

A busca espiritual de viajantes à Índia: filosofia e prática de um estilo de vida

Cecília dos Guimarães Bastos ¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.32456>

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a espiritualidade entendida como projeto. Ao pesquisar um tipo de peregrino que viaja à Índia, verifiquei, através da observação participante, que sua principal motivação envolve a busca de si, cuja vivência molda a construção de sua trajetória. Os informantes relacionam o religioso ao institucional e o espiritual as mais profundas motivações da vida. Muitos estudam a filosofia Vedanta, um conhecimento incorporado que influencia a maneira como constroem suas visões de mundo e lhes oferece uma base do que é entendido como ser espiritualizado, sem ter que ser (convencionalmente) religioso. Também realizam práticas, como ioga ou meditação, que proporcionam maior objetividade, comando sobre a mente e autocrítica. Analisei suas vivências segundo a noção de projeto, uma tentativa consciente de dar sentido à experiência e que é elaborada com base na memória como visão retrospectiva e organizada de uma trajetória e biografia.

Palavras-chave: Espiritualidade; Índia; Projeto

The spiritual search of travellers to India: philosophy and practice of a life-style

Abstract: This article aims to analyze spirituality understood as *project* (VELHO, 2013). In researching a type of pilgrim that travels to India, I verified, through participant observation, that his main motivation implicates a search of the self, whose experience shapes the construction of his path. The informants relate religiosity to institutions and spirituality to the deepest life's motivations. Many study the Vedanta philosophy, an incorporated knowledge which influences the way they construct their worldviews and gives them the basis for what is understood as being spiritual as opposed to being "conventionally" religious. They also practice yoga and meditation, both of which provide them with a higher objectivity, control of the mind and self awareness. I've analyzed their experiences according to the notion of *project*, a conscious attempt to give meaning to experiences and that is elaborated based on memory as a retrospective and organized vision of their path and biography.

Key words: Spirituality; India; Project

¹ Doutora em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ) e Pesquisadora Museu Nacional (PPGAS/UFRJ). E-mail: ceciliagbastos@gmail.com

La búsqueda espiritual de viajeros a la India: la filosofía y la práctica de un estilo de vida

Resumen: El propósito de este artículo es analizar la espiritualidad entendida como *projecto* (VELHO, 2013). Durante la investigación de una especie de peregrino que viaja a la India, he comprobado, a través de la observación participante, que su motivación principal consiste en la búsqueda de sí mismo, cuya experiencia da forma a la construcción de su trayectoria. Los informantes relacionan la religiosidad con el institucional y el espiritual con las más profundas motivaciones de la vida. Muchos estudian la filosofía Vedanta, un conocimiento incorporado que influye en la forma en que construyen sus visiones del mundo y les ofrece una base de lo que entienden como ser espiritual, sin tener que ser (convencionalmente) religioso. También realizan prácticas como el yoga o la meditación, que proporcionan una mayor objetividad, control sobre la mente y autocrítica. Analicé sus experiencias según el concepto de proyecto, un intento consciente de dar sentido a la experiencia y que se basa en la memoria como visión retrospectiva y organizada de una trayectoria y biografía.

Palavras chave: Espiritualidad; India; Proyecto

Recebido em 29/06/2016- Aprovado em 07/09/2016

I. Introdução

Durante o trabalho de campo realizado na Índia, tive a oportunidade de observar um fato curioso que acabou virando meu objeto de pesquisa: deparei-me com um tipo específico de “turista”, entre outros, que viaja ao país para praticar ioga, meditar, estudar as filosofias do budismo, do Tantra ou do Vedanta, participar de retiros em *ashrams*², realizar tratamentos *aiurvédicos*³ etc. Sua característica mais marcante é que parece disposto a “consumir” as religiões que a Índia “vende” ou parece disponibilizar, levando-o a fazer uma espécie de bricolagem das religiões/seitas/tradições praticadas no país⁴, assimilando diferentes aspectos destas para, desse modo, construir sua própria maneira de praticá-las.

Apesar de ter viajado por outros países, inclusive da Ásia, não observei em nenhum outro lugar o perfil do *buscador* – que viaja em função de um projeto de busca da espiritualidade, que valoriza o mundo “espiritual” em detrimento ao “material”, que vai à

² De acordo com Sharpley e Sundaram (2005, p. 5), o termo *ashram* é derivado do sânscrito e significa exercício religioso, embora seja usado hoje em dia genericamente para descrever um retiro espiritual ou universidade, normalmente mantido por um sábio ou guru hindu (um professor ou um homem santo).

³ Derivada da palavra em sânscrito *ayurveda*, a medicina *aiurvédica* tem como objetivo a prevenção de doenças, pregando uma sintonia entre o corpo e a mente.

⁴ Indo mais além, digo que esse sujeito faz uma espécie de bricolagem não apenas das religiões, mas também de outras práticas como ioga, diferentes tipos de massagens, medicina alternativa etc. Por isso, penso que o que ele faz é uma bricolagem da própria cultura indiana, de maneira geral.

Índia com a finalidade de encontrar sábios e gurus⁵ que possam lhe ensinar um meio de atingir a iluminação, a liberação ou o *nirvana*. Este viajante costuma passar meses ou anos na Índia com o intuito de “desenvolver” sua espiritualidade, ou seja, ele busca o país com uma motivação que vai além do simples exotismo ou da diferença, e que está mais relacionada ao fato de a Índia se apresentar como “mística” e “espiritual” e apresentar uma gama de religiosidades e uma diversidade de ofertas de todo tipo, em termos de possibilidade de “desenvolvimento da espiritualidade”.

Dentre muitos viajantes que encontrei ali, privilegiei entrevistar os que mencionaram algo que remetia à dimensão religiosa como motivação para suas viagens, devido a este motivo normalmente ganhar centralidade em seus discursos. É importante destacar que eles não utilizam a palavra “religião” em suas falas, mas sempre sugerem que há uma dimensão religiosa implícita, particularmente ao afirmarem que buscam o país por suas atrações místicas e espirituais, o que significa que eles não relacionam o conceito de *religião* ao de *espiritualidade*, pois os entendem como distintos.

Os informantes, ao mesmo tempo em que têm certa rejeição ao termo *religião*, também não se sentem pertencentes ao Movimento Nova Era⁶, com o qual, por suas características, podem ser relacionados, visto que, em suas falas, sempre aparecem temas que podem ser associados ao que vem sendo designado como Nova Era (AMARAL, 1999), Novos Movimentos Religiosos (GUERRIERO, 2009) ou Nova Consciência Religiosa (SOARES, 1990). Outro termo rejeitado é o de *turista* – nenhum entrevistado se pensa como tal: veem-se como viajantes, peregrinos, mochileiros ou qualquer outra denominação parecida. Turista é um termo que apresenta, segundo eles, uma conotação negativa e por isso não é utilizado como referência. Talvez possamos entender este ponto de vista ao observar que a definição de turismo é construída, de um modo geral, relacionada em primeira instância ao campo ou esfera do consumo, sendo a figura do turista vista como “superficial” ou “inautêntica”.

Os viajantes que entrevistei afirmam passar por um processo de *transformação* durante suas viagens e fazer muitas reflexões a esse respeito, por isso mesmo é importante perceber o que pensam sobre isto. Uma das pistas interpretativas que auxilia entender os significados atribuídos a sua transformação é a noção de *peregrinação moderna*,

⁵ Etimologicamente, *guru* significa “aquele que elimina a escuridão (da ignorância)”.

⁶ O Movimento Nova Era, nas palavras de Leila Amaral (1999), “pode ser entendido como a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer desses elementos metáforas que expressem performaticamente uma determinada visão, em destaque em um determinado momento e segundo determinados objetivos”. Esses elementos místicos ou espirituais não mais se referem aos seus significados de “origem” e são redefinidos e reutilizados de formas e com propósitos variados, sendo mais utilizados como recursos simbólicos do que como um “sistema fechado de significados”. A autora sugere observar esse movimento como estando para além de um substantivo “que possa definir identidades religiosas bem demarcadas”, sendo melhor compreendido como “um adjetivo para práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas, independente das definições ou inserções religiosas de seus praticantes” (AMARAL, 1999, pp. 47-8).

devido não só ao caráter de ruptura do cotidiano, mas, principalmente, devido à maneira “crítica” de se colocar, que é característica desses peregrinos, sugere Sandra Carneiro (2003), na qual o despojamento material é condição para vivenciar uma experiência de liminaridade. Cabe ressaltar que muitos autores entendem a peregrinação baseando-se no que Victor Turner designou como um momento de suspensão de regras, da hierarquia e da estrutura, o que relaciona sua vivência a uma “crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna”; sendo seu aspecto mais importante, segundo Carneiro (2003, p. 295) “a possibilidade de vivenciar uma experiência ‘extraordinária’, verdadeiramente liminar, que levaria a pessoa a ‘colocar em suspenso’ sua forma ‘de ver o mundo e as pessoas’”.

Esta experiência, considerada transformadora, levaria o peregrino a fazer uma viagem “interior”. Muitos viajantes afirmam que suas motivações estão relacionadas à possibilidade do “encontro consigo mesmo”, ao aperfeiçoamento e possível transformação. Esta mudança também pode ser compreendida como um processo reflexivo, através do qual o viajante busca a ruptura como ressignificação de sua identidade. É neste sentido de rompimento com o cotidiano em busca de um “outro tempo e espaço” que o viajante busca transcender: ao mesmo tempo em que acredita estar buscando algo externo, muitas vezes percebe que sua viagem tem um sentido individual ou “interno”. O interessante é que essa ideia do *conhecimento de si* é princípio básico de muitas religiões e práticas indianas que derivam da tradição védica; mas normalmente essas religiões são vistas pelos informantes como “filosofias de vida”, sendo que vivenciam a religiosidade do outro como uma forma de individualização da crença e é nesse sentido que entendem a espiritualidade, então, relacionada ao individualismo por suas características pessoais, ao passo que a religião é vista a partir de instituições e coletividades.

A motivação de uma viagem à Índia, para muitos, parece estar vinculada à ideia de *religar* consigo mesmo. De acordo com pesquisadores do campo, a palavra religião está vinculada em sua origem ao verbo re-ligar, no sentido de conexão com algo maior que o próprio indivíduo e de conotação espiritual. Como esclarece Carneiro (2003, p. 254) sobre os peregrinos do Caminho de Santiago: “Independente do meio utilizado ou praticado, da religião, seita ou filosofia adotada, o mais importante para os peregrinos entrevistados é o reencontro (re-ligação) com a essência sagrada ou divina, tanto interiormente quanto exteriormente”. Para eles, o cotidiano e a rotina são sinônimos do “normal”, do “ordinário”, do “profano”, em contraposição ao momento da viagem, que tem o significado de “diferente”, “extraordinário” ou “sagrado” (GRABURN, 1989).⁷ Sua principal motivação para viajar envolve a busca de si, ou se “re-ligar” com seu *self*, que se torna evidente no contato com o outro; ou seja, o contato com outra cultura faz não só com que o indivíduo adquira conhecimento a respeito de um determinado povo, mas

⁷ Graburn (2001) ainda indica que o termo “viajar” usualmente se refere a uma viagem propriamente dita, mas atualmente também pode se referir a um estado “alterado” de consciência induzido por drogas ou álcool e a uma experiência religiosa ou mágica, já que “viajar” literalmente significa estar longe do comum.

também com que ele passe a conhecer mais a si próprio, pois, ao se comparar com o outro, conscientiza-se de sua peculiaridade e autenticidade.

II. Novos significados atribuídos ao conceito de espiritualidade

Ao analisar as representações que as pessoas que pesquisei têm da cultura e da religião da Índia, observei que as chamadas religiões/filosofias indianas muitas vezes são colocadas no “mercado” e “vendidas” como uma espécie de *do it yourself religion*. E que, na maior parte dos casos, as pessoas as “utilizam” de uma maneira flexível, sentindo-se confortáveis em aplicar em suas próprias vidas a parte que mais lhes interessa de cada uma delas.

Em muitos estudos sobre o tema da religiosidade moderna, é interessante notar que os pesquisadores preferem focalizar em apenas uma forma de religiosidade, por exemplo, estudam os praticantes da Siddha Yoga, os seguidores de Osho, os fiéis do budismo, devotos do Hare Krishna etc. Mas percebo que, na Índia, há muitos viajantes que não se encontram “presos” a apenas um tipo de religiosidade, mas se apropriam de um pouco de cada prática religiosa ofertada, e da maneira que mais lhes convém, construindo assim um novo *modus vivendi*, não apenas em relação a estas práticas e filosofias, mas em relação ao que entendem como *elevação espiritual* ou *liberação*.

Alguns enfatizam que não estão apenas interessados em práticas orientais, como a ioga ou meditação, durante seus processos de busca, mas em tudo o que lhes impulsiona em direção a suas metas, e algo recorrente é o fato de verem a Índia como um local *sagrado*, propício ao desenvolvimento da espiritualidade. Desta forma, entendi que eles atribuem um sentido religioso a sua própria experiência no país, fazendo com que esta reorganize ética e espiritualmente suas vidas.

Autores como Graburn (2001), Steil (2003), Carneiro e Freire-Medeiros (2004) e Cohen (1979) afirmam que a viagem pode ser entendida como uma forma de ritual, na qual o viajante sai de sua rotina e tem uma experiência “extraordinária”, liminar e, após esse período, retorna ao seu mundo cotidiano de certa forma *transformado*. De acordo com um viajante belga, a sua primeira viagem à Índia teve uma influência marcante em seu estilo de vida:

Then I came back from India, the influence, because I lived four, five years like a *sadhu* in Belgium, like a hermit, there were months I didn't have human contact, nothing. My longest time was two months, without any human contact, without talking, experimenting with fasting, with meditating, starving from cold, from hunger. Nobody, hum? So in the village then you would hear “the hermit, the Indian Baba”. I was without any material things; it was like a restored stable. My mother came once a year, she could not accept it, my father, he was “oh my son, what are you doing?” They could not understand why you go suffering so much, why you do this. I knew why, breaking

the ego... Yes, India changed me a lot. With coming to India I discovered who I really am, referring to the Maharishi, the first question: who are you? What is you entity? Where do you come from? What do you do? Where do you go? I discovered this not only in India but in the years after, it takes some time. (Entrevistado 1)

Estar recluso da sociedade teve um significado espiritual para ele e sua vida ganhou um novo sentido ao ser orientada pelos ensinamentos de Ramana Maharishi, que ganhou o título de “grande sábio”.⁸ Ramana diz que somente quando descobrimos quem somos de verdade podemos encontrar nossa verdadeira entidade, destituída do ego (GODMAN, 1992). Essas perguntas a que o entrevistado se refere (quem sou? Da onde vim? Para onde vou?) que são consideradas às vezes banais pela mídia, ou até mesmo por pesquisadores, devem ser vistas como fundamentais, sugere o filósofo Charles Taylor (1997).

O entrevistado belga também narra que, durante sua estadia no país, participou de um retiro de meditação chamado Vipassana⁹, que teve o efeito de um “renascimento” para ele, causando uma sensação de *fortalecimento* espiritual, como descreve: “*So after Vipassana, I had like a kind of rebirth, I felt very good physically, mentally, healthy, very happy and connected to everybody. A lot of trauma, complexes and frustration came out. I found my true entity. I was connected with everybody and felling spiritually very strong and calm*” (Entrevistado 1).

Sugiro que essa forma de entender a viagem à Índia leva a uma reinterpretação de significados, devido ao fato de tal viagem/peregrinação ser vista pelos mesmos como uma trajetória espiritual, na qual cada um vivencia suas experiências a sua maneira, experimentando sua própria verdade e buscando acesso a um estágio superior de ser para chegar à plena realização de si mesmo. Quando uma viajante diz: “*I feel like there’s a definitive spiritual purpose for me being here*” parece indicar uma singular visão de mundo, na qual todo seu percurso está constituído de acordo com uma dimensão religiosa, que estabelece um sentido às suas experiências. É de acordo com esse pressuposto que penso a religião ou espiritualidade como uma tentativa “de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta” (GEERTZ, 1989, p. 144).

⁸ Ramana, após ter experienciado o que descreveu como *moksba* (liberação), saiu de casa para Arunachala, uma montanha considerada sagrada pelos hindus, onde viveu pelo resto de sua vida. Seus ensinamentos eram transmitidos aos seus discípulos, na maior parte das vezes, em silêncio absoluto.

⁹ O treinamento nesta prática é realizado em estágios, sendo que cada etapa tem duração de exatamente dez dias. A pessoa precisa explicar por que deseja praticar essa meditação para o Vipassana Centre, ser aceita e se inscrever para um próximo curso. Durante esse período ela fica em um *ashram* (escola do tipo internato que ensina filosofia indiana), sem poder falar com ninguém, sem poder ler ou escrever, acordando às quatro e meia da manhã todos os dias e fazendo a última refeição diária ao meio-dia.

Esta concepção é exemplificada por uma informante que atribuiu um significado espiritual a sua ida à Índia:

I honestly have never in my life had an affinity for India. I've never wanted to come to India. If you ask me even now do I want to go to India, my answer would honestly have to be "no". But I meditated, and it came to me about two months ago – I was just told that I'm going to India. And I thought, "yes, right, then somebody else is going to pay the fare, because I don't want to go to India and I'm not going to pay for it, right?" And it just started happening. I found myself one day driving the car and well, where was I going? I was going to get my passport picture done, because I've never had a passport. And everything just happened, and then I've got a very solid feeling, "absolutely no fear", which is unusual for me. Absolutely no fear, I'm going to India. I don't know who I'm going with, I don't know when I'm going and I don't know how I'm going to pay for it. All I know is I'm going. So Navjid [uma amiga] came back from where she had been and we spent the day together and I said I'm going to India and I'm going with you... I was just told I was coming, and the first day, like I said, "Oh, yes, right" you know, and I never thought anything more about it. But then within a week, just ideas of India, I couldn't get them out of my head. I was doing meditations to get India out of my head so I could do other things. That just wouldn't go, until finally I thought "I guess I'm going". And here I am. I don't know what for... (Entrevistada 2)

O interessante em relação a essa canadense é que ela não tinha como *projeto* ir à Índia, nem tinha uma identificação ou afinidade com o lugar, como outros têm. Apesar de nunca haver pensado em ir, durante sua meditação, ela teve a impressão de que algo "maior", que a transcendia, lhe indicara este caminho. A partir de então, ela diz ter organizado sua conduta de acordo com essa indicação, quer dizer, ela passou a ter aquilo como *projeto*.

Gilberto Velho (2013, p. 106) explica que nas sociedades onde o desenvolvimento de ideologias individualistas é mais acentuado, as pessoas, ao possuírem múltiplos papéis, inventam projetos, que são tentativas sempre conscientes de "dar um sentido ou uma coerência a essa experiência fragmentadora". Esses complexos projetos são elaborados dentro de um "campo de possibilidades", localizado historicamente e culturalmente, levando em conta a própria noção de indivíduo como os "temas, prioridades e paradigmas culturais existentes" (p. 21).

A consciência e valorização de uma individualidade singular, baseada em uma memória que dá consistência à biografia, é o que possibilita a formulação e condução de projetos. Portanto, se a memória permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e biografia, o projeto é a antecipação no futuro dessas trajetórias e biografia, na medida em que busca, através do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos. [...] O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória (VELHO, 2013, p. 65).

Assim a biografia se torna sujeita a constantes revisões e reinterpretações, como é o caso observado em relação aos viajantes/peregrinos na Índia, no qual o projeto e a memória dão sentido as suas vidas e ações ao situarem estas retrospectivamente em relação a suas trajetórias. Os projetos, dessa perspectiva, são elaborados e construídos em função de experiências socioculturais, de um código, de vivências e interações interpretadas. Isso se associa, segundo Velho (2013), não só a uma visão de mundo em que a noção de biografia é central, mas também a um estilo de vida, uma organização das emoções em que a experiência do sujeito, sacralizada como individual, é foco e referência básica; ele problematiza a relação entre seus próprios projetos e os círculos sociais em que se inclui ou participa. Para Velho (2013, p. 100) “a ideia central é que, primeiramente, reconhece-se não existir um projeto individual ‘puro’, sem referência ao outro ou ao social”.

Proponho que a noção de projeto desenvolvida por Velho possa ser relacionada a um novo entendimento do significado de espiritualidade. A espiritualidade a que me refiro deve ser entendida aqui como Carneiro (2003, p. 254) a define, enquanto “uma noção que se constrói em íntima vinculação ao projeto de autoconhecimento, tornando-se, assim, um importante recurso cultural, ao produzir novas formas de ação simbólica e novas formas de expressão”. Entendo que meus informantes percebem sua trajetórias como concebidas a partir de uma noção de espiritualidade entendida como a busca por um caminho “interior” (e por isso autêntico), distante das influências das instituições religiosas, cuja experiência individual é referência básica para a formulação e construção dos projetos que dão significado a suas biografias.

Muitos informantes afirmam que foram *chamados*, dizem que a Índia os “chama”. Ao ouvir reiterados depoimentos sobre “ser mandado” à Índia, busco compreender a

seguinte questão: Por que existe a crença de que a Índia chama o viajante? Procuo, portanto, interpretar esse chamado em relação à noção de projeto que os entrevistados elaboram ao se deslocar a um lugar tão longe em busca de autoconhecimento.

Vejamos a explicação de outro informante que diz ter passado por essa experiência antes da viagem:

And when being home I started sitting, kind of meditate, to read and then it was 1997, like I said before, so, 50 years of Independence of India, and suddenly everything that came on my way when I started sitting, everything had to do with India. First I avoided it, I put on the communal television, to watch documentary, yes, it's all about India, and I thought "it's time to go to India!" And everything more and more pointed in the direction of India. Then I started dreaming about India and it became so heavy that it was like I had to come, I was ordered to come, I had to go, no choice... So we quit the house together, I quit the job I was in; I quit everything, I even left my girlfriend back there... So once in my life I was going to visit that country but I never thought I would have been in such a way, like it was not me going, I was ordered. (Entrevistado 1)

Esta ideia que está presente nos discursos dos entrevistados, de que se deslocaram à Índia em resposta a um *chamado*, também foi observada por Sandra Carneiro (2003, p. 293) a respeito de seus entrevistados, que fazem o Caminho de Santiago sempre "atendendo a um chamado consciente ou inconscientemente" que, de acordo com a antropóloga, "os retira temporariamente da vida cotidiana e os transporta para um 'locus sagrado'". É devido à ideia de um local ser percebido como "sagrado" que vejo uma aproximação do sentido que peregrinos à Santiago ou viajantes à Índia dão a seus deslocamentos.

O seguinte relato evidencia a construção de um projeto que foi elaborado baseado em uma singular noção de espiritualidade:

Eu não me imagino não me programando para ir para a Índia. Eu digo isso para todo mundo, eu não vi ninguém ainda que não tivesse acontecido assim nesses meus vinte e dois anos de caminhada com a Índia, "quando você pensa que quer muito ir, a Índia manda te buscar", não é você que vai não, ela manda te buscar, pode ter certeza disso. Tudo acontece, é uma conjuntura de fatos e você vai. As coisas vão acontecendo e se encaixando e, quando você vê, você está no avião embarcando. Mas, quando ela não te quer lá,

não adianta que você prepara tudo e você não vai, é uma coisa muito impressionante. (Entrevistada 24)

“A Índia manda te buscar” é uma frase típica de quem acredita que existe um poder de magnetismo atribuído ao local, que pode ser definido simplesmente como o poder do local da peregrinação de atrair devotos. Essa não é uma qualidade “sagrada” intrínseca e de origem misteriosa que erradia objetivamente do local da peregrinação, mas deve ser entendida, indica Preston (1985), como derivada de conceitos e valores humanos, através de forças históricas, geográficas, sociais e outras que se unem em um centro sagrado; o poder de magnetismo se desenvolve em um centro de peregrinação em particular devido a uma interação de forças verificáveis que parecem misteriosas para os participantes, mas que têm referências mensuráveis na realidade empírica. O antropólogo também assegura que essa atribuição não diminui ou de maneira alguma ignora traços de mistério, milagre ou sacralidade conferidos ao fenômeno pelos devotos.

Meus informantes também se referem a essa “atribuição de forças” ao descreverem suas experiências na Índia. Os traços de mistério, milagre ou sacralidade atribuídos ao país exaltam uma sensação de devoção à Índia inteira, ou seja, o país inteiro é considerado um lugar extraordinário. A noção de local sagrado é explicitada por uma entrevistada canadense, que indica que o contato com as “energias” positivas e negativas da Índia cria uma realidade que vai sendo construída e que vai ganhando sentido para ela: “*So, the experience both highs and lows are from just the energy that India has that allows me to go through things that I probably would never go through, because I’m able to look at myself in a different way here than I can’t anywhere else*” (Entrevistada 3). A ideia de energia transmitida pelo e no local é recorrente em seus discursos, associada à noção de que este seria uma espécie de fonte, em termos de *locus*, onde a pessoa vivenciaria experiências que jamais poderiam ser vivenciadas em outro lugar. Além disso, os informantes acreditam que, por meio dessas experiências, a pessoa seria capaz de *se enxergar* de uma maneira diferente na Índia, mais do que em qualquer outro local.

Uma entrevistada que viajou como voluntária, ao descrever ter sentido uma grande transformação interna, relata sobre o *poder* que a Índia exerce sobre os viajantes, como explica em sua resposta a minha pergunta, “você voltaria à Índia?”

Olha, como foi uma experiência assim muito forte, eu preciso de um tempo para digerir, para eu responder sinceramente. Porque houve um *click* assim, houve uma abertura, que eu não estou dando conta ainda, porque está mais ou menos recente. Foi em fevereiro que a gente voltou, quer dizer, está indo para seis meses. E aí eu sinto que houve uma mudança, uma coisa interna que se abriu, e estou precisando de mais tempo para enxergar a dimensão disso. Eu sinto que já houve uma qualidade na minha meditação, de diferença de meditação muito grande. Silêncios internos conseguiram abrir muito mais tempo,

estou muito mais em contato com esse ser mais interno. E eu não tenho muito a dimensão do que é, então não posso te responder isso agora. Eu não me sinto ser capaz de responder se eu voltaria. Às vezes até eu fico meio na superfície, assim, tenho que esperar um pouquinho para ganhar ameba de novo, porque voltei de lá com ameba. Passei mal. Então é uma resposta meio superficial, quando as pessoas me perguntam. Mas na verdade mesmo se alguém “bancasse” minha viagem hoje eu não saberia ainda se estou forte para de novo voltar, porque aí vai ter uma outra abertura ... eu não estou dando conta nem da primeira... (Entrevistada 8)

Outros entrevistados confirmam a sugestão de que a viagem proporciona uma “abertura”. Como ela indica, essa abertura necessita de tempo para ser compreendida, ou seja, é necessário um tempo após a viagem para assimilar o que foi vivenciado. Como a mesma esclarece, “quando a gente chega lá, a gente vai para encarar a fonte disso tudo, e aí a experiência é muito mais direta, e a gente só se dá conta na meditação na volta”.

A intensidade das emoções que os viajantes sentem parece ser o que faz da Índia um local “de poder”, retrata outra peregrina.

Antes de ir, a gente, os novatos, tínhamos sido preparados assim quase que para um pesadelo, a comida, o caos, eu já estava preparada para ir para uma situação assim de guerra, um pesadelo total, eu já estava até assim meio com medo, o jeito que falavam. Mas quando eu cheguei lá, há uma lógica própria ali, diferente, mesmo o trânsito... Eu me senti incrivelmente muito à vontade na Índia. Talvez essa preparação, esse choque, eu esperasse alguma coisa tão... Mas eu cheguei lá e me adaptei à comida, e eu lido com gastronomia, então toda aquela riqueza vegetariana, de ingredientes, que eu não conhecia e maneiras de se usar especiarias, e o próprio sabor que, aqui eu nunca fui de comida baiana, comida muito condimentada. Não tem muito como comparar isso, porque aqui a comida é basicamente pouco tempero e muita pimenta, lá o picante não é exclusivo da pimenta, tem o cominho e tem uma reunião... O picante é a *massala*, é ser muito condimentado, e a Índia é assim, é tudo demais, um excesso de cores, de informações visuais, uma alimentação... Todos os sentidos ficam muito exaltados na Índia, é o paladar com aquela comida; o visual, tudo colorido, um bando de gente para lá e para cá; o auditivo, um “buzinaço” total, então você tem os

seus sentidos... Incrivelmente em uma filosofia que mostra a disciplina, para que você não se perca pelos sentidos. Então eu achei tudo muito coerente com aquele estilo de vida, eles terem desenvolvido essa filosofia, porque lá me parece tudo exacerbado, toda a condição humana na Índia fica evidente, todos os contrastes. (Entrevistada 7)

Jacques Wainberg (1999, p.16) sugere que o que ocorre frequentemente em peregrinações a lugares ermos, como por exemplo, em “vilarejos do Oriente”, é não haver um compartilhamento entre a cultura do nativo e do estrangeiro, não havendo compreensão das regras que regulam os signos. É necessário ir para ver, “para se apropriar no novo espaço a sua lógica interna”, pois, como Wainberg (1999) sugere, só há percepção se os “sentidos forem agredidos”. Este parece ser o significado que a peregrina dá à expressão *exaltação* dos sentidos.

III. Religião versus espiritualidade: conceitos em permanente ressignificação

Quando pergunto aos informantes se eles seguem alguma religião ou seita, as respostas são muito interessantes, porque eles não relacionam espiritualidade à religião. Essa frase, por exemplo, foi típica entre os entrevistados: “*religion? No. I meditate every day, I also do yoga, I’m a yoga teacher, a counsellor and a healer. But religion, no; meditation, yes. And yoga, it’s a regular practice for me, but not a religion*” (Entrevistada 3).

Uma situação semelhante foi encontrada por Wade Roof (1994) que investigou a geração dos *baby-boomers* (americanos nascidos no pós-guerra); ele informa que todos os grupos que estudou deram grande ênfase em *sentimentos, consciência e espiritualidade* como distintos de *religião* (p. 193). Muitos dos meus informantes também afirmam se sentir espiritualizados, mas ao mesmo tempo acreditam não ter religião. Uma entrevistada oferece uma resposta que esclarece o quanto os viajantes se sentem religiosos sem pensarem ser necessário seguir alguma doutrina ou instituição religiosa:

Eu sou uma pessoa religiosa, mas não sigo nenhuma religião. Para mim pessoa religiosa é aquela que respeita o outro, que tem amor no coração dela e que tenta a cada dia ser um pouquinho melhor. Isso para mim que é uma pessoa religiosa. Fazendo suas preces dentro daquilo que ela acredita, ou ficar em silêncio, meditar sobre o que fez e o que aconteceu durante o dia. E a cada dia melhorar um pouquinho mais. Para mim isso é uma religião. Não sigo nenhum credo, observo e admiro alguns, até faço algumas práticas, mas não sou cega em nenhuma religião. Não sigo nada. (Entrevistada 5)

Roof (1994) reconhece que o espiritual e o religioso, para terem sentido, devem se relacionar com experiências do dia a dia das pessoas, e devem, além disso, dar

expressão a suas preocupações e sentimentos mais profundos – uma pessoa precisa encontrar seu *eu* verdadeiro a fim de poder ser genuinamente espiritual. É por isso que ele indica que ser religioso tem uma conotação institucional, enquanto que ser espiritual, em contraste, é mais pessoal: atribui poder e se relaciona com as mais profundas motivações da vida (pp. 76-7).

A entrevistada conta como elaborou sua própria religiosidade – uma total bricolagem de diferentes religiões que permite ajustar suas crenças aos dados de sua própria existência:

Na verdade eu tenho um histórico familiar de uma família catóolica, assim, uau! E aí depois de um tempo eu não quis mais, daí comecei a olhar outras coisas, mais como: “ah, será que tem alguma outra aí que eu goste?” Mas depois de um pouco, percebo que eu gosto de muitas coisas e não gosto de muitas coisas em cada uma delas e então é como se eu pudesse juntar o que eu acho interessante. E eu acho que é a mesma coisa com a filosofia do yoga que eu gosto muito, mas que quando eu cheguei ao festival, por exemplo, esse para o qual eu vim, eu vi muito fanatismo e eu não gosto de fanatismo, eu não gosto de gente cega que não consegue enxergar a vida mesmo. Mas o que é que eu quero daqui? Aí eu cheguei em Bodhgaya e tinha toda uma história de budismo e achei super bonito. Também eu não quero não enxergar a coisa, eu quero... como eu explico isso? É que acho que o fanatismo não é saudável. Então eu gosto de muitas coisas, eu gosto de coisas do espiritismo, eu gosto de coisas até da católica (que eu tenho muitas restrições por ter uma família assim tão..., que segue isso tão forte), gosto do yoga, gosto da filosofia budista... É como se eu criasse a minha maneira de pensar pegando emprestado, bebendo em várias fontes, pegando emprestado um pouquinho. (Entrevistada 5)

Ao se deparar com a diversidade de ofertas de desenvolvimento da espiritualidade, uma viagem à Índia parece oferecer a alguns uma oportunidade de encontrar o que denominam como *caminho*, que se encontra dentro de si. A ilusão de ter que se basear em alguém ou alguma instituição termina quando o viajante percebe que seu caminho não será encontrar um *guru* que representará tudo aquilo no que colocaria sua fé.¹⁰ Duas viajantes (uma brasileira e uma canadense) contam, cada uma a sua

¹⁰ Essa ideia de encontrar um mestre espiritual é constante nos relatos de viajantes à Índia, como vemos no depoimento a seguir: “milhares de histórias são contadas de como um viajante encontra

maneira, como sentiram que seu caminho se tornara interior, uma viagem para dentro de si.

Eu acho que é dessa questão de tirar a ilusão, de ter vindo aqui e ter tirado essa ilusão e saber que a minha caminhada é comigo mesmo. Uma imagem que não é verdadeira, quando eu ouvia as pessoas falarem: “ah, o meu mestre na Índia”, “meu mestre isso”, “meu mestre aquilo”, eu ficava intrigada com essa questão de mestre. E quando eu vim aqui eu fiquei assim, “será que eu vou achar um mestre?” Aquela coisa. E aí eu vi que não, meu mestre está aqui dentro. Essa é a minha busca. E essa foi a experiência mais bonita, que eu não preciso buscar em lugar nenhum. Que ele está aqui dentro. Na verdade, eu tive que ter vindo aqui para saber disso, para quebrar... Eu estava sempre sonhando... Então essa experiência foi a mais bonita que eu encontrei assim, porque eu tinha a visão disso, mas achava que tinha essa ilusão, então foi muito bom. (Entrevistada 5)

And I think the first time I came here I thought that my India journey was going to be more external, like I was looking for a teacher, looking for this and I thought about the sense why I was brought here, and then I realized that the lessons were being learned, but I didn't need that further external teacher, so this time it's just more letting things happen and not constantly looking and thinking I need to find something, it's just kind of easier... The first time I came here, there was something in the back of my mind, like I read “Autobiography of a yogi” like so many other people and I thought: “oh, there must be yogis like that there and I want to see them, I want to meet them, and I want to have the experience” and I realized the experience was coming from inside, and... it's just a different feeling now. I didn't know that I was looking for that, but it was definitely in the back of my mind when I was here the last time, thinking like, “ok, this is India and they must be all over the place”. And it is all over the place, but just in a different way than I thought originally. (Entrevistada 2)

um sábio e é repentinamente transformado pelo encontro, inspirado a seguir este sábio em roupas simples e a aprender o que precisou ser aprendido” (BAKER, 2009, p. 92, tradução minha).

É de acordo com o que elas falam sobre o caminho estar “dentro” delas, sobre o fato de considerarem a viagem como algo mais interno que externo, que as considero *peregrinas*. O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento que, de acordo com Hervieu-Léger (2008, p. 89), produz “ele mesmo as significações de sua própria existência através da diversidade de situações que experimenta”; ele interpreta essa sucessão de experiências tal qual um caminho que tem um sentido. Prática móvel, nas palavras da socióloga (p. 99), a peregrinação remete a outra forma de espacialização do religioso, que é a do percurso que ela traça, dos itinerários que ela baliza e sobre os quais os indivíduos se movimentam. A autora sugere que a peregrinação se localiza em um momento que não está na vida “ordinária” das pessoas, pois ela rompe com a ordem do tempo e das observâncias práticas.

O rompimento com a ordem, com o tempo e com os compromissos sociais está relacionado à ideia de autenticidade que o viajante diz encontrar nas práticas religiosas indianas, que promovem uma liberação dos potenciais individuais para capacitá-lo ao “crescimento espiritual”. Sua busca envolve “experimentar a vida diretamente”, “ter um encontro com Deus ou o divino”, ou “com a natureza” sem a influência de conceitos e crenças com os quais não se identifica. Para muitos, a religião institucionalizada se encontra vazia de sentido, ao passo que suas experiências são, de certo modo, autênticas e conferem poder – são *empowering experiences*, como expressa Roof (1994, p. 67). Segundo o autor, os indivíduos são inclinados a olhar suas próprias experiências como superiores ao relato de outros, e a distinguir as verdades encontradas através da descoberta pessoal como tendo maior relevância para eles do que aquelas distribuídas pelo caminho do dogma e tradição.

Um viajante que estava em sua terceira viagem ao país conta que, na primeira vez que visitou a Índia, teve uma experiência mística, na qual alguns iogues transferiram *energia cósmica* a ele:

They transcended a lot of *prana* or cosmic energy into me; they blessed me, all of them. It was the turning point of my life; they lifted me up, the most amazing experience. I was very clean as I just came back from twelve days of meditation. No pollution, pure *prana*, they lifted me up. They showed me what enlightenment was like. I didn't have any material or physical need at that moment, I didn't transpired, I had a single t-shirt, not feeling cold, or hot, I was not hungry or thirsty. Complete state of bliss, I felt like I could jump and fly. I was floating on pure *prana*. I didn't know how long I stayed there. It was better than any drugs or sexual relation or orgasm I've ever had before. A complete state of communion, harmony and union with everything around, the mountain, the trees, the monkey, the cat, everything. I was definitely out of myself in touch

with my real entity, maybe it was because of the guru from Haridwar, I don't know. The eyes and the smile of the guru from Haridwar were the same as my teacher from the Vipassana. (Entrevistado 1)

Esse viajante conta que teve algumas experiências com um *sadhu* – um homem santo que se retira da vida em sociedade e que se torna um tipo de profeta – que apareceu para ele algumas vezes durante sua viagem. É em consonância com os relatos de suas “experiências metafísicas”, como ele as denomina, que posso considerá-lo um *buscador*. Ao descrever sua trajetória espiritual, fica claro que tudo em sua vida teve o significado de uma preparação para sua primeira viagem à Índia, na qual ele descobriu seu caminho. Roof (1994) propõe que os *buscadores ativos*, para as quais os problemas metafísicos e espirituais são uma força que os impulsiona, são pessoas que estão mais do que apenas interessadas em espiritualidade ou que poderiam ocasionalmente ler um livro sobre o assunto; elas estão, na verdade, profundamente envolvidas em suas buscas pessoais – para elas, a vida é uma jornada, uma aventura que leva a novas descobertas e *insights* que procedem apenas da experiência e da autobiografia. Uma experiência direta e intensa é o que muitos procuram dentro desse leque de oferta de crenças e práticas. A autenticidade que os viajantes buscam não está só em suas práticas, mas pode ser encontrada, segundo eles, através de suas próprias vivências.

IV. Incorporando o Vedanta como filosofia de vida

Esclareço que alguns dos informantes desta pesquisa são estudantes de Vedanta, que entrevistei no Brasil, que realizaram duas viagens de peregrinação à Índia. Fiz parte desse grupo enquanto estudante do curso da Bhagavad Gita¹¹, entre outros cursos, de janeiro de 2011 a junho de 2016.¹² Apesar de a professora de Vedanta do grupo considerá-lo uma *tradição de ensinamento* do “conhecimento sobre a natureza livre de limitação do Eu”, foi baseada na aprendizagem a respeito do *karma yoga*, ensinado na Bhagavad Gita (ou apenas *Gita*), que optei denominar o ensino e prática do Vedanta como *filosofia de vida*, por considerar este conhecimento “incorporado” ao *ethos* do estudante. Para compreender o contexto dessa tradição de conhecimento, o Advaita Vedanta (filosofia não-dualista), foi fundamental frequentar seu grupo de estudos, fazendo, através da observação participante, uma imersão no contexto de suas buscas.

Inicialmente é necessário desconstruir alguns conceitos sobre o hinduísmo. Ao contrário do que se pensa, ele não se constitui de uma religião apenas, mas de uma

¹¹ Texto religioso hindu, do épico Mahabharata, a Bhagavad Gita é considerada uma das principais escrituras sagradas da Índia. Esta obra retrata o diálogo de Khrishna (uma das encarnações de Vishnu) com Arjuna (seu discípulo guerreiro) em pleno campo de batalha, na qual são colocados importantes pontos da filosofia indiana (principalmente o conhecimento da natureza do “Eu” e sua relação eterna com toda a criação e aquilo que a transcende).

¹² Continuei frequentando outros cursos de Vedanta após o término da Bhagavad Gita, como o Tattvabodha, o Upadesasaram, o Atmabodhah, a Katha Upanishad e a Taittiriya Upanishad.

coleção multifacetada de seitas, tradições, crenças e práticas que se desenvolveram dos Vedas (antigos textos escritos em sânscrito) e que tomou forma sobre o subcontinente indiano ao longo de muitos séculos. Além de não possuir um “fundador”, o hinduísmo também não tem uma autoridade central ou hierarquia, pois se baseia na tradição védica e tem os Vedas como autoridade última. Cecília Bastos (2014) ressalta a importância de se compreender o hinduísmo como um estilo de vida: uma cultura complexa, que representa variados símbolos, crenças e práticas que compõem diversas “sub-tradições”, conectadas em vários aspectos; pois mais do que uma religião, a antropóloga o entende como um conjunto de religiões contendo elementos de tradições e religiosidades compartilhadas que têm se influenciado continuamente através dos tempos, e que juntas contribuíram para formar a cultura da Índia, o que significa que o hinduísmo se assemelha mais a uma maneira de viver que a um credo definido.

Essencialmente, a filosofia do Vedanta não-dualista acredita em *Brahman* ou *consciência*, que é eterna, sem forma e infinita.¹³ Tudo que existe emana dela e irá ultimamente retornar a ela, pois simboliza a essência de toda a existência. De acordo com o Vedanta, *Brahman* é *sat-cit-ananda*, ou seja, existência, consciência e plenitude. O termo Vedanta se refere à parte final dos Vedas,¹⁴ que trata do autoconhecimento e, enquanto uma forma de conhecimento do mundo, deve ser entendido como um sistema de pensamento, o que significa que pode ser usado por qualquer religião ou filosofia. É utilizado pelos informantes como um sistema filosófico, uma maneira de entender o mundo, e é nesse sentido que muitos não se consideram religiosos. Então uma questão fundamental surge a partir desse pressuposto: Qual a relação do Vedanta com essa nova classe de pessoas que se considera hoje em dia espiritualizada, mas não necessariamente religiosa? Respondê-la pode trazer algumas pistas para a interpretação dos relatos dos entrevistados.

O renunciante, para Dumont (1992), é alguém que “interioriza” o sagrado e é de acordo com esse pressuposto que busco pensar os entrevistados. A análise de Dumont a respeito do individualismo do renunciante é fundamental para analisar em que sentido alguns alunos de Vedanta entendem o hinduísmo e se consideram hindus. Dumont (1992, p. 332) explica que, no hinduísmo, o divino não é mais entendido no sentido de uma “multidão de deuses” como na religião “ordinária”, mas como um “Deus único e pessoal, o Senhor Içvara, com quem o fiel pode se identificar, do qual ele pode participar”; dessa perspectiva, o termo “participação” tem o significado do sentido fundamental da palavra devoção, *bhakti*, e envolve a identificação do devoto com “aquele cuja plenitude se abre à participação”. O autor afirma que a devoção total, ou o amor, é suficiente para a liberação.

¹³ Esta consciência deve ser entendida, de acordo com Eliade (1996, p. 14), como “consciência-testemunha”, ou seja, “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 partiu em busca da verdade, da inefável liberdade”.

¹⁴ Veda-anta (anta – fim, parte final) são as Upanishads.

A questão da relação com a deidade através da identificação pessoal com suas “atitudes” é o que faz com que muitos se envolvam de forma “íntima” e projetem o “encontro” com elas. Um entrevistado expressa conhecimento sobre o que considera “a vida espiritual” na Índia.

É muito forte. Se tu analisares a mitologia hindu, todos os deuses hindus tiveram manifestações humanas, o que significa que eles tiveram seu lado humano assim como seu lado divino, e por ter o seu lado humano, eles cometeram erros como qualquer outro ser humano, o que faz com que as pessoas se relacionem, por isso que as pessoas se relacionam com diferentes divindades: esse segue Krishna, esse se relaciona com Hanuman, esse com Rama, porque eles veem características naquelas pessoas com as quais eles se sentem mais a vontade, portanto eles veneram aquela divindade. Essa é a beleza da mitologia, os Puranas. E aí nesse panteão de divindade existem milhares, então existe a possibilidade de todas as pessoas se encaixarem ou se relacionarem com uma divindade, o que torna a vida espiritual muito mais vívida, e isso é típico. (Entrevistado 11)

De acordo com Dumont (1992, p. 332), a devoção, denominada por ele como “a religião do amor”, foi uma “invenção” do renunciante, já que ela “supõe dois termos perfeitamente individualizados, e, para conceber o Senhor pessoal, foi preciso um fiel que se vê a si também como um indivíduo”. É nesse sentido que Dumont diz que a Bhagavad Gita revela a devoção e se tornou a “bíblia” do devoto, ao oferecer “três vias de união ou disciplinas de salvação: a dos atos, a do conhecimento, a da devoção. As duas primeiras correspondem respectivamente à vida no mundo e à renúncia, mas elas se modificaram, se transmutaram pela intervenção da terceira” (p. 332), ou seja, a descoberta da devoção permitiu ao devoto alcançar a liberação com base na ação e, através do “amor, a renúncia transcende ao mesmo tempo em que se interioriza”; quer dizer, existe, com isso, a possibilidade de “sair do mundo pelo interior” ao invés de renunciar ao mundo se isolando em cavernas ou no alto da montanha, como era típico entre renunciantes na Índia antiga.

A questão central que Dumont (1970) enfatiza é que, graças ao amor, a renúncia foi “transcendida” por ser “internalizada”, quer dizer, para que seja possível escapar o determinismo das ações, a inatividade não é mais necessária, sendo o desapego e o desinteresse suficientes, já que a pessoa pode “deixar o mundo” internamente. Desta forma, a devoção tornou-se o caminho para a liberação: “ao transferir suas conquistas do plano do conhecimento para o da afetividade, o renunciante deu um presente para todos; pela submissão do amor e pela identificação de todos com o senhor, todos podem se tornar indivíduos livres” (p. 56). Esta frase de Dumont evidencia o objetivo de alungos

informantes em se tornar devoto e, conseqüentemente, tornar-se livre. Ressalto que o projeto de muitos informantes é buscar a liberação, no sentido de se tornar livre da ignorância do *samsara*, entendido como a vida de altos e baixos, felicidade e sofrimento e tudo o que leva ao desequilíbrio mental.

O comando da mente, principal prática de *yoga* ensinada na Gita, faz com que a pessoa não se deixe levar pelas emoções, quer dizer, quando a mente se torna equilibrada, com a capacidade de não ficar *reagindo* em extremos – em relação ao frio e calor, coisas desagradáveis e agradáveis, quando é elogiada e criticada – ela possui uma mente *conquistada* que teria capacidade de ficar *em equilíbrio*, já que são basicamente as reações que a fazem perdê-lo, circunstâncias que geralmente a levam “para cima” e “para baixo”. Dessa perspectiva, não se trata de uma mente *paralisada*, que não sente ou percebe nada ou que se ausenta das situações, mas de uma mente que, *estando* nas situações – sentindo e concordando que é uma situação agradável ou desagradável – consegue não reagir, tendo capacidade de se *organizar* frente a adversidades.

A questão que me detenho é por que seria interessante *não* reagir? Uma das respostas oferecidas pelos informantes é que, não reagindo, a pessoa encontra a paz. O ensinamento de Vedanta revela que a felicidade não depende de objetos, mas vem de *dentro* de si. Existe uma busca para que a mente fique *yukta* (integrada), no sentido de o que a pessoa discursa e faz ser o mesmo e, com isso, existe uma coerência em suas ações, sua fala e suas emoções, e é nesse sentido que os informantes consideram que quanto mais coerente a pessoa é, mais “em paz” sua mente está. Ressalto que o que está sendo enfatizado como ter uma *vida de yoga* depende da obtenção de uma integração de intelecto e emoção e, acima de tudo, uma incorporação dessas práticas a seu estilo (qualquer que este seja) de vida.

Zimmer (1979, p. 49) sugere que, no Oriente, a filosofia não é parte de uma informação generalizada, mas é um saber especializado que tem por objetivo alcançar uma forma mais “elevada” de ser; o filósofo é um homem cuja natureza foi transformada, reformada segundo um modelo de características sobre-humanas, por haver sido invadido “pelo mágico poder da verdade”. Ele explica que, na Índia, há a ideia de que a sabedoria deve impregnar, transformar, dominar e modelar toda a personalidade do sábio; o sábio não é uma “biblioteca filosófica com pernas ou uma enciclopédia falante”, já que o próprio pensamento deve se converter em sua vida, em sua carne, incorporar-se ao seu ser e se converter em uma habilidade na ação; isso significa que um estudioso que se transformou por meio da sabedoria se assemelha mais a um *shaman* que ao doutor em filosofia, ou seja, ele se parece mais a um sacerdote ou um mago.

É nesse sentido que Zimmer entende o conhecimento da filosofia oriental como uma maneira de viver, já que vem acompanhado e auxiliado pela “prática de uma forma de vida”: a reclusão monástica, o ascetismo, a meditação, os exercícios de ioga e horas diárias dedicadas ao culto. Meus entrevistados também procuram vivenciar o aprendizado recebido e isso, portanto, influencia a maneira como passam a construir suas visões de mundo. Essa assimilação do ensinamento está baseada na crença de não importar a onde nem o que a pessoa esteja fazendo, mas o fundamental é a *maneira* como pensa a respeito

de suas ações, o que torna essa religiosidade tanto racional como “fundamentalmente cultural”, nos termos de Lipner (1994).

Além de não se considerar turista, mas peregrino ou buscador, a maior parte dos entrevistados também se considera devoto. A devoção envolve ter o desejo pela liberação, define uma entrevistada, mas também o desejo pelo conhecimento, por saber a verdade do universo. Ela assegura que a base da devoção significa ter “firmeza no conhecimento”. Robert Bellah (1976, pp. 210-11) explica que, para ser maximamente eficaz, a devoção deve prover não apenas uma reordenação simbólica da experiência, mas um elemento de consumação e realização: a experiência da devoção deve produzir um influxo de vida e poder, um sentimento de completude; se isto acontece, pode ocorrer uma mudança na definição da fronteira do Eu, uma identificação com tudo o que vive mas, acima de tudo, uma transformação da motivação, compromisso, e valor que pode engajar não apenas indivíduos, mas a coletividade dos devotos; é nesse sentido que Bellah acredita que a devoção envolve uma regressão parcial do funcionamento defensivo normal do ego até que haja uma abertura maior à realidade interna e externa.

Um entrevistado acredita que, para a pessoa que tenha a visão “eu sou a verdade do universo”, ela deve perceber “o todo” do universo antes de perceber qualquer outro fator:

Na hora em que alguma coisa acontece na minha vida, antes de falar, “por que eu?”, eu tenho uma percepção de que existe uma ordem no universo e isso está acontecendo para mim. É toda uma atitude que muda, então essa é a verdadeira devoção; o coração da devoção é a relação com o todo no meu dia a dia. Mas nem sempre essa relação é possível no início, porque é uma coisa muito contrária ao que a gente está acostumado, então a gente usa coisas como templo ou algumas imagens, que é como se eu praticasse essa visão em um determinado momento especial da minha vida (de manhã quando eu acordo e faço, durante cinco minutos, uma oração); mas o objetivo é que esse momento se expanda durante o dia inteiro, não com uma imagem de um deus específico, mas com a visão do todo. É muito importante a religiosidade do ponto de vista de Vedanta, porque senão esse “salto” não é possível; a mente está muito acostumada a ter uma forma. (Entrevistado 27)

O sentimento de devoção, na leitura dos vedantinos, é consequência de uma profunda incorporação (ou encorporação, do inglês *embodiment*) desse conhecimento enquanto filosofia de vida. O ponto fundamental em relação à devoção é que essa relação

parece surgir, ao menos no caso de alguns entrevistados, a partir de uma relação de amor, como sugere uma informante a seguir.¹⁵

Eu queria abraçar o templo, eu entrando no templo, passava a mão na parede, passava a mão na cabeça, queria me misturar no templo. Eu me sentia assim como se, não sei, eu me sentia tão em casa, que eu queria entrar naquilo, sabe? Eu me lembro de, no templo de Kani Kumari lá no sul, o templo tinha cheiro de gui [manteiga], eu me lembro de pensar assim várias vezes: “eu moraria aqui, acho que eu não vou voltar para casa, acho que eu vou ficar aqui, adorei esse lugar, eu tenho que lembrar de voltar aqui”. Eu me lembro de não querer ir embora, não querer sair dali. (Entrevistada 15)

Ela fala da necessidade que sentiu de se “misturar” ao templo, e também, como muitos outros afirmam, de se “sentir em casa”. Ao que tudo indica, o estudo do Vedanta se transformou em um projeto, que a leva a construir uma visão de mundo associada a uma particular filosofia de vida. Quando pergunto a outro entrevistado se o Vedanta é uma filosofia, ele pondera: “na verdade, a gente não considera uma filosofia, porque a filosofia, ela se baseia em teorias e essas teorias, elas podem ser contraditas ou até negadas; então o Vedanta, a gente considera um corpo de conhecimentos, porque ele não abre possibilidades para especulações”. Ele propõe que o Vedanta seja “impessoal e imparcial”, e que as pessoas vivem os princípios do conhecimento, independente de seus estilos de vida. Em suas palavras: “é como tu te relacionas contigo mesmo, com esse mundo completamente distinto, diverso dos teus desejos, ambições e fantasias; tu vives de uma maneira mais objetiva, prática; tu não super impões características nas pessoas que elas não têm; tu sabes o que é fantasia e o que é realidade”.

Então se pode dizer que, do ponto de vista “nativo”, o Vedanta não é entendido como uma filosofia, apesar de fazer os mesmos questionamentos que a filosofia “tradicional” (quem sou eu? O que é o mundo? E o que é Deus?), já que esses são os principais aspectos discutidos ali. O que parece diferenciá-lo da filosofia é a aplicabilidade do ensinamento ao dia a dia e, acima de tudo, o fato de o ensinamento se tornar uma *verdade* essencial para os adeptos. Também não se trata de uma filosofia porque, como os entrevistados explicam, “não teria um pensador, não teria um pensamento”, mas o que existe é um conjunto de textos e discussões sobre o autoconhecimento e tópicos relacionados.

¹⁵ A devoção também pode ser definida como “*a complex notion involving love of, and deep devotion to, divinity and the seeking of refuge through the abolition of egotism. Bhakti is not an alternative way of life but a particular orientation of the householder’s life, ‘away from the love of the world towards the love of God’. The Pandits consider bhakti as a value in itself*” (MADAN, 1988, p. 38).

Esclareço que essa questão é alvo de controvérsias. Entendo o Vedanta não como uma religião já que deve ser visto mais como uma filosofia¹⁶ do que religião – mas com uma diferença. A filosofia a que se refere seria uma “filosofia espiritual”, no sentido de visão de mundo, uma noção que envolve o processo de desenvolvimento da espiritualidade entendido como projeto¹⁷ – uma visão de mundo que produz novos sentidos e valores na vida dos indivíduos. Suas experiências e práticas, associadas ao estudo do autoconhecimento, geram uma mudança em termos de como entendem suas trajetórias, uma transformação que passa a dar um sentido a suas biografias.

Conversando com os vedantinos uma coisa ficou clara: percebi que aprender essa “filosofia” era o que estava por trás do que considero um projeto de “busca espiritual”: seus caminhos e trajetórias que os levaram à Índia e a encontrar o Vedanta (ainda que inconsciente para alguns). Isso fica claro no seguinte relato:

Na verdade, eu sempre gostei muito de filosofia, então todas essas perguntas, o que eu estou fazendo aqui, qual a razão de eu estar no mundo, qual o meu papel na vida, qual meu papel em relação à sociedade, e assim tudo, não só esses questionamentos, mas o que é essa sociedade hoje, essa sociedade que você vive e não tem exatamente um rumo. Se você olha bem objetivamente para o mundo, está todo mundo correndo, feito louco, malhando, ainda mais no Brasil que tudo é corpo, e buscando algo que, na verdade, ninguém sabe o que é exatamente. Então uma direção, um rumo, uma meta, eu nunca consegui encontrar no Brasil. Lógico, teve o pessoal do yoga que eu tive um certo relacionamento, mas então isso não estava claro para mim. Então para você estar vivendo sem rumo, parece uma jornada de olho fechado, assim, andando sem direção. Para mim, não fazia o menor sentido. Então eu sempre questionei desde pequena, desde os onze anos eu questionava, qual que é a razão de viver? [...] Na faculdade quando eu entrei, eu tinha dezoito anos, daí foi a filosofia junto com o yoga que eu encontrei, e daí foi a solução. A solução assim para tudo. Realmente eu descobri que, na verdade, a sociedade que a gente chama aqui de *samsara*, que é uma sociedade que está dormente, que realmente não percebeu que essa felicidade, que a todo momento eles estão buscando em coisas materiais, não vai chegar a meta que é a

¹⁶ A palavra filosofia deve ser entendida aqui em seu sentido etimológico: “estudo dos problemas fundamentais” e poderia dizer que é a palavra em nossa língua que mais se aproxima do que os entrevistados entendem por Vedanta.

¹⁷ Ver Carneiro (2007) e Velho (1994).

felicidade absoluta, que é o que eles estão buscando. E aí isso ficou claro para mim e foi onde eu comecei a estudar mais e encontrei o Vedanta. (Entrevistada 8)

Seu projeto de busca por um sentido na vida a fez questionar a sociedade, a qual ela passou a enxergar como um ser “dormente”. Essa busca, de cunho espiritual, a fez encontrar a “verdade” – a filosofia, que junto com a ioga, acabou se tornando sua *filosofia de vida*. Enfatizo que a filosofia do Vedanta envolve viver de acordo com o ensinamento e sua *verdade* e é neste sentido que a considero uma filosofia de vida. A professora de Vedanta do grupo, em uma aula do curso da Bhagavad Gita, explica sobre a necessidade de integrar esse conhecimento ao seu cotidiano:

Através desse hábito da sua vida de fazer essas escolhas nas *menores* coisas, nas pequenas coisas da vida, porque grande coisa nunca acontece, sempre são coisas pequenas, elas só são grandes quando você olha para trás, “foi um grande momento da minha vida”. Então, em cada pequeno momento da sua vida, a capacidade de fazer escolhas com sabedoria, sem os extremos e com esse equilíbrio, esse discernimento; e estando presente, com essa mente atenta, disponível para que isso aconteça nesses importantes momentos. A gente tem que exercitar os *pequenos momentos*, de coisas que parecem que não são importantes de maneira nenhuma, e que sou eu sozinho, eu não estou prestando conta para ninguém, mas é nessa hora que eu estou exercitando lá dentro de mim, para esse momento [futuro] em que eu vou precisar de toda a destreza da minha mente. (Entrevistada 10)

Enfatizo, portanto, que o principal método difundido pela Gita é no sentido da aquisição de um *comando* sobre a mente, através do *yoga*, que poderia ser sintetizado como “ter discernimento em cada ação realizada”. Dentro do que é ensinado como *yoga*, o fundamental é adquirir maior objetividade emocionalmente. O *yoga* trata basicamente da estrutura emocional da pessoa (suas reações e apegos às reações, aos desejos e a uma maneira de ser) de forma que ela adquira uma mente que tem objetividade e crítica sobre si mesmo. Ao observar certas reações e/ou emoções, é dito que a pessoa consegue se desapegar delas, ao invés de se identificar e pensar “eu sou assim”. Desta perspectiva, o objetivo não é ser de uma maneira ou de outra, mas possuir uma mente mais clara e menos reativa, o que significa que se trata de um *estilo de vida* que conduz à disciplina da mente, ao questionamento e ao autoconhecimento, a uma atitude que é “moderada”, sem os extremos em relação aos vários aspectos da vida. É nesse sentido que proponho que esse ensinamento, de um lado, oferece aos informantes uma estrutura que forma a base do que entendem como *ser espiritualizado*, sem ter que ser (convencionalmente) religioso e,

de outro, também oferece práticas (como ioga ou meditação) que realmente engajam seus impulsos espirituais.

Considerações finais

A maior parte dos viajantes que entrevistei na Índia viaja por motivações espirituais, apesar de não ser, necessariamente, praticante de uma religião em particular, enquanto outros se deparam com situações consideradas espirituais e/ou místicas que os levam a significativas transformações em suas vidas, mesmo que inicialmente não tivessem buscado por isso. Neste sentido, muitos viajantes podem dizer que suas vidas mudaram, embora esta não tenha sido sua intenção antes da viagem. A mudança mais significativa pela qual passam é em relação ao conhecimento de si. Do ponto de vista dos próprios viajantes, a peregrinação lhes proporcionou o tempo e o espaço necessários para a compreensão de que as descobertas “reais” são feitas interiormente. Muitos indicam que, após o final da viagem, tiveram uma visão mais clara de si. De fato, alguns viajantes se deslocaram com uma nítida noção de experimentação ou de busca por alternativas; nesse sentido, a cultura do outro em virtude de sua relativa autenticidade parece ter facilitado explorações do “eu” em variados níveis.

Reconheço que a maior parte dos entrevistados pode ser pensada como viajantes que buscam a Índia como um local considerado sagrado para ter alguma experiência espiritual ou religiosa e é nesse sentido que os considero *buscadores*. O buscador é entendido como alguém que tem clareza do que quer, ou seja, alguém que tem clareza de sua *busca*. É nesse sentido que ter esta meta clara – do desejo pela *liberação* (se liberar da sensação de insatisfação e insuficiência) – é considerado por eles como o objetivo último e analisado por mim segundo a noção de *projeto*. Ao fazer uma imersão no universo nativo, percebi que esse projeto acaba levando muitos a também se considerarem “devotos”. O devoto entende que tudo está dentro de uma *ordem* e, como consequência, tem uma função; ou seja, tudo o que acontece tem uma “lógica”. Ele considera que existe “algo maior” que dá sentido a tudo (mesmo que ele não saiba qual seja o sentido). O que importa para o devoto é ter a confiança de que o futuro é uma resposta do passado (conceito de *karma*).

Um aspecto importante, para os vedantinos, é a *transformação* ser entendida não como uma mudança física, mas de visão de mundo. De acordo com o Vedanta, a aquisição do conhecimento trás uma visão das situações (principalmente “negativas”) como algo necessário para o “amadurecimento emocional” do indivíduo e é desta forma que o conhecimento proporciona uma base que auxilia a superar o sofrimento. Como a Gita ensina, o *yogi* é aquele que não se deixa levar por um “padrão de reação”, isto é, aquele que tem a capacidade de segurar os impulsos (e os desejos), que possui uma mente que passou por um processo de “amadurecimento” (ou de questionamento), e que entende os “erros” como oportunidades para amadurecer.

O entendimento do *espiritual*, para ter sentido, deve se relacionar com experiências do dia a dia e revelar preocupações e sentimentos mais profundos; é por isso que ser religioso tem uma conotação institucional, enquanto que ser espiritual, em contraste, é mais pessoal e se relaciona com as mais profundas motivações da vida.

Entendo que essa noção de espiritualidade se relaciona com a de projeto desenvolvida por Velho (2013), que se constitui de tentativas conscientes de “dar um sentido ou uma coerência a essa experiência fragmentadora” e que são elaboradas com base na memória como visão retrospectiva e organizada de uma trajetória e biografia. O projeto se constitui, em vista disso, na antecipação no futuro dessas trajetórias ao buscar a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos.

Verifiquei que os informantes são pessoas que constroem os significados de sua vivência através do caminho que percorrem, cujo percurso é percebido como algo que dá sentido a suas vidas. Ao descreverem sua trajetória espiritual, fica claro que tudo em suas vidas teve o significado de uma preparação para sua viagem à Índia, na qual descobrem seu Eu interior. São pessoas que estão, portanto, profundamente envolvidas em suas buscas pessoais, sendo que seus percursos são parte de uma jornada que leva a novas descobertas que procedem apenas da experiência e da autobiografia.

Do ponto de vista dos vedantinos, o conhecimento dessa filosofia parece lhes oferecer um amplo entendimento do significado de hinduísmo e, com isso, alguns se consideram *hindus*. Eles vivenciam esse conhecimento como filosofia de vida, já que o sentimento de devoção é entendido como consequência de um total entendimento e incorporação do Vedanta em suas vidas. Eles parecem escolher o hinduísmo como um estilo de vida baseado em uma noção de espiritualidade que está inserida no contexto Nova Era. *Ser hindu*, como observei, não significa ser adepto dessa religião em seu sentido mais estrito, mas poder se pensar como alguém que toma emprestado os valores éticos e sociais de uma outra cultura. É nesse sentido que entendo as experiências de peregrinar à Índia e estudar Vedanta, na prática, produzindo sentidos e valores que atribuem grande importância ao autoconhecimento com base em um particular estilo de vida e uma determinada noção de espiritualidade.

Referências

- AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento – o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, María Julia (Org.). *A Nova Era no mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 47-79.
- BAKER, Deborah. *A blue band: the tragicomic, mind-altering odyssey of Allen Ginsberg, a holy fool, a lost muse, a dharma bum, and his prickly bride in India*. New York: Penguin Press, 2009.
- BASTOS, Cecília. O método de racionalização de Weber e a não institucionalização de Dumont: uma visão sobre o hinduísmo e o Vedanta. *Revista de Estudos da Religião*, REVER. São Paulo: ano 14, n. 1, pp. 77-93, 2014.
- CARNEIRO, Sandra. *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA, 2003.
- _____. Estilos de vida no contexto do universo Nova Era. In: ALMEIDA, Maria Isabel; NAVES, Santuza. *“Por que não?”: rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007, p. 85-105.
- CARNEIRO, Sandra; FREIRE-MEDEIROS, Bianca. Antropologia, religião e turismo: múltiplas interfaces. Rio de Janeiro: *Religião e Sociedade*, 24 (2), pp. 100-25, 2004.
- COHEN, Erik. A phenomenology of tourist experiences. *Sociology*, vol. 13, n. 2, 1979.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC editora, 1989.
- GUERRIERO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. *Revista Nures* (Online), v. 12, pp. 13-21, 2009.
- GODMAN, David. *Be as you are*. The teachings of Sri Ramana Maharshi. New Delhi: Penguin Books, 1992.
- GRABURN, Nelson. Tourism: the sacred journey. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2nd ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, p. 21-36.
- _____. Secular ritual: a general theory of tourism. In: SMITH, V.; BRENT, M. *Hosts and guests revisited: tourism issues of the 21st century*. New York: Cognizant Communication Corporation, 2001, p. 42-50.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LIPNER, Julius. *Hindus: their religious beliefs and practices*. London: Routledge, 1994.
- MADAN, Triloki. *Non-renunciation: themes and interpretations of Hindu culture*. Delhi: Oxford University Press, 1988.
- PRESTON, James. Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage. In: TURNER, Victor. *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p. 31-46.
- ROOF, Wade. *A generation of seekers: the spiritual journeys of the baby boom generation*. Harper Collins Ed., 1994.

- SHARPLEY, Richard; SUNDARAM, Priya. Tourism: A sacred journey? The case of ashram tourism, India. *International Journal of Tourism Research* 7.3, p. 161-171, 2005.
- SOARES, Luis Eduardo. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa. In: LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos Tempos, Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISEER, 1990.
- STEIL, Carlos. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos – Turismo*, n. 20. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Orgs: Vianna, H.; Kuschnir, K.; Castro, C. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- WAINBERG, Jacques. Cidades como sites de excitação turística. In: CASTROGIOVANI, Antonio Carlos (Org.). *Turismo urbano: as cidades como sites de excitação turística*. Porto Alegre: Dos Autores, 1999, p. 23-32.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofías de la India*. Buenos Aires: EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1979.