecologia da morte. Segundo o autor, a partir de rituais descritos no Kalika Purana, faz-se uma equivalência entre a cremação do corpo físico e a dissolução cósmica. Da mesma maneira em que o cosmos é destruído pelo fogo e pelo dilúvio como prelúdio a sua recriação, o morto também é cremado e suas cinzas imersas em água para restaurar a vida. Em suas palavras:

Como o corpo é o cosmos, os últimos ritos tornam-se o equivalente simbólico da destruição e rejuvenescimento do universo. Cremação é cosmogonia e uma morte individual é assimilada ao processo da regeneração cósmica (Parry, 1994: 76).

Mas qual é a implicação da ideia de matéria implicada na homologia corpo/cosmos para uma noção de pessoa hindu? A teoria de Marriott e sua linhagem da Universidade de Chicago parece fornecer um caminho para pensar a resposta com seu conceito de dividualidade aplicado à pessoa sul-asiática, que implica na constante circulação e combinação de partículas e substâncias-código - substâncias biogenéticas e morais - que se determinam mutuamente. Ou seja, em se tratando de relações humanas, as qualidades morais da pessoa alteram seu corpo e as mudanças no corpo alteram suas qualidades morais. Assim, praticamente qualquer relação

envolve uma troca de qualidades biomorais e transforma a pessoa. Consequentemente, cada ator e ação são únicos e “a ‘essência única’ de cada um está constantemente mudando” (Marriott, 1976:112). No entanto, como mostra Parry, embora ainda haja algo dessa teoria que é perceptível na prática, como ideologia, é difícil concebê-la no mundo da vida. Nas palavras do autor:

De fato, é difícil para nós nos pensarmos em um mundo em que pessoas concebiam a si mesmas como entidades assim tão cambiantes [“*protean*”] prontas para reconfigurar-se a cada encontro fortuito, ou imaginar um mundo social em que meu associado mais íntimo hoje pode ser uma pessoa substancialmente diferente amanhã. Essa concepção certamente não concorda com o sentido de *self* robustos e estáveis que muitos de meus amigos indianos parecem projetar (Parry, 1994: 114).

Como espero demonstrar na descrição etnográfica e como apontou Spiro (1993: 124 *apud* Saran, 2008: 72), também vejo um descompasso importante entre conceituações normativas da pessoa indiana, como o humano coletivo de Dumont em *Homo Hierarchicus* e o *divíduo* de Marriott, e as concepções culturais em operação. Entretanto, isto não significa dizer, e esta ressalva é importante, que o holismo/cosmomorfismo e a porosidade que Dumont e Marriott encontraram na pessoa sul-asiática, respectivamente, sejam achados insignificantes, é dizer que devam ser considerados em conjunto com (e, em casos, como aspectos da) individualidade sul-asiática.

Saran é crítico ainda mais ferrenho tanto da concepção de Dumont de que “não pode haver tal animal como o indivíduo sul-asiático” (Dumont, 1970 *apud* Saran, 2008: 72) quanto de Marriott e “essa estranha criatura que eles chamam o ‘divíduo’” (Saran, 2008: 72). Segundo ele, a suposta ausência do indivíduo na Ásia do Sul soa existencialmente irreal a um indiano e, por este motivo, com algumas exceções pontuais, o debate, tão proeminente no discurso antropológico ocidental, foi sumariamente ignorado pelos cientistas sociais indianos. Concorrentemente, aponta que “pesquisas empíricas contemporâneas mostram justamente o contrário, que as pessoas sul-asiáticas são, de fato, significativamente individualistas e autônomas, mesmo que possam enunciar sua aliança (“*pay lip-service*”) a uma concepção de *self* sociocêntrico e dependente de contexto” (Saran, 2008: 73). Sua pesquisa sobre a individualidade índica entre praticantes do tantra no Nepal, assim como aquela de seu orientador, sobre um poderoso líder religioso que o autor caracterizou como o “*big-man*” indiano (Mines, 1994), contribuem com essa nova tendência de leitura, de apresentar outros individualismos que o ocidental como contra-sistemas que tem sido consistentemente opacos aos discursos ocidentais dominantes.

Baseado nos estudos do grande pesquisador do tantra, o antropólogo austro-estadunidense Bharati, Saran elabora a ideia de que a concepção e a experiência de *self* na Índia, talvez o tema mais central a todos os sistemas de pensamento indianos, sejam intrinsecamente relacionados com a experiência mística, pois, nas palavras de Bharati, “o conceito de *selfhood* é *ex post mistico*”. (Bharati, 1993 *apud* Saran, 2008: 76). Segundo Bharati, a possibilidade de vivenciar o que ele descreve como o *summum bonum* da existência individual - uma noção de

selffood que envolve não apenas *bliss* (“êxtase”, “contentamento”), mas também um sentido radical de autonomia pessoal - está ao alcance de todos. E não apenas como conceito que perpassa diferentes escolas e denominações religiosas, mas também como tecnologia, o yoga. Assim, Bharati conclui:

... em uma perspectiva global, o desenvolvimento indiano é bastante singular. A experiência da unicidade e da alteridade, longe de ser relegada à heresia ou insanidade como em outras partes literadas do mundo, foi canonizada como a consumação suprema de todo virtuose religioso. Não apenas isso, mas tornou-se normativo na formulação de *selfhood* como a principal linha de pensamento e ação” (Bharati, 1993.)

Vale contrastar a conclusão de Bharati com a sugestão de LiPuma (1998) quanto à universalidade de uma formulação da pessoa:

Minha leitura da teoria e método etnográficos indica que a forma ontológica é a pessoa dual delineada por facetas individuais e individuais. Universalmente, então, a pessoa emerge da tensão, sempre variável e cultural e historicamente moldada, entre estes dois aspectos da pessoa e das maneiras em que são objetificados e corporificados. (LiPuma, 1998: 75)

LiPuma pode ter razão em se tratando da pessoa “não treinada” hindu, mas a universalidade da afirmação cai por terra frente a seu (extremo) oposto, isto é, à noção de pessoa emancipada, essencialmente pessoa não-dual, (in)disciplinada para transcender as variáveis culturais e históricas de seu próprio processo de individuação, não mais sujeita a “porosidades” morais ou corpóreas. Com base em Eliade e Guénon (Eliade, 2001; Guénon, 1999), é possível afirmar que, ao menos na cosmologia-conceituação do yoga e do *advaita vedanta*, as noções ontológico-temporais - incluindo-se a autopercepção como ser histórico-sociais e corpos singularizados (“bordered”) - são condicionamentos que escondem a verdadeira natureza do *self*³², isto é, a experiência do real. Ao desenvolver sua “mente-corporeificada imatura” (*abodh*) e ao desapegar-se de sua construção sócio-histórico-corpórea de pessoa (*jivatma*) através de técnicas corpóreo-mentais, o iogue virtuose entra em sintonia com a vibração primordial e pode emancipar-se a si e a outros, em algum nível, de sua percepção secundária de real. Portanto, a submissão a ordens da vida corpórea e social é pensada como derivada dos limites contingentes daquele que não logrou harmonizar (ainda) suas substâncias, ritmos e vibrações com o cosmos e, por isso, não consegue controlar as três modalidades constitutivas da matéria tanto da consciência quanto do cosmo manifesto - os *gunas*³³.

Pode-se afirmar que tanto na concepção de pessoa do yoga quanto na concepção hegemônica ocidental, a individualidade é central não apenas como conceito mas também

32 Não acredito que o termo “*self*” traduza bem a cosmopercepção em estudo, mas para aproximar meu argumento de um campo de debate familiar, optei pelo uso do termo, inspirada por Eliade (2001).

33 Os *gunas*, na leitura do primeiro psicanalista indiano, Girindrasekhar Bose (Nandy, 2006[1995]) podem ser pensados como “qualidades”, atributos ou ritmos, que permeiam todo o universo manifestado: *tamas* (inerte/ignorante), *rajah* (acelerado/extrovertido) e *sattva* (harmonioso/introvertido). Tais qualidades/ritmos expressam-se de forma idiossincrática em cada *jivatma* (ser histórico-contingente), que, idealmente, deve equilibrá-los ativando o *tamas* (eliminando a inconsciência), controlando o *rajah* e fixando o *sattva*.

como desejo, embora no yoga ela seja um norte metodológico. Mas são conceitos e desejos fundamentalmente diferentes. Para sustentar este ponto de vista, antes de concluir o item, quero cruzar brevemente o ideal individualista do yoga com aquele que fundamenta utopias humanistas “modernas” (modernistas), como a democracia e a iluminação pela razão. Tomo como exemplo a análise (e agenda) de Elias em “A Sociedade dos Indivíduos” (Elias, 1987). Para o autor, o conhecimento racional das configurações sociais específicas tinha como fim orientá-las de forma sistemática para que contribuíssem para fortalecer o pêndulo “nós” da balança “nós” x “eles” e estimular valores coletivos como a democracia. A crítica de Elias ao *self* estático, construído como mônada cartesiana, tenta fazer o contrário do ideal ióguico: historicizar e racionalizar para que o indivíduo possa controlar-se em busca da liberdade como valor-sentido social. Embora a retórica de emancipação do yoga também coloque ênfase em práticas de “controle do *self*”, tem como objetivo a produção de um ser no mundo física, social e espiritualmente potencializado para emancipar a si mesmo e a outros da ignorância da contingência, interpretada como um estado de sofrimento. Isto porque, no yoga, os humanos não são iguais - como na utopia humanista - são diferentes porque tem realizações e trajetórias diferentes, mas ultimamente são o mesmo, Brahman. Ao contrário da utopia humanista antropocêntrica ocidental e de seu ideal de subjetivação social de indivíduo “feito por si mesmo” (“*self made man*”) potencializado pela razão a tornar-se independente de Deus e crente apenas em suas próprias instituições (a sociedade democrática, o mercado, a Nação, a religião), o humanismo (e individualismo) da utopia ióguica está na sua concepção de ser humano bio-sócio-histórico capaz de empoderar-se e, em última instância, emancipar-se de toda contingência fenomênica ao disciplinar-se.

2.2 DHARMA (dever) - religião ou perspectiva?

Quando deusas e deuses adentram a vida humana na Ásia do Sul, eles não a contaminam da maneira em que o crente moderno, sofisticado, urbano, teme que poderão contaminar... Eles a adentram para oferecer uma presença sagrada quase-humana, para contrabalançar as forças ponderosas da dessacralização nos relacionamentos, vocações e percepções de natureza humanos. (Nandy, 2007: 138)

Poucos cientistas sociais atualmente irão opor-se à perspectiva de que a ideia contemporânea de religião foi inventada a partir de uma cisão histórica iluminista entre o sagrado e o profano, entre o transcendente e o mundano, que não encontra paralelo em todas as sociedades. Entretanto, como afirma Velho, “inventada” a religião, os ocidentais trataram de encontrá-la em outras sociedades” (Velho, 2007: 293), antropólogos inclusive. E encontraram, em grande parte porque houve mesmo uma (re)invenção da religião para além do Ocidente por meio de uma “variedade de afetações”, um “ocidentalismo” emulativo (Velho, 2007) que o autor chama (ou não) de globalização.

No caso em estudo, entretanto, é preciso ressaltar que essa noção de religião encontrou terra fértil, já arada e produzindo, no movimento reformista *bhakti*, uma interpretação deísta, devocional e transcendentalista do “hinduísmo” que mostrou-se particularmente acomodável à perspectiva iluminista ocidental. Sua menção é importante para enriquecer este debate porque sugere a exclusão de um campo de sentidos das perspectivas contra as quais o movimento *bhakti* “reformava” e sobre cujo terreno a “variedade de afetações” ocidentais ou ocidentalizadas ganhavam espaço. Este é o caso do ascetismo dissidente. Neste capítulo, procuro sugerir que nem a gramática científica ocidental, nem sua contraparte religiosa alcançam a cosmopercepção do expoente ascético não domesticado, em larga medida um sistema técnico-conceitual de empoderamento e emancipação.

Quero trazer ao debate uma breve análise de Sudhir Kakar da concepção de religião de Freud em “o Futuro de Uma Ilusão”, em seu texto “Religion and Psyche: Reading Freud’s ‘The Future of An Illusion’ In Goa” (Kakar, 2008) porque ela esclarece os pontos focais de desencontro entre uma subjetividade informada por referências exclusivamente abraâmicas e modernas e aquela constituída por referências híbridas de não-modernas e modernas a respeito das noções de humano, deus(es) e suas relações. Concomitantemente pessoal e analítico, é um texto exemplar em sua habilidade de expor alguns dos principais estranhamentos idiomáticos e cosmológicos que nos afastam de uma compreensão mais abrangente do hinduísmo segundo seus próprios preceitos. Ao transcender alguns dos obstáculos (pré-)conceituais à compreensão do hinduísmo a partir de uma concepção ocidental/judaico-cristã de religião, a análise torna possível identificar um campo de debate no estudo antropológico sobre ascetismo que restava cativo a este esquema analítico e conceitual.

Quando Kakar tinha 18 anos e estudava entre a elite intelectual de Ahmedabad, Gujarat, teve sua primeira iniciação no imaginário ocidental com a leitura de Freud. Embora não compreendesse tudo, sentiu-se sendo guiado para longe de sua imaginação hindu e indiana “repleta de mitos e maravilhas, embebida de desejo romântico” e conduzido para um mundo interior iconoclasta, do *logos*, onde “todos os deuses tem pés de argila”. Kakar descreve sua experiência como um desencantamento, mas a qualifica, surpreendentemente, como entusiasmante. E por que não o seria? Embora seu mundo interior, como ele próprio qualifica, era “hindu e indiano”, Kakar crescera em uma época da história indiana em que o futuro era idealizado nos moldes em que modernidade ocidental se mostrava. Para ele, como para muitos segmentos da elite intelectual ao redor do mundo, os valores modernistas – a democracia política, o racionalismo cientificista e o individualismo filosófico – fizeram parte de sua trajetória pessoal de emancipação. Portanto, o ataque positivista de Freud à religião, assim como a afirmação de Marx sobre a religião como ópio das massas, eram muito bem-vindos, como afirma o psicanalista: “Para muitos de nós, intoxicados com as ideias dos gurus ocidentais, a emancipação política ainda não havia sido traduzida em uma emancipação da consciência colonizada.” (Kakar, 2008: 136).

Décadas mais tarde, ele se vê capaz de reconsiderar suas idealizações da civilização ocidental e da tradição judaico-cristã, assim como de questionar a máxima de Nietzsche de que todo passado merece ser condenado. Assim, veste o hábito de hindu, mas “não sem algum esforço jocoso” (Kakar, 2008: 137), para lançar um olhar cético sob o grande cético ele próprio a partir dos aspectos hindus e não-modernos de sua subjetividade. A revisão que ele faz de Freud é fruto de um processo de emancipação de sua consciência colonizada e por isso nos interessa particularmente na compreensão dos aspectos emancipatórios da retórica religiosa hindu.

As duas principais conclusões de Freud, as quais ele não renunciou mesmo em fase mais avançada de sua carreira, são alvo principal de sua atenção crítica, nomeadamente a ideia de Deus como um pai exaltado e a natureza ilusória, infantil e totalmente alheia à realidade da religião vista como um sistema de crença. Kakar inicia sua argumentação alegando que a ênfase nas ideias e crenças religiosas como o que constitui a religião para “o homem comum” é totalmente estranha à sua experiência como hindu, em que a prática e o ritual têm precedência quase total sob doutrinas, crenças e ideias religiosas. Isto é, segundo a perspectiva hindu, a premissa básica de Freud, de que as crenças e ideias religiosas produzem um retrato do humano religioso é falsa. Embora o hinduísmo tenha produzido um corpo de pensamento de extrema complexidade, é uma religião com foco no ritual. Nas palavras do autor:

O ritual é anterior à doutrina teológica, histórico e conceitualmente, e a identidade religiosa hindu não depende de ideias e crenças compartilhadas, mas em rituais relativos a ritos de passagem, devoção doméstica e em templos (puja), festivais e peregrinações. Em suma, o hindu é como o hindu *faz* (*a Hindu is as a Hindu does*).” (Kakar, 2008:140).

A experiência religiosa de Kakar, comum especialmente a hindus não-renunciantes, parece tê-lo levado a enquadrar o foco da prática hindu especialmente sob a ótica do ritual, mas, ao menos entre ascetas hindus, pretendo argumentar que a ideia de que o hinduísmo seja um sistema de práticas com foco no ritual não se sustenta, já que o ascetismo é fundamentalmente um sistema técnico-conceitual cujo objetivo, em última instância, é transcender o ritual. Por hora, basta afirmar, na companhia do ilustre psicanalista indiano, que, como o que caracteriza o hinduísmo é mais um sistema de práticas que um sistema de crenças, “é difícil ter qualquer visão definitiva de uma ideia religiosa hindu, inclusive a ideia de Deus”. (Kakar, 2008: 141).

Assim como outros conceitos religiosos, a ideia de Deus no hinduísmo foi influenciada por correntes de pensamento e prática diversas, ao longo de uma história de aproximadamente 5000 anos. Uma religião sem profeta único, com largo investimento filosófico, uma literatura variada e nenhum livro canonizado, crenças e práticas foram hibridizadas e urdidas de acordo com as diversas situações históricas e desembocaram no hinduísmo contemporâneo e sua pluralidade de ensinamentos e cultos, frequentemente estarrecedor aos olhos do não-iniciado. Pensado a partir de categorias ocidentais, o hinduísmo pode ser descrito como

animista, panteísta, monoteísta, demonista, espiritualista, místico, devocional, ascético, utilitarista, mundano, ritualista, xamânico e alquímico. Algumas escolas hindus, assim como o budismo, ignoram a existência de deus. Em outras tradições, como no misticismo dos primeiros Upanishads, que datam de aproximadamente 600 a.C., não há traço de amor ou necessidade de comunhão com Deus ou deuses e sim grande preocupação com uma alquimia do *jivatma* (ser fenomênico) em *Brahman*, ser cósmico. Argumentando assim, Kakar contesta a validade do motivo mais profundo que Freud dá para o desenvolvimento da ideia de Deus – a universalidade do complexo do pai - o medo do pai combinado com a admiração e anseio (“*longing*”) por ele. Falando diretamente a Freud, em muitos sentidos um pai para Kakar, o autor nos oferece um contraponto crítico que a cosmovisão hindu forneceria à teoria de Freud:

Toda sua construção da ideia de Deus emergindo da constelação da criança indefesa e o pai protetor que também é fonte de perigo, uma ambivalência que você afirma estar profundamente enraizada em toda religião, parece estar ausente ou ao menos ser insignificante na imaginação religiosa hindu; no melhor dos casos, é nada mais que um tema menor em uma grande sinfonia. (Kakar, 2008, 142).

De fato, uma análise da ideia de Deus na imaginação hindu contemporânea comprova a afirmação de Kakar. O Nono Bramana do *Brihadaranyaka Upanishad* (c. 900 a.C.), popularmente citado para explicar o colapso do politeísmo e do monoteísmo praticado por muitos hindus, entre eles, meu interlocutor principal, Maharaj Amar Bharti, também pode ser utilizado para pensar uma ideia de Deus no hinduísmo:

1. Então Vidagdha Śakalya perguntou a ele: ‘Quantos deuses existem, Yājñavalkya?’ Ele respondeu, de acordo com o *nivid* (“*invocação dos deuses*”). ‘Tantos quanto são mencionados em cento e três e três mil e três.’ ‘Sim,’ disse ele, ‘mas quantos são os deuses, Yājñavalkya?’ ‘Trinta e três.’ ‘Sim,’ ele disse, ‘mas quantos são os deuses, Yājñavalkya?’ ‘Seis.’ ‘Sim,’ disse ele, ‘mas quantos são os deuses, Yājñavalkya?’ ‘Dois.’ ‘Sim,’ disse ele, ‘mas quantos são os deuses, Yājñavalkya?’ ‘Um e meio.’ ‘Sim,’ disse ele, ‘mas quantos são os deuses, Yājñavalkya?’ ‘Um.’ ‘Sim,’ disse ele, ‘mas quem são os trezentos e três e três mil e três?’

2. Ele (Yājñavalkya) disse, ‘Eles são manifestações deles, mas só há trinta e três deuses.’ ‘Quais desses trinta e três?’ ‘Os oito Vasus, os onze Rudras, os doze Aadityas, esses são os trinta e um, Indra e Prajaapati (compõem) trinta e três.’ (The Principal Upanishads, 2005)

Nem Kakar nem Maharaj Amar Bharti citam o fim deste Bramana, mas na continuação do debate entre Śakalya e Yājñavalkya, o segundo relaciona os trinta e três deuses aos elementos cósmicos, aos componentes da pessoa (os dez sopros e a mente), aos 12 meses do ano, ao raio e ao sacrifício cósmico. Os três deuses são os três mundos. Os dois deuses são *anna* e *prana* (matéria e sopro vital). O deus e meio seria aquele que gerou o prana e sua manifestação. E quem seria o deus único? *Prana*, o sopro vital. Ele é *Brahman*. Assim, ao menos nessa leitura dos Upanishads, conclui-se que todo o cosmos manifestado e não manifestado é feito de “Deus”, uma essência suprema que nos perpassa e que somos, e que podemos controlar.

Na análise de Kakar, a maioria entre os hindus é essencialista e deísta, mas de forma muito particular. Embora acreditem na existência de uma essência divina que permeia todo o cosmos, o louvor cotidiano é mais comumente feito a uma ou a uma variedade de deidades pessoais, aspectos manifestados do divino. Assim, por mais que tenham no horizonte uma ideia ampla de Deus como essência suprema que pode manifestar-se com qualidades (*saguna*) ou sem qualidades (*nirguna*) (Eck, 1984), a maioria dos hindus prefere relacionar-se com uma deidade pessoalizada (*ishtadeva*). Voltando nosso olhar apenas à relação devocional a uma deidade pessoalizada, portanto, se há algum elemento de uma função protetora de um Deus-pai no hinduísmo, ela é compartilhada. Kakar a considera uma função parental, que cabe, em geral, a deuses em pares “conjugais”, *Sita-Rama*, *Radha-Krishna*, *Shiva-Parvati* e, às vezes, vale complementar, em uma manifestação fundida de um par, como a deidade *Ardhanarishvara*, (Shiva em seu aspecto deidade que é metade mulher).

A relação entre deuses e humanos no hinduísmo pode ter um componente parental, mas há várias outras relações alternativas. Kakar cita modelos mais igualitários na construção da relação entre devotos e “suas” deidades pessoais, a de amigo, de amante e ainda a relação de hierarquia inversa da deidade como filho/a. Eu acrescentaria a essas possibilidades a relação de emulação e até de incorporação da deidade, alternativas verificadas no estilo ascético e xamânico vinculado ao *tantra* e ao *siddha yoga*.

É impossível localizar a figura de Deus-pai descrita por Freud no louvor cotidiano de hindus das três principais tradições - o vaishnavismo, o shivaísmo e o shaktismo, relacionadas às deidades Vishnu, Shiva e Devi, respectivamente. A única figura que poderia ser aproximada à ideia de deus como pai protetor (e desafiador) na imaginação hindu talvez seja Brahma, que, embora faça parte do *trimurti* – a tríade divina Brahma, Vishnu e Shiva, respectivamente criador, mantenedor e destruidor³⁴ do cosmo manifestado – é uma deidade esquecida, com apenas um templo dedicado a ela³⁵. Kakar acredita que, em duas das tradições hindus mais importantes, o vaishnavismo e o shivaísmo, o sentimento de temor ou deslumbramento frente a Deus não poderia ser mais estrangeiro. Prova disso é que entre os aspectos de Vishnu mais louvados na Índia estão Krishna quando bebê e sua versão jovem e artista, rodeado de mulheres prontas a lhe satisfazer todos os desejos. Por outro lado, Shiva, o destruidor, que reúne diversas manifestações iradas e terríveis, o mais célebre entre os quais é Bhairava, poderia assemelhar-se ao Deus-pai abraâmico se não fosse tão ambivalente e não-domesticável, concomitantemente asceta e amante, homem e mulher, terrível e doce. Ademais, a relação de pessoalidade com Deus pode ser tão forte que mesmo Shiva, na relação íntima, pode ser percebido como um deus amigável, que ocasionalmente tende ao excesso. Segundo Kakar, se

34 Embora muitos autores refiram-se a Shiva como destruidor do universo, a noção de dissolução do universo é mais adequada à cosmologia dos próprios shivaístas.

35 Interessantemente, tal templo fica perto de onde meu interlocutor principal Maharaj Amar Bharti mora e, portanto, o mito da marginalização de Brahma foi um dos assuntos sobre o qual versou mais de uma vez.

essa ambivalência existe no hinduísmo, ela existe frente à Devi, a Grande Deusa da tradição Shakta e, mesmo assim, com reservas, já que o motivo principal dessa tradição, de forma mais pronunciada que no shivaísmo e no vaishnavismo, é a união com o divino, o submergir do *self* no sagrado, alvo incompatível com deslumbramento e temor.

Nandy (2007), Kakar (2008) e Saran (2008) concordam que a reverência distanciada frente às deidades é uma atitude estranha ao mundo hindu “pode-se adorá-los ou amá-los, renegá-los ou atacá-los” (Nandy, 2007:138). Argumentando contra uma interpretação do movimento *hindutva*, que tenta domar os deuses e politizar a identidade religiosa hindu moldando a religião a uma concepção anglo-indiana, patriarcal e moralista de religião “adequada” (*proper*), Nandy afirma: “ao longo de mil e quinhentos anos, um dos identificadores cruciais do hinduísmo, como religião, cultura e estilo de vida, tem sido o estilo particular de interação entre humanos e deuses e deusas” (2007: 130), uma relação que chamou de “tipicamente sul-asiática”. Alianças com uma “deidade preferencial” (*ishtadeva*) “frequentemente parecem contratos bilaterais ou uma intimidade secreta entre dois indivíduos desiguais mas soberanos” (Nandy, 2007: 139). As deidades hindus, todo um panteão superpovoado delas, “com suas ricas texturas, personalidades pagãs, sua não-previsibilidade e variedade de fraquezas tão humanas” (Nandy, 2007: 131), não estão fora da fraternidade humana. Deidades bramânicas e não-bramânicas não são vistas como entidades exteriores, participam ativamente do cotidiano hindu. “Sua presença é projetada não apenas para dentro do *self* transcendental, mas, para utilizar a divisão tripartite de Alan Roland, também para dentro dos *selves* familiares e individualizados e até mesmo nos momentos mais irreverentes, cômicos e travessos. (Nandy, 2007: 131).

De acordo com Nandy, entre o domínio do sagrado e do mundano há um contínuo. As deidades têm penetração no domínio humano e reproduzem as relações humanas. Além disso, humanos podem pretender alcançar ou até ultrapassar o estado empoderado das deidades através de *tapas* – que por hora traduzirei como austeridades – ou graças “conferidas de forma sábia ou não” pelas próprias deidades. Ademais, não há uma hierarquia moral ou ontológica dada entre seres humanos e deidades: as deidades podem estar “do lado errado da lei” ou necessitar da ajuda de humanos. Entretanto, enquanto o empoderamento “divino” está no horizonte dos humanos, a espiritualidade, como nos mostra Nandy, “está mais associada aos mortais que aos deuses, que costumam possuir um traço de hedonismo.” (Nandy, 2007: 139).

Outro aspecto central da concepção “sul-asiática” sobre divindade é que não apenas pode-se construir uma relação íntima com deidades, mas também com seus “contrapartes”, os “demônios” (*rakshasas*, *asuras*, *daityas* e *danavas*). Estes relacionamentos também são relevantes, assim como o são as relações íntimas, de poder e devoção, entre “demônios” e deidades, já que sugerem uma metafísica do mal e uma ordem cósmica fundamentalmente diferente daquela das religiões abraâmicas. Nas palavras de Nandy:

O panteão divino – povoado tanto pelo bem quanto pelo mal, os alvos dos estilos devocionais de mão direita e também aqueles associados ao caminho de mão-esquerda, *vamachara* – é parte de uma ordem cósmica mais ampla. As fronteiras obscuras dos conceitos sul-asiáticos de mal, as limitações temporais e espaciais do conceito de *papa* (que se distingue do conceito de pecado judaico-cristão, mais ‘intenso’ e também mais precisamente definido, mas também, paradoxalmente, espera-se que transcenda espaço e tempo mais facilmente) e a tolerância de universos morais diversos pode ser lida como refletindo a inextricabilidade das ideias de bem, de divino (...) daquelas do malévolo, do dessacralizado, do não-divino. (Nandy, 2007: 147).

2.3 MAYA (“ilusão”) - a realidade em jogo

Se a relação entre humanos e deuses e a ideia de mal como pensadas pelas religiões semíticas e universalizadas nas teorias sobre religião pelo pensamento moderno não parecem transplantar-se bem à cosmopercepção hindu, assim também as noções de irrealidade e de ilusão tem conotações muito diferentes nas duas matrizes de pensamento que estamos aqui contrastando. Segundo Kakar, a conotação do termo em sua utilização por Freud tem origem na mentalidade judaico-cristã, em que a ideia de ilusão implica em enganação e trapaça – aquilo que na gramática abraâmica era “coisa do diabo”. Reinterpretada para um idioma cientificista de Freud, tornou-se patologia. Para Freud, portanto, a religião é análoga a restrições obsessivas e é composta de ilusões do desejo, como um estado de amênia.

A noção de ilusão no hinduísmo é mais matizada. *Maya*, a realidade manifestada, pode ser traduzida como ilusão, mas também pode ser pensada como ideia portadora de valência positiva. Ela pode ser associada à jocosidade, à enganação sem consequência nefasta, isto é, à brincadeira ou jogo cósmico (*lila*). Baseado no estudo de Wendy Doniger O’Flaherty, “*Dreams, Illusions and Other Realities*”, Kakar resume a doutrina hindu de ilusão e sua influência na vida cotidiana dos hindus:

O conceito védico de *maya* como uma forma de poder artístico e criativo levou gradualmente a sua reinterpretação. No hinduísmo mais avançado, *maya* é ambivalente. De um lado, *maya* significa a potência criativa dos deuses, o jogo divino, e, por outro lado, significa mágica, ilusão e engano. Em ambos os casos, no entanto, *maya* pode ser traduzido como ‘transformação’. (Kakar, 2008:147).

A análise de Eliade (2001) do conceito de *maya* poderia corroborar a leitura que traduz o conceito, essencialmente, como transformação, embora ao processo de transformação seria acrescentado um vetor. Eliade ilustra sua análise do conceito de *maya* na situação paradoxal do humano no tempo como descrita pelo Bhagavad Gita: o ser humano, por um lado, está engajado no tempo e, por outro, condenado a consumir-se pela temporalidade. A resposta a este paradoxo, indicada na obra, está no *mundo* como via que desemboca em um plano trans-histórico e atemporal.

Na filosofia *advaita* (não-dualista), vínculo institucional mais amplo dos sujeitos pesquisados, sugere-se que, no processo de empoderamento cognitivo, a ilusão representada pelo mundo fenomênico, *maya*, seja transcendida, já que é fonte de toda dualidade, isto é, de toda ignorância. Entretanto, suas hermenêuticas mais sutis, vinculadas a tradições heterodoxas como o *siddha e tantra yoga*, os levam a relacionar-se com a realidade manifestada como uma realidade de segunda ordem a ser instrumentalizada na busca por sua emancipação, não como uma irrealdade. Desta forma, pode-se afirmar que *maya*, notadamente se interpretado segundo a perspectiva tântrica, pode ser pensado como um fato (positivo) da vida, a performance imaginativa da manifestação da “natureza” (*prakriti*). *Maya* é uma realidade que se revela no jogo e, portanto, sua qualidade ilusória é negociável, dependente da eficácia do jogador. Jogar com proficiência o jogo de *maya* é libertar-se da percepção apenas das coisas epistemológica e ontologicamente secundárias, é controlar a transformação; vencê-la é transcender a temporalidade, objetivo maior do yoga.

Assim, enquanto algumas perspectivas filosóficas hindus concordariam com Freud e sua percepção sobre ilusão como algo a ser sumariamente combatido, frente a uma abordagem tão distante de sua matriz de pensamento iluminista quanto o tantra, a essência da crítica que Freud reserva às religiões, de que sejam ilusões, não tem muito peso. Afinal, a ilusão no tantra não é, essencialmente, irrealdade. Portanto, dizer que os hindus pensam que o universo que vemos e experimentamos é uma ilusão não significa acreditar que ele não seja real, é dizer, como colocou Kakar,

... que ele não é o que aparenta ser, é algo em eterno processo. Ou ainda, ele não é apenas o que aparenta ser. *Maya* não somente engana as pessoas sobre as coisas que elas pensam que sabem; basicamente, *maya* limita seu conhecimento às coisas epistemológica e ontologicamente secundárias” (Kakar, 2008:148).

Parte do argumento conclusivo de Kakar, de que a maioria dos hindus não descarta integralmente a existência e o mundo empírico dos sentidos como uma ilusão, pode ser percebido também no *ethos* hindu popular que articula de maneira idiossincrática os quatro objetivos de vida de um indivíduo, os *purusharthas* (Saran, 2008: 78): *artha* (riqueza material, mas que também pode ser interpretada como espiritual), *kama* (prazer dos sentidos), *dharma* (religião ou moral) e *moksha* (liberação do mundo fenomênico). De forma muito geral, racionaliza-se assim: mães e pais de família devem satisfazer plenamente os dois primeiros objetivos de vida: *artha* e *kama* e, embora todos devam seguir o *ghrastha dharma* (os deveres dos não-renunciantes) cada qual cumpre seu *dharma* específico, isto é, as obrigações religiosas e morais determinadas, entre outros parâmetros, por *varna* e *jati* (“casta”), gênero e estágio de vida. Os renunciantes, por sua vez, devem cumprir o *sadhu dharma*, ou seja, têm por obrigação ocupar-se exclusivamente com sua busca pelo quarto objetivo – a liberação. Com a divisão social dos objetivos de vida entre renunciantes e não renunciantes, portanto, alijou-se o *moksha* das perspectivas da maioria dos não-renunciantes e também a possibilidade de riqueza e satisfação sensorial dos ascetas.

No entanto, na experiência etnográfica com sadhus na Índia, é difícil deixar escapar a evidência de que eles também, às vezes mais do que os não-renunciantes, parecem querer explorar ao máximo o mundo material e dos sentidos. Ainda mais hedonistas que os deuses, alguns renunciantes parecem preocupados exclusivamente com os dois primeiros *arthas*. E o são sem prejuízo necessário a sua legitimidade. É claro que muitos buscam riquezas e prazeres sensoriais porque não têm interesse em seguir uma disciplina, mas há razões menos cínicas que justificam o entranhamento entre ascetismo, “riqueza” e prazer sensorial. Como pretendo aprofundar no próximo capítulo, a divisão social radical dos *purusharthas* em *ghrastha* e *sadhu dharma* é um desenvolvimento posterior da teoria dos *ashramas*, inicialmente considerados *estilos de vida* legítimos, mas posteriormente interpretados pela hermenêutica bramânica como *estágios de vida* prescritos. Contudo, outra hermenêutica, anterior à bramânica e mais próxima àquela de meus interlocutores, a hermenêutica tântrica, sugere que o contato com a materialidade e a sensorialidade e, portanto, o virtuosismo em todos os *purusharthas*, pode ser instrumentalizado para o empoderamento ou emancipação. Assim, a vida experienciada em todos seus aspectos, como jogo ou esporte, com prazer, riqueza, sensualidade e violência, é prerrogativa daqueles que comandam o *lila*, o jogo cósmico.

O processo de subjetivação de ascetas heterodoxos, considerado desde a perspectiva tântrica, é especialmente interessante quando contextualizado em *kali yuga*, a 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. Ascetas virtuosos em *kali yuga* são como *tricksters* (Jung, 1973), heróis dissidentes que restabelecem a harmonia do cosmos ao desafiar a ordem de um universo fenomênico decaído. Capazes de exercitar intencionalidade para além da dimensão fenomênica, ao tomar controle do jogo cósmico (*lila*), tornam-se seres-no-mundo privilegiados na era da relatividade. Assim, o asceta virtuoso é, concomitantemente, um exemplo de ser social e epítome de suas transgressões, pois sua utopia emancipatória não é social, é meta-social³⁶.

2.4 SHIVA/PARVATI e DATTATREYA - o asceta mítico no mundo da vida

O asceta dissidente empoderado, pessoa neste mundo, mas não como qualquer um, é o herói mítico de uma retórica de emancipação humana particularmente eficaz na contemporaneidade e figura central nas diversas histórias (*mythos* e *logos*) paralelas ao bramanismo. Ele é comum a várias tradições do subcontinente, políticas inclusive, como exemplifica o mito Gandhi na configuração do Estado Indiano moderno (Nandy, 2004). A agência social esperada do renunciante heterodoxo no mundo, como já aludido, pode envolver dissidência social, corpórea e até ontológica às retóricas opressivas. Assim, vale buscar construir um olhar sobre o renunciante

36 Como já aludi na discussão no item 2.1.

empoderado no mundo a partir de uma perspectiva de mundo e de jogo social sensível a essa diferença. É com este intuito que apresento os modelos míticos de renunciantes empoderados aos quais se vinculam meus sujeitos de pesquisa: Shiva/Parvati e Dattatreya.

Acredito que um olhar renovado sobre Shiva, considerado a deidade masculina preferencial de meus sujeitos de pesquisa, possa iluminar a leitura acadêmica sobre a ambiguidade do asceta. Shiva é figura mediadora que ilustra a concomitância aparentemente irreconciliável, como coloca O’Flaherty (1973:7): “entre ascetas, ele é o libertino, entre libertinos ele é asceta”. Segundo a autora, a figura de Shiva sempre foi um enigma na academia ocidental, em especial por sua qualidade ambígua de asceta erótico, sugerida em sua manifestação como Shiva/Parvati unidade composta da relação de Shiva em seu aspecto de grande asceta e sua consorte Parvati.

Como nos mostra a autora, o ‘paradoxo’ foi incorporado à interpretação de Shiva como *coincidentia oppositorum* – ele é Criador e Destruidor – e pensado como consistente com o pensamento metafísico indiano e com a história de assimilação de diferentes tradições na configuração do shivaísmo. Entretanto, ainda de acordo com a autora, a presença do asceta erótico em textos como os Puranas e o Mahabharata sugere outras leituras. Entre elas, a de que seus dois aspectos contraditórios, Shiva protótipo de iogue/asceta e marido/amante, sejam intercambiáveis ao ponto em que os fazedores de mito os confundirem sem que o sentido do mito mude. O’Flaherty (1973: 7) dá o exemplo de duas versões de um trecho do Matsya Purana: “Os Sete Sábios dizem a Parvati, ‘Como é que você pode aproveitar os prazeres do corpo com um asceta/marido [*yati/pati*] como ele [Shiva], tão aterrorizante quanto repulsivo?” Em uma versão, Shiva é *yati* (asceta), em outra, é *pati* (marido), mas em ambas ele é o abjeto. Embora a autora concentre sua análise apenas na figura de Shiva, em última instância, ambas as deidades, Shiva e Parvati, em especial nas suas manifestações “terríveis” como Bhairava e Kali, incorporam oposições entre o ideal civilizatório e o inaceitável: embora estejam entre as quatro deidades mais proeminentes no panteão hindu, moram em campos de cremação, portam crânios e vivem intoxicados, à margem da socialidade dos deuses.

Outro modelo mítico de asceta empoderado que habita interstícios de relevância central para esta pesquisa é Dattatreya, considerado deidade tutelar dos sadhus com quem estudo. Sua representação dominante no grupo é a de um sadhu-deidade com três cabeças, simbolizando a convergência dos três aspectos da criação, manutenção e destruição do cosmos manifestado, aspectos estes “personificados” pelas deidades Brahma Vishnu e Shiva, respectivamente, acompanhado de quatro cachorros que simbolizariam os Vedas³⁷. Segundo White (1996: 2), Dattatreya é figura mítica cuja origem está relacionada aos lendários oitenta e quatro mahasiddhas e sua tradição de “sabedoria louca” (na expressão de Sudhir Kakar, 2008), mas também é figura histórica, tendo diversas obras creditadas a ele que versam sobre temas como *hatha yoga* e alquimia (o que, para White, o vincula à tradição dos siddhas medievais).

37 Cabe notar a ironia de que os Vedas sejam representados por um animal considerado submisso e impuro.

Rigopoulos (2000) também destaca a longa presença de Dattatreya, nos textos e no imaginário indiano, como figura nas fronteiras entre deidade e humano; ele é *siddha* (“ser empoderado”), avatar e guru-imortal. Menções a Dattatreya aparecem no Mahabharata, no Bhagavata Purana e no Markandeya Purana, em relatos que o conformariam à imagem tanto de um avatar iogue com muito poder criativo quanto de um amante dos prazeres mundanos, do álcool, do luxo e da vida despreocupada.

Segundo Rigopoulos (2000), no Markandeya Purana, Dattatreya é convidado pelos deuses a empreender uma batalha enquanto estava embriagado por vinho e pela luxúria. Na perspectiva dos deuses, sua pureza seria intocável pelo contato com a impureza, a embriaguez e o desejo sexual, porque sua contingência não afetaria sua força criativa. Assim, Dattatreya aceitou a tarefa que lhe confiou os deuses, foi à luta e logrou vitória. Este mesmo Dattatreya, que transcende a condição humana e divina, sob um olhar cínico, poderia ser sumariamente julgado como mais um charlatão ou parasita social, interessado, como “pessoa do mundo”, em usufruir de poderes, intoxicantes e prazeres sexuais.

Se tentarmos lançar um olhar meta-realista (Bhaskar, 2002) e não-dualista sobre Dattatreya é possível interpretar seu “ser histórico” como um “ser em *maya*” (plano fenomênico) e não “de *maya*”, isto é, não-contingente ao plano onto-epistemológico inferior de *maya*. Sob esta perspectiva, a performance do renunciante heterodoxo no mundo é vista como constituída de atos pedagógicos deliberados. O mundo é palco de sua “aparecência” (Maluf, 2002), uma essência não-dual que ‘aparece’ na fenomenalidade, manifestando intencionalmente contradições e paradoxos. A performance no mundo do virtuose heterodoxo compreende a transgressão e reconstrução criativa intencional de normatividades. Quando faz de sua trajetória uma meta-narrativa relativizadora do mundo fenomênico, no mundo fenomênico, ele é protagonista, entre outras, de uma dissidência política.

Uma leitura de uma performance antinomial de Dattatreya aparece como prefácio a uma das edições contemporâneas da obra Avadhuta Gita, creditada ao próprio Dattatreya. No relato de Swami Chetananda (Chetananda *apud* Dattatreya, 1998, p. xix), o iogue desfilara em público com uma mulher luxuriosa, no auge da sua fama como renunciante. Na interpretação de Chetananda, Dattatreya estaria encenando um *lila* (“jogo cósmico”) com a ajuda da deidade Lakshmi em forma humana. Sua performance antinomial seria, em sua interpretação, uma estratégia pedagógica. Julgado e condenado como charlatão no auge da sua fama, conseguiu o que Chetananda leu como seu objetivo: que o deixassem sozinho para meditar e guiar seus discípulos, escolhidos entre aqueles que conseguissem perceber para além dos deslizamentos de sua linguagem. Como já anteriormente aludido, o que pode parecer uma ambiguidade do ser empoderado no mundo, na perspectiva de meus interlocutores é a “linguagem vivida”, fundamentalmente deslizante, através da qual o *siddha*, a pessoa empoderada, verdadeiramente comunica.