



Aprender um modo de ser *yogi* e *sannyasi* – desvendando relações a partir do *ashram* Casa do Guru

Lucas Brandão Sampaio Procópio (Krishna)¹

Resumo

O yoga se ergue a partir de matrizes epistemológicas e especulações-práticas sobre o cosmos e a vida que nuançam uma relação de simbiose, integração e unidade entre viventes dos distintos reinos, famílias e espécies. Seu complexo sistema metodológico abrange das técnicas corporais (*asana*), atravessando a interação com a energia vital (*prana*) através da manipulação da ação respiratória (*pranayama*) e possibilitando alcançar estados de suspensão da atividade sensorial (*pratyahara*) e até mesmo do tempo (*kala*) (Niranjanananda 2005; Eliade 2009). O paradoxo da apreensão de tal sistema prático-especulativo, tal qual o yoga, reside na seguinte questão: uma experiência sublinhada e enfatizada a partir da individualidade e subjetividade de quem a vivencia só se assenta, todavia, a partir de um contexto relacional de aprendizagens, estando nela demarcada a presença do/a mestre e dos/as discípulos/as. Ainda, antes que tão somente a aprendizagem técnica da experiência do yoga (fundamental e basilar de sua vivência), compõe também a aprendizagem de modos de fazer e ser que nuançam uma perspectiva identitária. Proponho, portanto, estabelecer um diálogo, tendo como ponto de partida a etnografia que construí entre os anos de 2018 e 2020 envolvendo a minha constituição enquanto yogi e residente do *ashram* (espaço onde vivencia-se um modo de vida yogi cotidianamente) Casa do Guru (Serra da Moeda – MG), com as noções de “educação da atenção” de Tim Ingold (2000) e de “aprendizagem situada” de Jean Lave e Etienne Wenger (1991). O entrelaçamento etnográfico-reflexivo mira trazer a luz aspectos de nossa construção (individual/coletiva) enquanto yogis e sannyasis da tradição de Swami Satyananda Saraswati (Bihar School of Yoga, Munger, Índia) no Brasil. Tal construção, por sua vez, é nuançada por alguns aspectos como o silêncio, a solidão, o autoestudo e o cuidado. Concluo arriscando uma aproximação dessa tessitura etnográfica com pensamentos indígenas (Krenak 2019; Kopenawa & Albert 2015) e não-indígenas (Danowski & Viveiros de Castro 2011; Santos 2019) que também nos provocam a pensar-agir em direção à uma coletividade que permita a sustentação do sistema vida nas décadas vindouras.

Palavras-chave: Yoga, Sannyasa, educação da atenção, aprendizagem situada

¹ Mestre em Estudos do Lazer (PPGIEL/UFMG).

São agora sete da manhã de uma sexta primaveral. Embora ainda cedo em certos parâmetros de relação com esse tempo cronológico e organizador dos cotidianos, o dia começara já há algumas horas. Entre quatro e seis é o período conhecido como *bhramamuhurta*, momento do dia em que há uma confluência energética propícia para as práticas *yogis* – é nesse período, então, que nosso dia se inicia.

A experiência de *sadhana* (prática pessoal e disciplinada em que se manipula o arcabouço técnico-metódico do *Yoga*) se dá de maneira individual/pessoal, tendo sido essa construída e amadurecida em prévia relação de uma coletividade de partilha e aprendizagem.

Às sete e trinta nos reunimos para a primeira refeição; assentados sobre esteiras no chão, dispomos de uma mesa compartilhada à nossa frente com mingau de arroz, mandioca, pasta de grão de bico e chá. O ato orgânico da partilha do café da manhã se inicia com o seu preparo, atravessa a entoação de específico mantra e culmina com o ato do alimentar-se.

Às oito e trinta nos engajamos com as práticas de *Karma Yoga* – ações que se desempenham com a consciência presente, adotando uma perspectiva interna de um *drashta* (testemunha/observadora) e buscando observar-se em interação com o ato em si mesmo. Os trabalhos dispostos são dos mais diversos: rastelar o gramado, realizar podas, engajar-se com o preparo do almoço, realizar traduções/transcrições, varrer a área externa, manejar as pequenas roças de milho/mandioca/feijão etc.

Nos encontramos novamente em coletivo ao meio-dia: reside aqui o segundo momento coletivizado, onde interagimos com a prática de *yoganidra*. Ela consiste em uma técnica de *pratyahara* (recolhimento dos sentidos) em que, através de uma combinação metódica e sistemática de direcionamento da consciência pelo corpo, induz-se à um estado de “sono desperto” – uma expressão da consciência que está precisamente no entre espaço do sono e da vigília.

Em sua conclusão, nos encaminhamos para nosso almoço: arroz, lentilha, couve refogada e um combinado bem temperado de batata e brócolis, colorido com açafrão e pedaços de tomate. Se até então podia restar dúvidas, é condição fundamental apontar que são esses alimentos de origem agroecológica/orgânica, tendo sido banido de nossa relação cotidiana com a comida produtos cultivados com pesticidas de qualquer ordem.

Guardamos um intervalo, nesse princípio de tarde, para a assimilação e processamento dessa refeição pelo corpo. Tendo essa sido conclusa, o engajamento agora se dá com atividades de cunho pessoal e que nuançam os afazeres de cada qual com suas responsabilidades com o

espaço, com o trabalho e com a vida: seja a elaboração de aulas e cursos, seja o estudo, seja até mesmo o preparo do lanche da tarde.

Sobre este último, nos encontramos novamente às seis da tarde: partilhamos um pão a base de farinha de arroz, farinha de grão de bico e farinha de coco elaborado por nós mesmos. Ele é acompanhado de um antepasto de berinjela agroecológica e uma cevada quente. A prática de entoação de específico mantra antecedendo o ato do alimentar-se, vale dizer, está implícita nessa e nas demais refeições.

Logo que se sucede essa terceira e última refeição do dia, nos reunimos às sete horas do entardecer para uma prática coletiva: a vocalização do *Maha Mrityunjaya Mantra* por cento e oito vezes – *mantra* encontrado no *Yajur Veda* e que evoca e propicia uma experiência de saúde, cura, proteção e vitalidade para todos os seres vivos. Essa vocalização, vale dizer, é sempre precedida pelo canto compartilhado do *Hanuman Chalisa* – canto escrito e cantado em *hindi*, narrando a trajetória do personagem mítico *Hanuman* (um híbrido de macaco-homem) que simboliza as virtudes de foco, humildade, persistência e resiliência para se cumprir uma missão.

Sendo concluída esta última etapa do dia coletivizado, cada qual se recolhe para seus afazeres pessoais: seja alguma leitura/estudo em andamento ou simplesmente o recolher e o preparo para o sono. Embora nesse espaço-tempo esteja garantido a individualidade, o recolhimento, a solidão e a privacidade, é de coerência compartilhada que o apagar das luzes se dê não depois das nove e trinta.

Eis que um novo dia se inicia e um repetido ritmo novamente se instaura.

As cenas descritas de agora são provocações textuais-imagéticas que remetem ao nosso contexto de prática, experiência, relação e coerência epistêmica a partir da Casa do Guru. Este espaço agora denominado é o *ashram* da tradição de Swami Satyananda Saraswati em solo brasileiro. Por *ashram* remeto à um território delimitado onde enfatiza-se uma dada experiência compartilhada de trabalho, estudo e ação – no caso que aqui tratamos, nos associamos à experiência clássica e ancestral do *yoga* e as filosofias que nuançam, sublinham e sustentam a sua experiência; em especial o *samkhya*, o *tantra* e o *vedanta*.

A Casa do Guru foi fundada por Swami Aghorananda Saraswati e Gangadhara Saraswati – discípulo e discípula brasileiros de Swami Niranjanananda Saraswati; quem, por sua vez, é discípulo e sucessor de Swami Satyananda Saraswati – Guru responsável pela fundação da Bihar School of Yoga (Bihar, Índia) e quem organiza, a partir da década de 1960, a cosmologia com a qual nos associamos e sustentamos nossas formas de compreensão e interação com o outro, a vida e o cosmos.

Este *ashram* em solo brasileiro é aquele em que eu mesmo, Lucas Procópio, (conhecido, iniciado e legitimado em nossa tradição com o presente nome de *Krishna*) resido e me compreendo no mundo. Este texto, portanto, é expressão tanto de uma trajetória de estudo, pesquisa e aprofundamento teórico/especulativo em diálogo com o campo da Antropologia, quanto de uma trajetória marcadamente pessoal, subjetiva e singular nas aprendizagens de um modo de ser *yogi* e *sannyasi*.

Estou propondo, portanto, organizar este texto em três etapas: na primeira delas, exponho para o leitor/a leitora algumas questões de ordem conceitual que se relacionam ao universo do *yoga*; na segunda etapa, nos provoço a pensarmos as aprendizagens no contexto cotidiano e relacional da Casa do Guru; por fim, aponto para uma provocação (ainda embrionária, é verdade) de diálogo com pensadores indígenas para imaginarmos outros mundos possíveis que se distanciem dos imperativos éticos da destruição e dissolução que ora nos encontramos.

Yoga, Sannyasa e vida de Ashram

Yoga evoca um sentido de percepção e interação prática com a vida, por meio das quais se preza relações atentas, conscientes e holistas; *sannyasa* é antiga tradição que, tendo seu berço na ancestralidade indiana, encontra-se ancorada na instituição da renúncia e na equivalentemente ancestral tradição *Guru-discípulo*; *ashram* é território onde consubstancia-se o *Yoga* e a expressão de *Sannyasa*, constituindo-se esse um espaço no qual um ritmo de interação com a natureza e os seus ciclos é imperativo, no qual as faces técnicas e ritualísticas do *Yoga* se expressam e, por fim, no qual celebra-se uma forma de vida que contemple valores como a disciplina, a moderação, o movimento e a contemplação.

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

Em seu universo gerativo, o *Yoga*, concebido de forma sistêmica, emerge do encontro de escolas de pensamento distintas que se encontraram na terra de *Bharata* desde, pelo menos, 500 a.C – período temporal em que se tem o surgimento de texto fundamental para compreender as partes (*Angas*) que compõem essa experiência: os *Yoga Sutras* de Patanjali. Essas escolas de pensamento compõem e estruturam o *Sanatana Dharma*, conceito esse que indica tanto o amálgama de diferentes formas de expressão de pensamento quanto a sua imutabilidade, no

sentido de que jogam luz à nossa multidimensional experiência humana (Niranjananda 2005) – dos seus aspectos mais grosseiros, como nossa constituição corpórea, aos seus aspectos mais sutis, como a aproximação de um estado de completa dissolução do que nos faz justamente humanos.

O arcabouço de técnicas e processos pelos quais atinge-se o então domínio sobre a regência dos processos e funções fisiológicos e sutis estão sistematizados e organizados nas distintas expressões do *Yoga*, cada qual estabelecendo uma ênfase em determinado aspecto da expressão humana. Imergir nesse desvendamento implicaria mergulharmos em outro universo simbólico por si digno de outros estudos e enfoques, fazendo-nos debruçar sobre a compreensão dos *Chakras*, *Tattwas*, *Lokas*, *Yantras*, *Mantras*, *Mandalas*. Sabendo não ser esse o espaço e o momento para tal, vamos agora olhar brevemente para a noção de *sannyasa*.

Apontamos de imediato que se trata essa de experiência filosófica-especulativa-prática assentada na instituição da renúncia, eclodida de dissidências de um universo religioso conservador e elitista que permeava a Índia no século VI a.C (Olivelle 1992).

O teor de alguns dos textos que versam sobre o estatuto da renúncia – alguns dos diversos, complexos e multifacetados *Upanishads* que nuançam importante parte do pensamento filosófico indiano – apontam os estilos de vida, os ritos para a renúncia, o arcabouço material a ser possuído pelo renunciante, os diferentes tipos de *Sannyasis*, suas responsabilidades específicas e toda a sorte de meandros correspondente à vida renunciatória (Olivelle 1992; Atmapriyananda 2013).

Para o mérito de continuidade desse escrito, sem nos atermos com demasiado enfoque às questões de ordem conceitual específicas do estatuto da renúncia, destacamos apenas que a institucionalidade erigida sobre a tradição de *sannyasa* encontrou importantíssimo expoente e liderança na pessoa de Shankaracharya – eminente filósofo indiano do século VIII d.C.

Shankaracharya foi responsável por iniciar e liderar um movimento de organização institucional/política da tradição de *sannyasa* entre os séculos VIII e IX d.C., estabelecendo e organizando instituições e propondo arregimentar traços comuns que reunissem a pluralidade de agrupamentos de *sannyasis* que à época existiam.

A título de exemplo, Shankaracharya propôs reunir a dispersão ora instaurada de renunciantes em solo indiano em dez grandes agrupamentos/famílias (*Kulas*), cada qual nomeada, seja por uma associação alegórica a sua associação de habitação (montanhas, costa, floresta, nas beiras de rios, em eremitérios), seja pela missão que lhe seria conferida em relação à ordem – uma proficiência profunda da literatura e do arcabouço filosófico no sentido da

proteção e salvaguarda intelectual e cultural, por exemplo. À tradição de *sannyasis* inaugurada por Shankaracharya dá-se o nome de *Dashnami Sannyasa Parampara*.

Nesse sentido, a família da qual pertencemos é da linhagem de *Saraswati*, sendo representada por Swami Satyananda Saraswati. Em grande esforço de síntese, Swami Satyananda fundou a Bihar School of Yoga no ano de 1963 e o *ashram* de Rikhiapeeth no ano de 1989. O primeiro é o centro responsável pela salvaguarda, proteção, atualização responsável e disseminação do *yoga*, sendo hoje presidida por Swami Niranjanananda Saraswati – seu discípulo desde os quatro anos de idade e reconhecido/legítimo sucessor de seus trabalhos; o segundo – Rikhiapeeth – é considerado o centro responsável pelo trabalho social de cuidado, assistência e educação de centenas de vilarejos que circunscrevem o *ashram* (localizado na cidade de Deoghar, estado de Jarkhand, norte da Índia). Este centro é hoje presidido e coordenado por Swami Satyangananda Saraswati – também discípula de Swami Satyananda desde sua juventude, tendo convivido proficuamente com ele por décadas.

Aproximando-nos, portanto, do contexto próprio do qual estamos aqui nos referindo, a Casa do Guru enquanto polo brasileiro de expressão das tradições que aqui nomeamos, nasce dos processos de vida, pertencimento e legitimação de Swami Aghorananda Saraswati e Gangadhara Saraswati – ambos discípulos brasileiros de Swami Niranjanananda Saraswati – que, precisamente na segunda metade da década de 1990, encontraram a Bihar School of Yoga e, nela, o terreno de aprendizagem e aprofundamento de suas trajetórias individuais enquanto professores de *yoga* e, a partir daquele encontro, discípulos de Guru/mestre indiano.

Nesse sentido, o espaço que aqui temos enfatizado é necessariamente espaço geográfico – um terreno localizado na Serra da Moeda, a sessenta quilômetros da capital mineira – composto por um imiscuído de habitações, gramado, jardins e roças agroflorestais, mas é sobretudo espaço epistêmico, no qual uma dada coerência coletivizada de tatear e sentir o mundo e ser e agir na vida está assentada.

Coerência essa que é necessariamente guiada e orientada pela perspectiva do *yoga* enquanto universo plural especulativo-prático e pela tradição de *sannyasa* enquanto perspectiva atitudinal de relação de cuidado, atenção, recolhimento, desapego e discernimento para agir de forma positiva, ética e respeitosa para consigo, o outro, o mundo.

Coerência essa, também, que se orienta no sentido de se colocar em aliança com perspectivas outras de relação com o mundo que proponham rotas alternativas e saídas para a crise ambiental/climática/civilizacional que ora nos deparamos, buscando formas outras de

relação que estejam em explícita cisão com um imperativo capitalista-urbano- industrial devorador de mundos.

Nesse sentido, no próximo eixo de nosso escrito, olharemos de forma mais detida para algumas perspectivas de aprendizagem (embora individuais e subjetivas, sempre relacionais) que jogarão luz ao espaço epistêmico que agora mencionamos e que por breve provocamos. Esperamos ser bem-sucedidos, ao fim do nosso próximo eixo, em sublinhar uma possível relação com as noções de “educação da atenção” (Ingold 2000) e de “aprendizagem situada” (Lave & Wenger 1991).

A “educação da atenção” e a “aprendizagem situada” no contexto da Casa do Guru

Um dos aspectos fundamentais e fundantes da relação com a Casa do Guru e de interação com o espaço e sua imanência é a relação com o cotidiano e a temporalidade intrínseca que eclode da cadeia de relações do *ashram*. Como provocativamente anunciamos no princípio deste texto, o estabelecimento de uma repetitiva rotina está compassado com os ciclos e ritmos da natureza que potencializam uma experiência corporal interna (fisiológica e sutil) – o despertar antecedendo o nascer do sol, o estabelecimento de três refeições diárias, o almoço acontecendo no momento do pico do sol, etc.

A concatenação de ações cotidianas sendo desempenhadas por diferentes agentes (humanos e não-humanos) e que avivam a vibração e experiência do espaço e, ainda, revela uma temporalidade que lhe é própria, se vincularia àquilo que o antropólogo Tim Ingold chamou de “interrelações rítmicas” para se referir à noção de “taskscape” (Ingold 2010).

A experiência cotidiana, constante e repetida de tal rotina ao longo de semanas, meses e anos nos aponta à uma vinculação temporal ampliada que remete não apenas à uma compreensão geográfica-climática de distribuição das estações, os seus ciclos e as potências que lhe são imanentes, mas à relações míticas de como nos associamos com uma temporalidade cosmológica e que norteiam nossa forma de vida.

Sobre essa nuance, destacaria aqui as celebrações/ritos/práticas, orientadas pelo calendário lunar hindu: o *shivaratri* (fevereiro), o *navaratri* (abril/outubro) e o *guru poornima* (lua cheia de julho). Em síntese não-exploratória, celebrações/ritos como esses estão vinculados à representações arquetípicas (*shivaratri* – a lua nova, associada à representação de *shiva* e o arcabouço de símbolos e histórias agregados; *navaratri* – as nove noites em que se evoca *durga*, *lakshmi* e *saraswati*; *guru poornima* – a lua cheia do mês de julho representando a mais intensa

luminosidade passível de ser alcançada por toda experiência humana) que nos orientam e direcionam à desvendarmos e explorarmos nossas melhores potencialidades enquanto viventes, no sentido de positivarmos nossa existência e partilhá-la com a/na melhora de nossa casa comum.

Em observância à tais marcações cosmológicas que se expressam marcadamente ano a ano, distribuídas ao longo de décadas, nos provocaria à uma relação temporal mais alargada que apontaria para um período de um ciclo de vida – do nascimento à morte. À essa experiência remeto aos quatro *ashramas* (*bhramacharya ashrama* - período de formar as bases da vida, compreendendo aos estudos e primeira formação; *ghrihastha ashrama* – compreende aos primeiros passos de emancipação social e estabelecimento de uma trajetória de auto-suficiência; *vanaprastha ashrama* – remete à um terceiro estágio da vida, quando começamos a nos desconectar da personalidade e da reputação que construímos para mergulharmos mais profundamente em nossa trajetória individual interior; *sannyasa ashrama* – compreende o quarto e último estágio de vida, quando concluímos o processo de desapego de tudo que nos ata à matéria e nos preparamos para nosso morrer).

O que busco sucintamente apontar é para uma outra relação de interação com o tempo que se constitui também e sobretudo na formação de uma dada identidade, compreensão de mundo e relações comunitárias que se consubstanciam a partir de profundidades subjetivas.

Na esteira da discussão de tais aprendizagens fundantes e fundamentais na constituição de um modo de ser *yogi* e *sannyasi*, quero apontar ainda para duas outras relações: uma que se faz técnica-corpórea; outra que se dá a partir da technicalidade ritualística.

Sobre a primeira, remeto às disciplinas corporais que são próprias do *yoga*² e que manipulam sistematicamente o corpo e suas estruturas (grosseiras e sutis); sobre a segunda, remeto ao universo ritualístico que, embora não estritamente vinculado ao *yoga* em si mesmo enquanto corpo de conhecimento específico e balizado por textos e tratados clássicos, erigem-se de outras especulações filosóficas práticas que ebuliram a partir do solo indiano – o *tantra*, em especial – e que encontram-se em íntimo diálogo e interação com a experiência do *yoga*.

As aprendizagens das práticas corporais (*shatkarmas* – técnicas de purificação; *asanas* – exercícios psicofísicos; *pranayamas* – técnicas de manipulação de *prana* através da respiração; *bandhas* – travamentos de partes específicas do corpo para redirecionamento e

² Referências acadêmicas e não-acadêmicas, ocidentais e orientais, são vastas nesse sentido e exploram diferentes matizes desse corpo de conhecimento. Recomendo aqui o clássico Eliade (2009), Feurstein (2008) e Niranjanananda (2005).

canalização de *prana*) se dão, em primeira instância, em contato direto, observação, imitação e reprodução com aquele/a que assume o lugar de legítimo professor/a, sendo alçado a tal posição principalmente por ter em si mesmo adquirido a proficiência e maestria na elaboração interna e execução de tais técnicas. Os contextos de tais aprendizagens são específicos e estão ancorados em ocasiões de cursos, retiros, seminários temáticos ou algum outro programa que sublinhe a experiência orgânica, cotidiana e relacional do *yoga*.

O que aqui é importante dizer, todavia, é que tal processo de aprendizagem só é mesmo constituído e solidificado a partir da experiência individual, subjetiva e reservada à solitude da prática pessoal, onde se avalia aquilo que se tornou incorporado no repertório da prática e aquilo que ainda não se solidificou. Aspecto de intrincada complexidade de avaliação e observação por parte do professor/mestre diz respeito à interação psíquica que o aspirante estabelece com sua prática, uma vez que a experiência do *yoga* se dá, sobremaneira, nos fluxos internos de associação da consciência com elementos de visualização e manipulação de energia vital – aspectos esses reservados às subjetividades de cada um.

Em relação à tecnicidade ritualística no contexto da Casa do Guru, estamos nos remetendo à um universo de aprendizagem mais complexo, uma vez que aqui estará envolvida uma lógica de hierarquia iniciática (que pode ser subvertida à escolha e orientação do *Acharya* – mestre/representante) e de observação/participação sistemática ao longo de anos.

A título de exemplificação autoetnográfica, remeto ao meu próprio processo de aprendizagem do ritual do *havan*. Este é um rito assentado na ancestralidade védica indiana e que se faz sucintamente descrito, em sua performance ritualística, abaixo:

Duas pessoas encontram-se assentadas e dispostas, uma de frente para a outra, com o *kunda* (receptáculo quadrangular de cobre) colocado entre as duas, ao centro do espaço delimitado para o rito. Os demais participantes estão dispostos também de forma simétrica e organizada em referência ao epicentro. As participações essenciais são, no mínimo, três. Uma pessoa, em domínio do manejo das propriedades do fogo, o manipula, desde o momento em que ele nasce, e o alimenta com o *ghee* (manteiga clarificada), os pedaços de madeira, cânfora e outros elementos complementares. Esse papel é, por princípio, desempenhado na Casa do Guru por Swami Aghorananda. A pessoa à sua frente manipula o *samagri* (mistura de ervas), lançando uma pequena quantidade desse composto ao fogo ao término de cada vocalização do específico *mantra* que está sendo entoado, quando se vocaliza o termo “*svaha*”. A terceira e última presença pode ser tanto realizada por essa segunda pessoa na ausência de uma terceira, ou, obviamente, por uma terceira pessoa também participante do rito. Consiste essa participação em fazer a contagem da vocalização dos *mantras* utilizando um *japa mala* (colar com cento e oito contas), não por regra, mas preferencialmente de *rudraksha* (semente

associada à representação de *shiva*). Essa pessoa deve estar à vista das outras duas que alimentam o fogo. O gesto corporal dos participantes envolvidos consiste em estar com as pernas cruzadas, a coluna alongada, a mão esquerda sobre o joelho esquerdo em um específico *mudra* (*chin mudra*, *jnana mudra* ou *prana mudra*) e a mão direita em contato com o centro do peito em execução de *prana mudra* (dedos polegar, médio e anelar unidos e os dedos indicador e mínimo estendidos e relaxados). Enfatiza-se a mescla entre a sensação de estabilidade, firmeza e, simultaneamente, o conforto e a suavidade do corpo. O rito se inicia com a vocalização do *mantra om*, de forma contínua, por três vezes, seguido do *mantra* de abertura (*saha nau vava tu*). Em seguida, é vocalizado o *ganapati stotram* por todas as pessoas presentes, momento no qual Swami Aghorananda (ou quem possa estar conduzindo o *havan* em seu lugar) pega a flor disposta sobre a água e espargue essa própria água em locais específicos. Primeiro, uma aspersão em cada um dos quatro cantos do *kunda*; em seguida, uma aspersão sobre si – as costas pelo lado esquerdo, as costas pelo lado direito, sobre a cabeça e a sua extensão pela coluna vertebral; seguindo, espargue a água, utilizando sempre da flor, na imagem dos *gurus* e, completando enfim essa etapa, uma aspersão na direção dos principais pontos cardinais – norte, leste, sul e oeste. Findado essa etapa, a flor é novamente depositada no receptáculo com água. Passada essa primeira vocalização, entra-se em um segundo momento, no qual faz-se então a vocalização, permanecendo em uníssono, de um *mantra* para os *gurus*. Durante essa vocalização, Swami Aghorananda ou, novamente, quem possa estar conduzindo o rito em seu lugar, acende a vela (a qual permanecerá acesa até a conclusão do rito) que está colocada sobre a base onde o *kunda* se sustenta, acende também o incenso a partir dessa chama e, permitindo que apenas fumaça seja emitida de sua ponta, contínua e lentamente o consumindo, desenha círculos concêntricos com essa fumaça sobre o *kunda*. Concluída a vocalização desse *mantra*, vocaliza-se o último *mantra* – evocando a *agni* – para que se inicie enfim a entoação do *maha mrityunjaya mantra*. Essa evocação se dá pela vocalização do *mantra* para ele mesmo, momento no qual o incenso é novamente levado à vela, reacendido e, com a chama que agora se faz presente em sua ponta, é levado em direção às cânforas que estão no interior e ao fundo do *kunda*. Desse primeiro estágio, já em si parte do rito, inauguramos o segundo momento, a saber, aquele da vocalização propriamente dita do *maha mrityunjaya mantra* pelas cento e oito vezes. A primeira vocalização é realizada por Gangadhara (ou quem possa estar em seu lugar), sendo sucedida em consonância e coletivamente pelas demais vocalizações. Importante rememorar o que já foi escrito e fazer notar que, ao término de cada vocalização, pronuncia-se o *mantra svaha*. Aporto aqui detalhe importante: a cada vocalização direciona-se a mão direita ao fogo, abrindo-a com a palma da mão sempre voltada para cima. Nesse momento, oferece-se a sua intenção positiva, o seu propósito, o seu *sankalpa*, para o fogo.

Escolho essa descrição metódica da performance ritualística do *havan*, tal qual realizamos todos os sábados às seis horas da tarde na Casa do Guru (como em todos os *ashrams* da tradição de Swami Satyananda espalhado pelo globo), para evocar acontecimento em que

podemos evocar discussões acerca de algumas noções de aprendizagem que pretendemos evocar.

Ainda no ano de 2018, quando eu mesmo já tinha uma relação de pertencimento com a Casa do Guru e a comunidade que ela representa há alguns anos e estava no início do meu processo enquanto residente, fui colocado, por Swami Aghorananda, para assumir a guia do rito em si, estando ele e Gangadhara na posição de orientadores e auxiliando com o que fosse necessário.

Os primeiros passos na condução do rito se sucederam de maneira apropriada, tendo sido eu bem-sucedido nas vocalizações proficientes dos mantras e no estabelecimento das primeiras bases de sustentação da performance ritualística – a aspersão da água, a emanação do *kunda*, o surgimento do fogo. O que se sucedeu, todavia, foi um descompasso, dessincronização e arritmia profunda naquilo que se espera de uma fluidez ritualística.

O manejo da lenha, cânfora, *ghee* e disposição geométrica da performance se perdeu por completo, levando o fogo a quase se apagar e o rito a se dissolver – o que nunca havia acontecido, passados já vinte e dois anos desde que esse ritual passou a acontecer no Brasil como parte de nossa escola – fui assim alertado.

A estabilização se deu com o auxílio de Swami Aghorananda que, em sua intervenção salvífica, fez com que o fogo se mantivesse aceso ao longo das dezenas de vocalizações que ainda nos restavam.

Ao término, Swami Aghorananda foi indagado se, em breve, outra vez eu voltaria a estar no lugar de condução, como parte, inclusive, do meu processo de aprendizagem e legitimação enquanto aprendiz e residente do *ashram*; ao que prontamente havia ele respondido que precisaria ainda me trabalhar em outras questões.

Passado pouco mais de um ano após este acontecimento – agora em 2019 – quando tanto ele quanto Gangadhara estavam em solo indiano e tínhamos a ocasião do rito do *havan* em presença de outras pessoas (*sannyasis*, alunos de *yoga* de nossa escola e pessoas interessadas em conhecer nossa experiência), perguntara à Swami Aghorananda, via mensagem, se eu poderia novamente assumir o lugar da condução no rito que aconteceria sem a presença deles. A resposta vinha na negativa, afirmando ele haver “outras coisas envolvidas”.

Me indaguei sobre as tais “outras coisas envolvidas” e, sobre elas, desejo agora tecer algumas reflexões. Ingold (2000, 2010), em suas provocações sobre a educação da atenção, lança como perguntas propulsoras em relação à forma como conhecemos o mundo ou, em outras palavras,

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

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

Estar imerso, portanto, em contexto de práticas e experiências como aquele que estamos elucidando ao longo dessa escrita, nos sugere invariavelmente sermos penetrados pelas perspectivas de um modo de ser *yogi* e *sannyasi*.

Esses processos só se dão, necessariamente, pela experiência e imersão no ritmo de interação proposto pela Casa do Guru, de modo que os processos de apreensão das esferas de conhecimento evocados pelo *yoga* e pela vida de *sannyasi* eclodem e emergem dos nossos “[...] processos de desenvolvimento, como propriedades de auto-organização dinâmica do campo total de relacionamentos” (Ingold 2010: 15) dentro dos quais nossas vidas se desvelam.

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

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

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

Nesse processo de aprendizagem, reconhece-se como legítimo(a) professor(a) aquele(a) que experimentou exaustivamente aquilo que agora ensina, sendo capaz, portanto, de orientar quem a ele/ela recorre quanto aos caminhos e processos em que faz eclodir nos/as buscadores/as aquilo que em si já compõe o universo de práticas em que todos e todas se veem conectados/as.

Não só, torna-se capaz também de criar e reelaborar aspectos de sua experiência preservando as bases que lhe solidificam e criando novas outras formas que se adequem aos novatos e novatas. Nas palavras de Ingold (2010: 6), logo na abertura de seu texto, “[...] somos capazes de tanto conhecimento só porque pousamos nos ombros de nossos predecessores”.

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

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

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

É, portanto, através de um constante, contínuo e ininterrupto gesto de “mostrar”³ as coisas, ou de sermos chamados a atenção às dadas circunstâncias e sermos desviados a atenção de outras, que vamos elaborando e consolidando nossas formas de relação com o *yoga* e com a vida de *sannyasi* ou, ainda, que vamos aprendendo a expressar tais identidades em nossos cotidianos.

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

Os processos e reflexões elencadas acima, penso ter nos provocado, evocam sobretudo um contexto de aprendizagem relacional que se vê ancorada em um processo de constituição identitária. Quero me valer aqui, por breve, das provocações já atualizadas de Lave & Wenger (1991) nessa relação de uma comunidade de prática e os processos de se constituir como participante legítimo em contexto de produção identitária.

Quando Lave & Wenger (1991) propõem a noção de “participação periférica legitimada” buscam escapar das antíteses e fragmentações, como uma “não-participação” ou uma que seja “central” em oposição à “periférica” ou, mesmo, que exista uma participação “não-legitimada”. A noção central, se bem a entendo, busca abarcar uma compreensão total, não dicotômica e não-fragmentada de participação em determinada comunidade que se aglutina e se constitui em torno de determinadas práticas que podem ser também constitutivas de traços identitários.

Assim como Carlos Sautchuk (2007) nos mostrou com sua riquíssima etnografia com a formação orgânica de pescadores na Vila do Sucuriju (estuário do Amazonas), estabelecendo

³ “Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para essa pessoa, de modo que ela possa aprendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentido. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa. Aprender, nesse sentido, é equivalente a uma ‘educação da atenção’” (Ingold 2010: 25).

alguns enfoques nos processos de aprendizagem e legitimação das crianças e dos menos habilidosos (e, naquele contexto, ainda não habilitados) em assumirem as responsabilidades centrais e mais determinantes para o acontecimento da pesca (seja através do arpão, seja do anzol). Uma das grandes riquezas de reflexão proposta pelo autor estava na noção de vincular o aprendizado e autonomização das técnicas pesqueiras com a ideia de se fazer e se reconhecer como pescador, estando pronto, portanto, a iniciar e gestar outros pescadores que passaria a ocupar o mesmo lugar de neófito que outrora ocupou o mais experiente.

Em cenário e contexto etnográfico distinto – mas valendo-se de parâmetros e balizas conceituais similares – Renata Bergo (2011) mergulhou na experiência de um terreiro umbandista de Belo Horizonte e, similarmente, apontou ali os processos pelos quais os participantes de tal comunidade se associam, vinculam-se e se deslocam para ocupar lugares de neófitos à participantes engajados e legitimados por sua comunidade na organização e manutenção do terreiro. Assim como a tese de Sautchuk (2007) e o argumento que ora tecemos, Bergo (2011) também enfatizou que os processos de legitimação de participação e aprendizagem está sobremaneira associado ao percurso dos participantes em se reconhecerem como umbandistas.

De tal maneira, como me vejo agora à beira da repetição, os processos de aprendizagem cotidiana e relacional (ainda que seja uma relação de si consigo mesmo) então descritas são não apenas reveladores de processos de afinação perceptiva, sensorial e sensível, mas sobretudo processos de educação da atenção, no sentido da constituição de consciências plenas, atentas e engajadas às dinâmicas de manutenção, preservação e solidificação dos trabalhos locais mas, em sentido outro, também na constituição de relações de cuidado, éticas e estéticas, conosco, com o outro, com o mundo.

Processos esses, concluindo agora este eixo, são necessariamente sublinhados por uma ética *yogi/sannyasi* que, ancorada em pressupostos filosóficos que jogam luz à essas tradições, revelam outras maneiras de habitar o mundo.

Nesse sentido, nos lançamos ao terceiro e último eixo deste escrito, em que ensaiamos e arriscamos um breve diálogo com pensadores indígenas na proposição de outra forma possível de relação com o mundo.

O mundo em dissolução, a perspectiva *yogi* e pactos para a construção de outros mundos

A interação especulativa-prática com o *yoga* é, necessariamente, sublinhada por uma relação de cuidado, atenção e simbiose com a Terra. Um olhar mais detido no *samkhya* revelará a expressão dos *bhootas* (elementos) que compõem o cosmos, o papel que cumprem na criação e como, afinal, interagimos com eles em nossa cotidianidade; a interação com o *tantra* nos dará a percepção de como podemos aprender a organizar o papel que esses elementos cumprem em nossas vidas e como atuam nas diversas interações que estabelecemos a todo o instante.

Há um indicativo em determinados textos de matriz hindu que atravessamos, neste momento cosmológico, um período chamado de *kali yuga*.

Kali yuga, por sua vez, é um tempo cosmológico, uma das quatro eras que compõem o tempo do mundo. Em uma compreensão não-ocidental, o tempo não tem demarcações – nem de origem, nem de fim –, de modo que cada nova era emergente é precedida pela destruição daquela que lhe antecede. (Panikkar 1975). *Kali yuga* é descrita como sendo um período de difusão de conflitos, enfermidades, catástrofes climáticas, destruições, aceleração e condensação do tempo (Panikkar 1975; Aghorananda 2008).

Diante dos tantos desencontros civilizacionais que ora nos encontramos, penso que a ameaça que protagonizamos no desmantelamento de nossa biosfera é de ordem mais evidente e emergente. Nesse sentido, a literatura que versa e ensaia sobre os fins de um mundo e formas outras de constituir outros novos mundos guarda, hoje, importância singular.

O que pretendo, nesta etapa conclusiva deste escrito, é propor um sucintíssimo e embrionário diálogo entre nossa perspectiva de relação com o mundo com a crítica posta por pensadores indígenas às maneiras colonialistas, extrativistas, ocidentais de estar vivo. Para tanto, trago à cena um retiro que organizamos na Casa do Guru com Swami Prembhava Saraswati – discípula de Swami Niranjanananda Saraswati, residente da Bihar School of Yoga há mais de vinte anos e responsável pelos trabalhos de *yoga-ecologia* do *ashram*.

Na ocasião, especificamente no ano de 2019, Swami Prembhava coordenou um programa de três dias, em que sublinhou algumas facetas do que a Bihar School of Yoga tem chamado de *yoga-ecologia*. No contexto daquele programa, discursava ela não apenas sobre os aspectos mais básicos do *yoga* – como as práticas psico-físicas (*asanas*), como introduziu determinadas práticas que potencializariam as primeiras.

Escapando aqui de uma análise canonicamente acadêmica acerca da filologia do *yoga*, Swami Prembhava arguia acerca da especulação sobre a origem dos *asanas* – a mimetização do comportamento de seres não-humanos em interação com seus ambientes naturais (a serpente,

o tigre, o elefante, as árvores, montanhas, etc.). Em complemento, citava também as práticas de reverência aos astros – “saudação ao sol” (*Surya Namaskara*) e “saudação à lua” (*Chandra Namaskar*) – composta de uma intrincada combinação de práticas físicas, visualizações e vocalizações de *mantras*.

Em adição às tais falas e experiências propostas, foi introduzida na Casa do Guru a experiência do *ashwatta aradhana*. Nas palavras de Swami Prembhava:

Ashwatta Aradhana é um ritual diário simples, realizado por apenas cinco minutos no momento do pôr do sol. Ela (a prática) envolve você se encontrar com a sua árvore todos os dias, seja ela uma árvore robusta no jardim ou uma pequena planta na janela da cozinha, para executar o seguinte rito: um pequeno *Deepak* contendo óleo, ou uma vela ou lamparina deve ser acesa; incenso, uma flor e um copo de água são oferecidos à planta (Prembhava 2017: 41).

As árvores representam o desabrochar da sensibilidade na expressão de *prakriti*. É onde *purusha* (consciência), começa a se manifestar. De tal forma, assim como cada aspecto da *prakriti* (os rios, o vento, o solo) é governado por um espírito (*deva*), assim também o são as árvores. Este *aradhana*, portanto, é uma forma de comunicação a ser estabelecida com aquele espírito (Prembhava 2017).

Prakriti, é a causa imanifesta da criação ou, mesmo, a causa primeira da existência, de onde todo o universo se manifesta e vem a existir (Niranjananda 2008). Práticas como o *ashwatta aradhana* são formas pelas quais nos tornamos mais conscientes da potência de *prakriti*, nos deslocando de nossas individualidades para nos associar a uma rede de agenciamentos não visíveis (Prembhava 2017).

No sentido de nos colocar em adição, aliança e pacto com um engajamento explícito e visceral na contraposição de um mundo em ruínas – como aquele brilhante e poeticamente denunciado por Kopenawa & Albert (2015)⁴ – gostaríamos aqui de ecoar a fala de Ailton Krenak (2019: 69-70):

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num

⁴ A vida dos brancos que se agitam assim o dia todo como formigas *xira na* parece triste. Eles estão sempre impacientes e temerosos de não chegar a tempo a seus empregos ou de serem despedidos. Quase não dormem e correm sonolentos durante o dia todo. Só falam de trabalho e do dinheiro que lhes falta. Vivem sem alegria e envelhecem depressa, sempre atarefados, com o pensamento vazio e sempre desejando adquirir novas mercadorias. Então, quando seus cabelos ficam brancos, eles se vão e o trabalho, que não morre nunca, sobrevive sempre a todos. Depois, seus filhos e netos continuam fazendo a mesma coisa (Kopenawa & Albert 2015: 436).

convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida.

Concluo este texto na sensação de ter demarcado certas provocações, mas certo de ter deixado ainda certas pontas que poderiam/podem ser ainda amarradas. Quero, antes do último “ponto final”, tão somente destacar a aposta neste diálogo pluriepistêmico, nas palavras de Boaventura de Souza Santos (2019), para se experimentar alternativas concretas e presentes que se veem vivificadas em contextos de relação comunitários de interação ética e estética com a vida.

Referências

- AGHORANANDA, Swami. 2008. 3 ed. *Tantra Vidya - o espelho tântrico indiano*. Reflexos de uma pedagogia desconstrutiva. Belo Horizonte: Mondana Editorial.
- ATMAPRIYANANDA, Swami. 2013. *Sannyasa Upanishads*. 1 ed. Kolkata: Advaita Ashrama.
- BERGO, Renata Silva. 2011. *Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação (PPGE/FaE/UFMG), Belo Horizonte.
- BLAY, Antonio. 1966. *Fundamento e Técnica do Hatha Yoga*. São Paulo: Loyola.
- ELIADE, Mircea. 2009. *Yoga - Imortalidade e Liberdade*. 4. ed. São Paulo: Palas Athena.
- FEURSTEIN, Georg. 2001. *A tradição do Yoga - História, Literatura, Filosofia e Prática*. 5. ed. São Paulo: Pensamento.
- INGOLD, Tim. 2010. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação*, 33(1): 6-25.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. 1 ed. Abingdon: Routledge.

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras.

LAVE, Jean & WENGER, Etienne. 1991. *Situated Learning: legitimate peripheral participation*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press.

NIRANJANANANDA, Swami. 2008. *Sannyasa Darshan: A Treatise on Traditional and Contemporary Sannyasa*. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust.

NIRANJANANANDA, Swami. 2005. *Yoga Darshan - Vision of the Yoga Upanishads*. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust.

OLIVELLE, Patrick. 1992. *Samnyasa Upanisads – Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation*. 1 ed. New York: Oxford University Press.

PANIKKAR, Raimon. 1975. “Tempo e História na Tradição da Índia”. In: P. Ricouer (org.), *As culturas e o tempo*. São Paulo: EDUSP.

PREMBHAVA, Swami. 2017. *Janani – Understanding Prakriti*. 1 ed. Munger: Yoga Publication Trust.

SANTOS, Boaventura de Souza. 2019. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. 2007. *O Arpão e o Anzol: técnica e pessoa no estuário da Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília.