



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Cecilia dos Guimarães Bastos

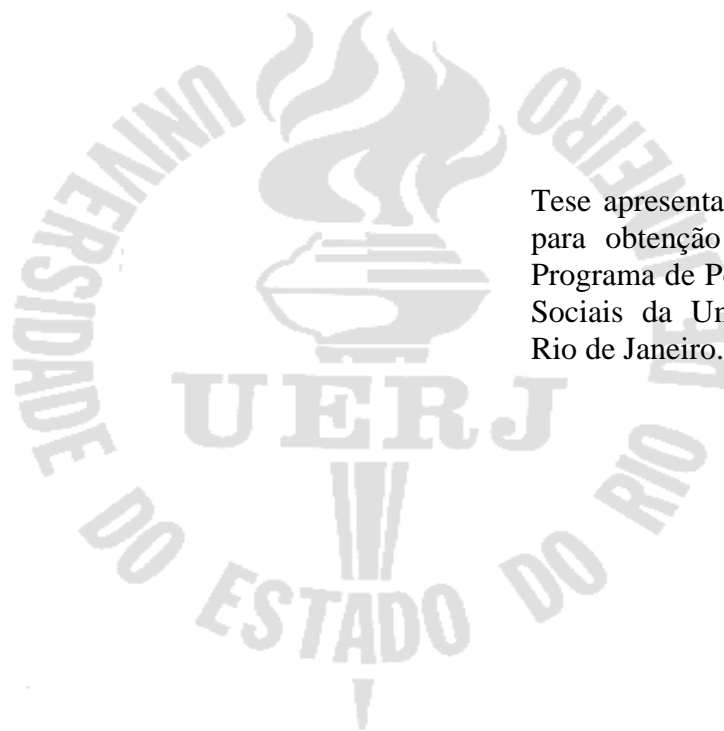
**Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação**

Rio de Janeiro

2012

Cecília dos Guimarães Bastos

**Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

B324b Bastos, Cecília dos Guimarães  
Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma  
moderna peregrinação / Cecília dos Guimarães Bastos. – 2012.  
322 f.

Orientadora: Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro.  
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Peregrinos - Peregrinações - Índia - Teses. 2. Viajantes –  
Índia - Teses. 3. Viagens – Aspectos religiosos – Teses. I.  
Carneiro, Sandra Maria Corrêa de Sá. II. Universidade do Estado  
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.  
Título.

CDU 291.35

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Cecília dos Guimarães Bastos

**Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna  
peregrinação**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 08 de outubro de 2012.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Sandra Maria Corrêa de Sá Carneiro (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Rosane Manhães Prado  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Patricia Birman  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Bianca Freire-Medeiros  
Centro de Pesquisa e Documentação - FGV

---

Prof. Dr. Euler David de Siqueira  
Instituto de Ciências Humanas - UFJF

Rio de Janeiro

2012

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à UERJ/ PPCIS e à CAPES, por terem me proporcionado um ambiente propício para discutir e elaborar as questões aqui levantadas e pelo apoio financeiro, para que pudesse me dedicar totalmente ao estudo.

A minha orientadora, Sandra Carneiro, por ter participado junto comigo desta jornada rumo ao conhecimento e pelos ensinamentos e reflexões em conjunto e à Rosane Prado, por ter me iniciado na prática antropológica e ter me acompanhado desde o início de minha trajetória intelectual. À Patricia Birman, Bianca Freire-Medeiros e Euler Siqueira por seus ricos comentários e sugestões a esta tese.

À Gloria Arieira, por ter me ensinado o conhecimento mais precioso que existe, o conhecimento de mim mesma. À Paula Ornelas, por compartilhado sua sabedoria sobre sânscrito e Vedanta; a João Mazza, por ter realizado diversos comentários sobre a Índia e sobre o Vedanta; à Marina Gante, por ter registrado a peregrinação, a divulgado ao público e ter me apresentado ao grupo de peregrinos entrevistados. E a todos os entrevistados, por terem enriquecido meus argumentos com suas experiências de vida.

À minha avó, Maria Elisa (*in memoriam*), cujas aventuras foram a inspiração de minha infância. Aos meus pais, pelo apoio e confiança, ao meu companheiro de vida, por ter sido um companheiro no sentido mais amplo do termo e a minha filha, por ter me transformado e me inspirado com sua alegria de viver.

An anthropologist's work tends, no matter what its ostensible subject, to be but an expression of his research experience, or more accurately, of what his research experience has done to him.

Fieldwork has been, for me, intellectually (and not only intellectually) formative, the source not just of discrete hypotheses but of whole patterns of social and cultural interpretation.

*Clifford Geertz, 1968*

É na consideração das idéias e dos valores que se aprofunda a relação com o outro. A recusa em centrar a atenção nas ideologias equivale a uma recusa do pesquisador de se colocar a si mesmo em causa em sua pesquisa.

Na realidade, não se trata aqui, digamo-lo de maneira clara, de atacar os valores modernos direta nem sinuosamente. Eles nos parecem, aliás, suficientemente garantidos para que tenham algo a temer em nossas pesquisas. Trata-se apenas de uma tentativa de apreender *intelectualmente* outros valores. Se houver uma recusa a isso, então será inútil entender o sistema de castas, e será impossível, no fim das contas, ter de nossos próprios valores uma visão *antropológica*.

*Louis Dumont, 1992*

For those willing to make of anthropology itself a pilgrimage, a quest for the Sacred, there is no telling where it will lead. For the true pilgrim it demands a willingness to abandon the self, both the intellectual and the religious self; it demands a total act of self-sacrifice, however momentary that may prove to be.

There are pilgrims who never return from their sacred journey or who return transformed into something other than what they were. So with the anthropologist.

*Colin Turnbull, 1985*

## RESUMO

BASTOS, Cecília dos Guimarães. *Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação*. 2012. 322 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Este é um estudo sobre as interfaces entre turismo e religião, particularmente sobre busca espiritual e peregrinações à Índia. Os principais temas por mim abordados são religiosidade e turismo (espiritualidade e viagem/peregrinação, na visão dos informantes). Inicialmente estudei um tipo de viajante que parecia conectado a uma rejeição a classificação de “turista” bem como de “religioso”. Após realizar trabalho de campo com diversos informantes na Índia, analisei duas viagens de peregrinação à Índia realizadas por um grupo de estudantes de Vedanta do Rio de Janeiro. A questão principal foi entender os significados que assumem estas peregrinações e as motivações dos peregrinos. No desenvolvimento da pesquisa, outra questão se revelou fundamental – compreender a construção do Vedanta enquanto projeto, bem como o sentido da busca espiritual para o grupo estudado. Esta tese se baseia nas minhas experiências de viagens à Índia, nos depoimentos dos “tipos” de turista que por lá encontrei, no grupo de estudantes de Vedanta e suas peregrinações, e nas aulas de Vedanta que frequentei. Um dos resultados mais significativos foi perceber que os viajantes estudados realizavam suas viagens motivados não só pela dimensão religiosa, como também pelas expectativas e ideias culturais relacionadas tanto à noção de “viagem” (o que proporciona a experiência da mesma) como da “Índia” (lugar percebido como o mais religioso do mundo).

Palavras-chave: Peregrinação. Índia. Espiritualidade. Antropologia do turismo. Vedanta.

## ABSTRACT

This study is about the interfaces between tourism and religion, particularly about spiritual search and pilgrimages to India. The main themes approached here are religiosity and tourism (spirituality and travel/pilgrimage, according to the informants). Initially, I studied a type of tourist which seemed connected by a rejection to being classified as “tourists” or “religious”. After doing fieldwork with some travellers in India, I analyzed two pilgrimages to India made by a group of Vedanta students from Rio de Janeiro. The main question was to understand the meanings of these pilgrimages and the pilgrims’ motivations. In the research development process, another question became essential – to understand the Vedanta construction as a project, as well as the meanings of the spiritual search for the studied group. This thesis is based upon my travel experiences in India; the interviews with the “types” of tourist that I met there; the group of Vedanta students and their pilgrimages; and the Vedanta classes I took. One of the most meaningful results was to realize that the pilgrims I studied undertook their trips motivated not only by a religious dimension, but also by the expectations and cultural ideas related to the notions of “journey” (what provides its experience) and of “India” (a place seen as the most religious in the world).

Keywords: Pilgrimage. India. Spirituality. Anthropology of tourism. Vedanta.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1	<b>PISTAS INTERPRETATIVAS PARA CONSTRUIR E PENSAR O OBJETO</b> .....	18
1.1	<b>As primeiras impressões: como desconstruir as familiaridades, os exotismos e os conhecimentos</b> .....	27
1.1.1	<u>O sentimento de grupo</u> .....	41
1.2	<b>A perspectiva da antropologia do turismo</b> .....	45
1.2.1	<u>Interfaces do turismo e da peregrinação</u> .....	50
1.2.1.1	O centro eletivo e a busca por um ideal .....	54
1.2.1.2	Entendendo a relação entre “turistas” e “cientistas sociais” .....	61
2	<b>A CONSTRUÇÃO SOCIAL DE UMA IDEIA DE ÍNDIA</b> .....	72
2.1	<b>Pensando os viajantes que encontrei na Índia</b> .....	76
2.1.1	<u>Religião e espiritualidade: dois conceitos em permanente ressignificação</u> .....	80
2.1.2	<u>A construção da emoção enquanto prática discursiva</u> .....	84
2.2	<b>A representação de uma Índia “espiritualizada”</b> .....	93
2.2.1	<u>A construção desta representação</u> .....	97
2.2.1.1	A construção de um mito .....	100
2.3	<b>Relativizando</b> .....	103
2.3.1	<u>O caos e a mudança de paradigmas</u> .....	107
2.3.2	<u>Peregrinação entendida como desafio</u> .....	111
2.4	<b>O processo do choque cultural</b> .....	123
2.4.1	<u>Desconstruindo (pre) conceitos</u> .....	128
3	<b>RACIONALIDADE E ESPIRITUALIDADE: DOIS CONCEITOS OPOSTOS?</b> .....	138
3.1	<b>Uma espiritualidade racional?</b> .....	140

3.1.1	<u>Crise de sentido</u> .....	142
3.2	<b>Uma espiritualidade “hindu” no Ocidente</b> .....	145
3.2.1	<u>A influência do Vedanta</u> .....	152
3.2.2	<u>O Vedanta como religião, cultura e filosofia</u> .....	161
3.3	<b>Uma breve introdução ao hinduísmo</b> .....	168
3.3.1	<u>Quem é o hindu segundo Weber e Dumont</u> .....	173
3.3.1.1	Weber e o “método de racionalização” hindu .....	173
3.3.1.2	Dumont e a não-institucionalização do hinduísmo .....	179
4	<b>O VEDANTA NA LEITURA DOS INFORMANTES</b> .....	184
4.1	<b>Encontrando o grupo</b> .....	184
4.2	<b>O Vedanta e o estilo de vida do grupo</b> .....	187
4.3	<b>O curso da Bhagavadgita</b> .....	202
4.3.1	<u>Distanciamento de si</u> .....	216
4.3.1.1	Adquirindo um comando sobre os sentidos e as emoções .....	218
4.3.2	<u>Meditação: uma capacidade de estar consigo mesmo</u> .....	221
4.3.3	<u>“Eu”: a pura consciência</u> .....	224
4.3.3.1	Entendendo a criação do mundo .....	236
4.3.4	<u>Ishvara ou a ordem cósmica</u> .....	238
4.3.4.1	O devoto e o sentido da devoção.....	242
4.3.5	<u>A busca espiritual enquanto projeto</u> .....	246
4.3.5.1	O buscador .....	252
5	<b>AS VIAGENS DE PEREGRINAÇÃO À ÍNDIA</b> .....	256
5.1	<b>Narrativas de viagens: uma descrição de duas peregrinações</b> .....	256
5.1.1	<u>Os sentidos e significados da peregrinação</u> .....	270
5.2	<b>O sentido de devoção para o grupo</b> .....	279
5.2.1	<u>Peregrinação e devoção</u> .....	285
5.2.2	<u>Tornando-se hindu: o processo de conversão</u> .....	293

6	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	298
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	306
	<b>GLOSSÁRIO</b> .....	318
	<b>ANEXO A</b> - Folder de divulgação do evento Viagem à Índia .....	320
	<b>ANEXO B</b> - O grupo de peregrinos pesquisado .....	321
	<b>ANEXO C</b> - Notícias sobre os deslizamentos de terra .....	322

## INTRODUÇÃO

Esta tese é um estudo sobre busca espiritual, particularmente sobre peregrinação à Índia. Tenho como objeto empírico duas viagens de peregrinação que um grupo de estudantes de Vedanta (do Rio de Janeiro) realizou a esse país. A questão principal é entender os significados que assumem estas peregrinações. Entretanto, para entendê-las, outra questão fundamental se revelou: compreender o significado do Vedanta enquanto projeto e, mais especificamente, entender o sentido da busca dos peregrinos, que procuram incorporar um sistema filosófico – considerado “místico-espiritual”, mas também “racional” – ao seu estilo de vida. Os principais temas por mim abordados são religiosidade (espiritualidade, na visão dos entrevistados) e turismo (viagem ou peregrinação, segundo os pesquisados).

A fim de entender melhor as ações e representações do grupo sobre o sentido atribuído à busca espiritual ou a ter o Vedanta como projeto, resolvi fazer parte desse grupo enquanto estudante do curso da Bhagavadgita<sup>1</sup>, de janeiro de 2011 a março de 2012<sup>2</sup>. Essa experiência me deu a oportunidade de me aproximar do grupo e agendar entrevistas individualmente e, como as aulas também são todas gravadas, utilizo esse material (as entrevistas e as aulas gravadas), junto com autores que discutem sobre o Vedanta, como base para analisar essa filosofia (de vida)<sup>3</sup>.

Realizei um total de dezenove entrevistas com pessoas do grupo. Para compreender o contexto desta tradição de conhecimento, o Advaita Vedanta (filosofia não-dualista), foi fundamental freqüentar seu grupo de estudos fazendo, através da observação participante, uma imersão no contexto de suas buscas. (Toda a discussão a respeito desta tradição, o Vedanta, é desenvolvida nos capítulos três e quatro.)

O que motivou o tema do trabalho foram as três viagens que realizei à Índia, uma enquanto “turista” (1996) e duas enquanto pesquisadora (2005 e 2008). Durante essas

---

<sup>1</sup> Texto religioso hindu, do épico Mahabharata, a Bhagavadgita é considerada uma das principais escrituras sagradas da cultura da Índia. Esta obra relata o diálogo de Khrishna (uma das encarnações de Vishnu) com Arjuna (seu discípulo guerreiro) em pleno campo de batalha, no 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 transcende a ela).

<sup>2</sup> Continuei freqüentando outros cursos de Vedanta após o término da Bhagavadgita, como o Tattvabodha, o Upadesasāram, o Ātmabodhah, o Sādhanapañcakam e o Mundakopanisad.

<sup>3</sup> Apesar da professora de Vedanta do grupo considerar o Vedanta como 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 Bhagavadgita (como será explicado no penúltimo capítulo), que optei denominar o ensino e prática do Vedanta como “filosofia de vida”, por considerar este conhecimento “incorporado” ao *ethos* do estudante.

viagens, conheci um tipo de "turista" que havia nesse país, que era bem diferente do que estamos acostumados a ver em outros lugares. Assim, iniciei as pesquisas de mestrado e doutorado procurando compreender melhor essa categoria de turista. De maneira geral, podemos descrever este tipo de "viajante" por seu estilo bem "despojado" (não exigindo o conforto ou atendimento demandado por outros tipos de turista): alguns estavam na Índia há seis meses, outros há dois anos, uns estavam morando em algum monastério<sup>4</sup> budista, outros estudando ioga em *ashrams*<sup>5</sup>, outros buscavam aprofundamento em suas meditações. Enfim, ao me relacionar com muitos desses viajantes e ter realizado várias entrevistas com eles, percebi que tanto minha vivência com eles "em campo" quanto as entrevistas em si já haviam me provido com material suficiente para pensar tanto o caso do turismo quanto o da religiosidade no mundo contemporâneo.

Ainda em campo, e após ouvir as entrevistas que realizei, percebi que a "Índia" acabou se tornando um terreno muito fértil para a observação de uma religiosidade individual que conduz as pessoas a uma (re)construção de si mesmo e que isto é entendido como "desenvolvimento espiritual". Este tipo de religiosidade parece sinalizar para a construção de uma trajetória espiritual fluida, na qual o viajante pode encontrar um caminho pessoal de realização, livre de doutrinas fixas, organizações institucionalizadas e práticas vistas como estereotipadas. Muitos tinham uma "ideia de Índia" como se fosse um local no qual a cultura/filosofia/religião pudessem ser entendidas como um conjunto de conceitos que podia constituir a base do entendimento da espiritualidade, e uma questão que necessitei investigar mais profundamente era como essa base védica de cunho filosófico e conceitual era entendida pelos peregrinos.

Mais tarde, de volta ao Brasil, o contato com o grupo de estudantes do Vedanta foi fundamental já que consistia, de fato, em um grupo apoiado num critério de reunião, diferentemente dos demais viajantes que já havia entrevistado. Além disso, ao me relacionar com eles, percebi que possuíam um maior aprofundamento na filosofia e cultura indianas que os outros entrevistados na Índia. Enquanto aqueles com quem conversei na Índia tinham diferentes objetivos ao viajar, o grupo privilegiado tinha um objetivo mais específico, pois havia se "especializado" nesta base filosófica de raízes nos Vedas (textos sagrados hindus, que se constituem a base do hinduísmo), e foi este o motivo de tê-los escolhido como foco da

---

<sup>4</sup> A palavra mais indicada para designar esse tipo de construção religiosa seria "mosteiro", mas, para a maior parte dos "turistas" que entrevistei, essa palavra teria uma relação com a instituição católica, então preferi usar monastério, que é o termo ao qual eles se referem.

<sup>5</sup> Centros de prática e ensino religioso nos quais "turistas" também podem se alojar.

pesquisa. O conhecimento do Vedanta e seus significados para o grupo são o tema do capítulo quatro, enquanto que suas duas peregrinações à Índia e o sentido atribuído a elas são descritos no capítulo cinco.

Após uma análise inicial das entrevistas realizadas “em campo” e das realizadas junto ao grupo do Vedanta, as principais questões que surgiram foram: a) como definir esses viajantes; b) o que estão buscando, quais as suas motivações; c) qual o significado e importância dessas viagens/peregrinações para eles; d) como entender as emoções expressas pelos entrevistados; e) qual a importância atribuída à Índia enquanto um local “sagrado”, que tem uma importância religiosa significativa; f) entender os fundamentos da base filosófica do grupo pesquisado; g) qual a importância de ter o Vedanta enquanto projeto.

Em suma, entender por que as pessoas buscam alguma experiência espiritual em suas viagens e suas histórias de transformação pessoal e autoconhecimento são os objetivos centrais desta tese. Entendo que o estudo dessas experiências ou motivações desvendam relevantes informações a respeito da natureza das experiências turísticas e também sobre a natureza da religiosidade moderna.

Esta tese então se baseia nas minhas experiências de viagens à Índia, nos depoimentos dos “tipos” de turista que por lá encontrei, no grupo de estudantes de Vedanta e nas duas peregrinações que realizaram juntos à Índia. Embora tenha realizado a pesquisa de campo em momentos e contextos diferentes, o que há em comum entre os informantes é que suas viagens são motivadas também por uma dimensão religiosa e, frequentemente, pelas expectativas e ideias culturais relacionadas tanto à noção de “viagem” (o que proporciona a experiência da mesma) como da “Índia” (lugar percebido como o mais religioso do mundo). Este tema será desenvolvido no capítulo dois.

A questão que sempre esteve presente em minhas investigações foi tentar entender essa modalidade de “turista” do ponto de vista nativo: se poderiam ser considerados como viajantes ou peregrinos ou pertencentes à outra categoria. Um dos princípios básicos da antropologia é dar “voz aos nativos”, entender como a realidade é construída deste ponto de vista. No caso, desde cedo percebi que as pessoas que entrevistei na Índia se recusavam a se definir como “turistas”, ainda que pudessem ser representadas como tal na medida em que estavam realizando uma viagem para fora de seu local de residência, para outro país. Esse é um tema recorrente nos estudos do turismo, a desvalorização da condição de turista, e eles exemplificam de maneira peculiar esta discriminação. Se por um lado podemos ver uma desvalorização desta categoria, até mesmo dentro da academia, por outro lado há autores que

ressaltam a relevância do estudo deste tema. Como veremos, muitos autores relacionam o turista com o cientista social, indicando que “os turistas somos nós mesmos”.

A viagem, no sentido em que a estou analisando aqui, deve ser pensada como um processo que revela o contraste entre o estado de “em casa” e a extraordinária e voluntária experiência simbolicamente sagrada “fora de casa” e, ao proporcionar a possibilidade de reflexão sobre as experiências e sobre o sentido da própria vida, permite que o viajante se conecte com algum ideal que se encontra na própria experiência de sua busca. Esta incessante busca significa que sua vida está direcionada a esse propósito e, com isso, ele vivencia o que estou considerando como peregrinação.

Uma discussão relevante dentro deste campo é o fato dos peregrinos que estudei estarem usando o contexto da viagem para explorar o que entendem como espiritualidade através do sistema religioso de outras culturas. A inerente liminaridade da viagem significa o tempo ideal para se experimentar e tentar compreender outras religiões (e uma maneira de entender sua própria espiritualidade). Assim, podemos ver este tipo de viajante como alguém que está buscando experiências espirituais, sem estar vinculado a nenhuma instituição religiosa específica, já que, supostamente, tal espiritualidade pode ser pensada em termos individuais, enquanto um processo de autoconhecimento. Alguns procuram um aspecto espiritual considerado como apropriado às suas vidas, então suas percepções da religião são elaboradas dentro de um contexto de busca, na qual cada tradição abordada por eles é avaliada conforme suas próprias visões de mundo. Esses temas serão desenvolvidos no capítulo três, no qual discuto mais especificamente a construção de uma ideia de espiritualidade “hindu” no Ocidente.

Ao me aprofundar na literatura sobre peregrinação observei que a dimensão religiosa ou o denominado campo da religião, em especial no caso que descrevo, pode ganhar um alcance muito amplo, por possuir múltiplos significados. Ao escrever sobre as questões de definição destes termos, explico sobre os deslocamentos de significados que estão sendo apropriados por meus informantes e como esses estão ganhando assim novas abordagens. O que verifiquei é que há uma mudança de perspectiva com relação à religião; em geral, a institucionalidade religiosa é entendida pelos viajantes como algo negativo, que limita a liberdade da pessoa. O que podemos ver é que está em jogo uma disputa do significado de diferentes categorias – cujos significados se cruzam e cujas fronteiras se diluem. Ou seja, o movimento de pessoas em busca de uma espiritualidade pautada na “filosofia oriental” desencadeia um deslocamento de determinados conceitos já existentes – tais como “religião”,

“turismo”, “conversão”, entre outros – de seu sentido “original”, fazendo com que eles ganhem uma pluralidade de significações e usos. No caso estudado, podemos citar as disputas pelo significado dos conceitos “religião” versus “espiritualidade” versus “racionalidade”, ou dos conceitos “turista” versus “viajante” versus “peregrino”, entre outros, cujos sentidos serão explorados no capítulo um, através das minhas experiências na Índia e através da perspectiva de três ramos da antropologia: do turismo, da religião e das emoções.

Ao entender a religião, como propõe Clifford Geertz (1989), enquanto uma maneira particular de olhar a vida e de construir o mundo, observei que esses peregrinos exemplificam de maneira singular a posição que a religião e os valores religiosos ocupam no mundo contemporâneo. Além de ser o local de origem de importantes práticas e filosofias religiosas, a Índia se revelou um lugar peculiar para que a questão da religiosidade moderna fosse pensada devido ao fato dessa religiosidade ser entendida pelos pesquisados enquanto práticas e filosofias que podem ser utilizadas, a partir do ponto de vista dos praticantes, como “abertas”, ou seja, são passíveis de adaptação (pelo menos do ponto de vista dos estrangeiros). As práticas de ioga ou meditação, ainda que sejam entendidas como religiosas por alguns, podem ser utilizadas por pessoas de diferentes religiões (o sujeito pode praticar ioga sem ter que mudar sua religião). São práticas que podem ser utilizadas sem o comprometimento com a adesão por completo a alguma religião ou instituição, como veremos no capítulo três.

Tendo como fonte inspiradora o livro de Dumont sobre o hinduísmo (*Homo hierarchicus*), esta tese se interessa pelo esclarecimento das complexidades que essa religião/filosofia (de vida?) apresenta. É nesse sentido que penso ser relevante descrever sua proposta a seguir:

De fato, a observação direta de um pequeno grupo hindu permitiu, anteriormente, a apreensão de alguns princípios que pareceram suscetíveis de generalização. É a partir daí que se tenta aqui localizar, com relação à sociedade e uns com relação aos outros, os grandes conjuntos, movimentos ou tendências tal como revelados pela indologia clássica, a relação com o social permite, a meu ver, considerar verdadeiramente a religião – e não a filosofia sob o nome de religião – sem isolá-la da especulação quando ela assume essa forma de prolongamento; mais do que tentar aplicar à Índia nossa distinção entre religião e filosofia, o que é bastante difícil, como o provou uma longa experiência, utilizaremos aqui uma outra distinção, genuinamente indiana; em geral, com distinguir níveis diferentes de experiência e de pensamento esperamos esclarecer complexidades, desfazer contradições aparentes. (DUMONT, 1992, p. 320).

Esta colocação de Dumont foi um eixo norteador de meu estudo; os termos religião e filosofia são conceitos “ocidentais” e, ao denominarmos o que vemos na Índia sob estas denominações, não deixamos de estar, de certa forma, descontextualizando-as.



Esta tese também foi escrita a partir de duas ideias norteadoras – a compreensão do significado tanto de espiritualidade quanto de viagem, bem como suas interfaces. Mais especificamente poderia dizer que o foco está, de um lado, nas expectativas pessoais dos peregrinos e, de outro, na compreensão da natureza da fonte de suas inspirações, ou seja, ao buscar entender por que eles viajam, as razões fundamentais que estão por detrás da viagem emergiram. Este tema é o propósito descrito no capítulo cinco, no qual descrevo as experiências dos peregrinos. Esse foco baseado nos questionamentos dos meus “informantes” foi fundamental para o entendimento do que era pensado como religião ou religiosidade ou, ainda, de que se tratava de uma nova forma de lidar com ambas. Acredito que a religiosidade, traduzida neste caso como espiritualidade, dá sentido à vida das pessoas e que o pesquisador deve procurar entendê-la vivenciando-a (e não apenas descrevendo-a). Foi assim que tentei elaborar minhas questões, pautadas na vivência e na tentativa de compreensão das pessoas com quem me relacionei em minha trajetória enquanto pesquisadora.

Antes de iniciar qualquer análise gostaria de me posicionar pois, em alguma medida, sinto-me compartilhando alguns pontos de vista expressos por meus informantes: entendo o ato de viajar como um ritual, através do qual se pode entrar em contato com “outro” mundo, com “outra cultura”, que é bem diferente da experiência que vivo no meu dia a dia. Um momento em que posso me deslocar entre fronteiras sociais e culturais, com a finalidade de conhecer “outros”. Acredito que estes deslocamentos tragam resultados, sendo talvez o mais importante a “descoberta de si mesmo”, através da reflexão sobre o outro. No processo de encontro com o outro, como ensinam os antropólogos, o que descobrimos não é somente a verdade do outro, mas nossa própria distinção.

Esta tese surge a partir de uma busca de minha parte também, uma jornada através de diferentes mundos, o mundo acadêmico e o do viajante, com o intuito de aprender sobre o sagrado, sobre o que entendo como o mais relevante e especial para o ser humano: o autoconhecimento. Basicamente, o que quero dizer é que esta tese está baseada na minha própria trajetória enquanto “peregrina”. Considerando a viagem como um processo interno de transformação, a escrita da tese remete a um processo parecido, pois ela surgiu de uma busca que provocou a transformação de sua própria trajetória. É como se a própria escrita do texto fizesse com que eu seguisse várias trajetórias em minha vida, mas cada pequeno trajeto/percurso dela, como o mestrado, as viagens à Índia, o curso de Vedanta, fossem parte de uma trajetória maior, tal como um objetivo ou projeto de vida, uma meta no sentido de um caminho para o (auto) conhecimento. Se existisse a possibilidade de ter “alma” de peregrino,

poderia dizer que a minha está inclinada nessa direção, devido a essa busca pelo conhecimento ter se tornado algo maior do que pensava quando a iniciei, pois naquela ocasião não sabia que ela se tornaria um projeto para mim. Posso me classificar como “buscadora”, uma pessoa que está em constante busca de sentido para a vida. Isso significa que a escrita da tese também seguiu esse caminho, tendo sido construída a partir da minha trajetória ao realizar trabalho de campo primeiro na Índia e depois junto a um grupo específico (alunos que têm como projeto o estudo de Vedanta), que acabou se tornando o estudo de caso da tese propriamente dito, aliado à discussão sobre o significado do conhecimento da natureza livre de limitação do “Eu”. Gostaria de esclarecer que minha vivência junto a esta tradição de ensinamento acabou ganhando significados fundamentais em minha própria visão de mundo.

Entendo que a melhor forma de desenvolver o tema proposto foi focalizar a viagem e as motivações dos peregrinos e não um local em particular (um templo ou uma cidade). Ou seja, é importante deixar claro que esta tese não é sobre a Índia em si ou que o meu objetivo seja descrever este país etnograficamente, com suas peculiaridades, tradições e costumes, mas se trata de compreender um tipo de “turista” que visita a Índia e o conjunto de visões que ele tem deste país.

A perspectiva antropológica me pareceu aquela com maiores recursos para interpretar a diversidade de construções do significado da viagem, não apenas do conflito que emerge desse rompimento com o espaço, dessa ruptura com o cotidiano, mas para ressaltar a diversidade de interesses, interpretações e sentidos que se entrecruzam nas experiências pessoais de cada um dos viajantes. Baseada neste princípio, decidi deixar algumas das interpretações do discurso dos meus informantes para o leitor. Assim como nos trabalhos de Malinowski, tanto nos *Argonautas* como em *Coral Gardens*, também aqui se encontra uma multiplicidade de vozes presentes, o que se pode ler como um “texto aberto” como indica James Clifford (1983), no qual há espaço para uma variedade de possíveis leituras e de múltiplas interpretações. Isto foi feito com uma preocupação em não “homogeneizar” os discursos. Como acredito, em consonância com diversos antropólogos, não há mundos culturais “integrados”, ou seja, qualquer tentativa de construir uma unidade nesses discursos, muitas vezes discrepantes, deve ser rejeitada. Uma língua deve ser entendida como uma disputa de dialetos regionais, jargões profissionais, o discurso de indivíduos de diferentes camadas sociais, como ensina Clifford (1983), e a “cultura” deve ser entendida como um diálogo aberto e criativo de subculturas, de *insiders* e *outsiders*, de facções diversas. É neste

sentido que a multiplicidade de vozes presentes nesta tese deve ser entendida, enquanto um espaço no qual emerge a complexidade de seus discursos.

Os principais autores em que me baseei para discutir o tema da religião foram Max Weber, Louis Dumont, Clifford Geertz e Danièle Hervieu-Léger, ao passo que Erik Cohen, Nelson Graburn, Alan Morinis, Carlos Steil e Sandra Carneiro foram os que me deram base e inspiração para discutir as interfaces entre turismo e peregrinação.

Finalmente, gostaria de fazer algumas observações quanto à ortografia da tese. Quando me refiro à palavra **ioga** com a vogal **i** no início, ela está em português e é parte do “corpo” da tese, mas quando esta palavra é escrita com **y**, está em sânscrito ou inglês (ou nos vernáculos atuais da Índia). Decidi desta forma, porque quis ser fiel às pessoas que preferem se referir a esta palavra dentro do contexto de seus significados em sua língua original. Decidi também deixar os depoimentos e relatos das pessoas que falam sobre a Índia (entrevistados ou não) em sua língua original, a fim de enfatizar a articulação e a linguagem coloquial delas, incluindo suas gírias e expressões, por ser, do meu ponto de vista, a melhor forma de compreendê-los. O motivo pelo qual todos os entrevistados pertencentes ao grupo de estudantes de Vedanta serem identificados por um nome, por exemplo, “Verônica”, “Ana” ou “Henrique” é para diferenciá-los dos entrevistados na Índia, os quais resolvi não nomear, sendo assim indico “uma canadense”, “uma inglesa” ou “um belga”. Desta maneira o leitor poderá diferenciar se a entrevista foi realizada no Brasil ou na Índia. Apresento um perfil dos entrevistados pertencentes ao grupo de Vedanta no Anexo B (com idade, profissão e peregrinações à Índia).

## 1 PISTAS INTERPRETATIVAS PARA CONSTRUIR E PENSAR O OBJETO

Além da beleza das formas externas, há mais aqui: algo que não pode ser nomeado, algo inefável, alguma essência sagrada interna e profunda. Sempre quando e onde quer que haja beleza, através dela esta essência interna ilumina de alguma maneira. Ela só se revela a você quando você está presente. Seriam esta essência sem nome e a sua presença uma e a mesma? Ela estaria lá sem a sua presença? Pense nisto profundamente. Descubra por você mesmo. *TOLLE, 2004.*

A Índia sempre foi um local especial para mim, e talvez seja por isso que sempre estive buscando alguma desculpa para estar retornando para lá assim que posso. Durante as três viagens que fiz a esse país tive a oportunidade de observar um fato curioso sobre o qual quis me aprofundar: deparei-me com um tipo específico de “turista”, entre outros, que viaja à Índia para praticar ioga, meditar, estudar as filosofias do budismo, do Tantra ou do Vedanta, participar de retiros em *ashrams*<sup>6</sup>, realizar tratamentos aiurvédicos<sup>7</sup> 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 da ou das religiões/seitas praticadas na Índia<sup>8</sup>, assimilando diferentes aspectos destas para, desse modo, construir sua própria maneira de praticá-las.

Entendo que é possível fazer uma aproximação desses turistas com o fenômeno das peregrinações enquanto perspectiva de análise, particularmente devido ao fato de que, em ambas as situações, a noção de desprendimento ou desapego é muito recorrente. Além disso, muitas vezes, tanto desse tipo de “turista” quanto o peregrino têm como finalidade a busca pelo “desenvolvimento espiritual”.

Uma das razões por que escolhi estudar os viajantes que visitam a Índia e não outros lugares é porque durante minhas viagens para muitos países da Ásia (Laos, Camboja, Tailândia, Indonésia e Nepal) não encontrei esse tipo específico de turista que encontrei na Índia. Em outras viagens que realizei sempre conheci vários turistas e me relacionei com eles. No entanto, não pude perceber em nenhum lugar o perfil de “buscador” – que viaja para o

---

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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 esse sujeito faz é uma bricolagem da própria cultura indiana, de maneira geral.

país em função de um projeto de “busca da espiritualidade”<sup>9</sup>, que valoriza o mundo “espiritual” em detrimento ao “material”, que vai à Índia com a finalidade de encontrar sábios e gurus<sup>10</sup> que possam lhe ensinar um meio de atingir a “iluminação”, a “liberação” ou o *nirvana*.

Durante as duas visitas que realizei ao Marrocos e em outra ao Egito também não encontrei esse “tipo”, apesar de ter me deparado com viajantes em constante busca de aventuras e conhecimento. Durante outras viagens pela América do Sul (Peru, Bolívia, Equador, Chile, Argentina e Ilha de Páscoa) e pela América Central (México, Guatemala, Honduras, Nicarágua, Costa Rica e Panamá) tive a oportunidade de me relacionar com diversos tipos de turistas e fazer amizade com muitos deles. Grande parte dos turistas com que me relacionei durante essas viagens sempre enfatizava que buscava a diferença, que procurava ver o “exótico”, e queria ter uma experiência de encontro com os “nativos” do lugar, o que, em si, já parece vir ao encontro das motivações destacadas e estudadas por diferentes cientistas que tomaram o turismo como objeto de estudo.

Em todas essas viagens que realizei encontrei muitas pessoas que relatam ter tido experiências profundas de relacionamento com o “outro”. No entanto, suas experiências pareciam ser bastante distintas das desse “tipo” de viajante que estou tentando analisar. 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 com o fato desse país se apresentar como um local “místico” e “espiritual”, que apresenta uma gama de religiosidades e uma diversidade de ofertas de todo tipo, em termos de possibilidade de “desenvolvimento da espiritualidade”.

Muitos desses viajantes com quem entrei em contato afirmavam que haviam sido “chamados”, diziam que a Índia os “chamava”; e isto eu realmente não tinha ouvido ninguém falar de nenhum outro lugar. Foi esta diferença que me fez reavaliar minha pesquisa de mestrado e procurar entender o que antes eu não havia explorado – a dimensão religiosa da viagem à Índia. No mestrado, o meu foco foi apenas o estilo de viagem dessas pessoas, a maneira como elas faziam a viagem.

---

<sup>9</sup> A espiritualidade a que me refiro deve ser entendida aqui 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” (CARNEIRO, 2003, p. 254).

<sup>10</sup> Etimologicamente, *guru* significa “aquele que elimina a escuridão (da ignorância)”. De acordo com Zimmer (1979, p. 128), o guru tende a ser convertido em um “ídolo”.

A primeira vez que fui à Índia foi em 1996. Fui com alguns amigos e permanecemos cerca de dois meses e pouco no país, viajando basicamente pelo norte e visitando as cidades mais “turísticas” tais como Varanasi, Agra, Delhi, Khajuraho, e também lugares mais remotos, tais como o pequeno vilarejo de Dharamsala e pequenas vilas no deserto do Rajastão. Tive, nestas ocasiões, algumas experiências de contato com indianos, que em algumas situações me convidaram para comer em suas casas, ou outras experiências tais como conversar com eles em longas viagens de trem e ônibus ou passeando pelas cidades. Nesta época, eu estava cursando a graduação em turismo e tive vários *insights* sobre este campo, principalmente ao constatar a grande quantidade de pessoas que visita a Índia<sup>11</sup>. Neste período, também conversei com muitos viajantes e fiz amizade com alguns deles, mas eu não tinha a mínima ideia que a Índia (e seus viajantes) acabaria sendo o local que escolheria para “estudar” anos depois e nem podia imaginar o quanto essa viagem ganharia novos sentidos para mim.

Ao planejar uma segunda viagem à Índia, já pensava na importância de verificar com outro olhar as experiências vividas na primeira viagem. Assim, cerca de oito anos depois da primeira viagem, em 2004, fui à Índia pela segunda vez. Nessa ocasião, estava realizando a pesquisa de mestrado, na qual estudei os turistas que classifiquei como “independentes” (segundo o termo nativo) contrastando-os com outros turistas, principalmente em sua maneira de viajar. Eles passavam longos períodos no país, alojavam-se em pousadas simples, faziam suas refeições em restaurantes locais ou nos mercados, deslocavam-se através do transporte local e, normalmente, visitavam os lugares com muita calma, aparentemente sem pressa alguma, em contraste com os turistas de “grupo”. Estes, pelo que pude observar, visitavam os locais com horário determinado para voltar ao ônibus e ao hotel, com dias previstos para visitar tais e tais cidades: tudo planejado pela agência de viagens e de acordo com as especificidades do que havia sido vendido no pacote do *tour*.

A motivação principal para estudá-los foi o fato desse “tipo” ou “modalidade” de viajante que privilegiei ser muito pouco escolhido como objeto de estudo nas ciências sociais. Há muitos estudos sobre turistas de grupo, turistas em *resorts* etc. O que me chamou a atenção é que até a maioria dos turistas que praticam os *favela-tours*<sup>12</sup>, descobertos há pouco

---

<sup>11</sup> A Índia recebe aproximadamente quatro milhões de turistas por ano (e ganha com isso mais de cinco bilhões e meio de dólares por ano). Dados do site “India Tourism Statistics”. Outro dado interessante é que aproximadamente 120 milhões de pessoas (indianos e estrangeiros) viajam dentro da Índia em conexão com peregrinação todo ano (BHARDWAJ, 1999).

<sup>12</sup> Ver Bianca Freire-Medeiros (2007).

pelas ciências sociais, deslocam-se através de agências de viagens. Também constatei que, dentro dessa área, muitos estudos têm se dedicado aos turistas que utilizam agências de viagens, estão em grupo e sua viagem está pré-determinada de acordo com as especificações do que foi vendido pela agência, o que contrasta bastante com a maneira de se deslocar daqueles que eu havia pesquisado.

Nesta segunda viagem à Índia, durante o mestrado, apesar de ouvir muitos dizerem que foram à Índia em busca de “experiências espirituais”, não privilegiei a dimensão religiosa como foco de minha pesquisa, nem das entrevistas, sendo que este se tornou o propósito do presente estudo. Também não tive a oportunidade de analisar as minhas viagens e as observações que realizei na época de forma mais antropológica, como escolhi para realizar este trabalho.

Ao chegar à Índia, pela terceira vez, em 2008, já tendo iniciado o doutorado, apesar de ter algumas expectativas sobre como seria a viagem, o que poderia esperar de cada situação, e de me achar “preparada” para o “choque” cultural que costuma fazer parte da experiência da viagem para este país, mais uma vez não pude deixar de me impressionar com certas “cenas”, de passar por situações totalmente inusitadas e de sentir mais uma vez essa “explosão” de sensações que a Índia parece provocar em quem a visita (algumas destas impressões serão descritas neste capítulo).

Dentre muitos viajantes que encontrei na Índia, 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 desde agora que estes viajantes 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”. Eles não relacionam o conceito de “religião” ao de “espiritualidade”, sinalizando que parecem entender estes conceitos como distintos.

Outro aspecto que me chamava atenção é que os entrevistados, ao mesmo tempo em que pareciam ter certa rejeição ao termo “religião”, também não se sentiam pertencentes ao Movimento Nova Era<sup>13</sup>, com o qual, por suas características, poderiam ser relacionados. No

---

<sup>13</sup> 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

entanto, em suas falas sempre apareciam temas que poderíamos associar ao que vem sendo designado como Nova Era (AMARAL, 1999), Novos Movimentos Religiosos (GUERRIERO, 2009) ou “nova consciência religiosa” (SOARES, 1988).

Outro termo rejeitado era o de “turista” – nenhum entrevistado se pensava como tal: viam-se como viajantes, peregrinos, mochileiros ou qualquer outro nome parecido. Turista é um termo que apresenta, aos olhos deles, uma conotação negativa e por isso não é utilizado como referência. Talvez possamos entender este ponto de vista quando vemos que a definição de turismo é construída, de um modo geral, como algo relacionado em primeira instância ao campo ou esfera do consumo, sendo a figura do “turista” entendida como “superficial” ou “inautêntica”.

A maioria dos textos acadêmicos sobre turismo não contempla essa modalidade de turista que estou tentando descrever aqui. Por exemplo, Margarita Barretto (2003, p. 20) cria uma definição do termo “turismo” em relação ao “deslocamento de pessoas – que, por diversas motivações, deixam temporariamente seu lugar de residência, visitando outros lugares – utilizando uma série de equipamentos e serviços especialmente implementados para esse tipo de visitação”. No entanto, ela não contempla os viajantes com quem convivi na Índia, que tendem a utilizar o transporte local e se hospedam de acordo com hábitos locais, e muitos parecem rejeitar os referidos tipos de equipamento, pois normalmente não os utilizam. Vê-se assim que não seriam todas as pessoas que utilizam tais equipamentos “implementados para os turistas” e, mesmo sendo essa definição correta em relação à maior parte das modalidades de “turismos” praticados pelo mundo afora, acredito não ser uma característica apropriada para se definir “o turismo”. Aliás, entendo que o mesmo não deve ser definido genericamente<sup>14</sup>.

É também nesse sentido de desencaixe de significados que tenho refletido sobre a possibilidade de outro sentido que poderia ser atribuído ao termo “conversão”, tal como é utilizado dentro do campo da religião. Ao que tudo indica, os viajantes que encontrei na Índia

---

fechado de significados”. A autora sugere que também podemos pensar 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. 47-48).

<sup>14</sup> Valene Smith (1989) também descreve as dificuldades de definição do termo. De acordo com ela, o turismo é difícil de se definir porque viajantes que viajam a negócio ou para convenções podem combinar conferências com atividades turísticas, mas, em geral, um turista é uma pessoa temporariamente em lazer que voluntariamente visita um lugar distante de casa (em inglês, *away from home*) com o propósito de experimentar uma mudança. Apesar de parecer uma definição razoável, há várias controvérsias dentro desta definição também, como, qual o limite desta distância? E será que todos têm o propósito de experimentar uma mudança? Então reitero minha convicção de que o turismo não deva ser definido genericamente.



não abandonaram o cristianismo ou outra religião de origem e se tornaram hindus (o que difere do grupo de estudantes de Vedanta)<sup>15</sup>. A transformação pela qual dizem passar (enquanto um processo) me parece ser um aspecto bem mais complexo do que isto, que aponta para uma compreensão mais profunda das relações entre religião e contemporaneidade. Talvez seja necessário repensar a própria ideia de conversão tal como tem sido utilizada nos estudos clássicos sobre religião. Portanto, as questões mais imediatas que surgem dentro deste universo se resumiriam em: até que ponto se pode falar de conversão, ou mesmo de peregrinação. Aparentemente não se trata de conversão, no sentido convencional do termo. Aliás, talvez não se trate também de peregrinação, e sim de algo que esteja à espera de mais entendimento e qualificação.

Os viajantes que entrevistei afirmam passar por um processo de transformação durante suas viagens e fazem muitas reflexões a esse respeito, por isso mesmo é importante tentar perceber o que pensam sobre este processo. Então outra questão que necessitou um olhar mais atento foi o significado que atribuem a esta “transformação” e sua relação com a reflexividade.

A questão da reflexividade, sobre a qual pude refletir na Índia, parece estar relacionada ao fato dos peregrinos procurarem ser críticos quanto à sociedade “ocidental” e seus valores, e, a partir disso, buscarem o país para encontrar outros “modos de pensamento” e outras “visões de mundo”, como eles mesmos explicam, ou, como sugiro, para poder sobreviver em meio a essa crise de valores por que passa a sociedade ocidental”.<sup>16</sup>

Em geral, não apenas os turistas, mas principalmente os ocidentais que visitam a Índia e/ou que se dispõem a passar alguns meses por lá, vivenciam um processo de “choque cultural” e de estranhamento, nos primeiros dias. Este processo é explicado por John Hutnyk como: “a cultura que você deixou contra uma nova, fascinante e confusa cultura e exatamente por esta oposição que os turistas são forçados a renegociar suas diferenças” (1996, p. 132, tradução minha). O que significa que, ao entrarem em contato com outra cultura e “renegociarem” suas diferenças, alguns viajantes são levados a fazer uma revisão dos seus conceitos, que tendem a ser revistos à luz de novos paradigmas (como será explicado nos próximos dois capítulos).

---

<sup>15</sup> Como será explicado na seção sobre o sentido da devoção para o grupo, no capítulo cinco.

<sup>16</sup> Como sugerem vários autores, nesta sociedade, os sistemas e instituições não parecem ter mais o mesmo sentido para o sujeito “pós-moderno”.

Suzie, uma viajante entrevistada por Hutnyk (1996, p. 131) observou que os viajantes na Índia parecem ter sido postos, ou “se terem colocado”, em uma situação na qual tudo em que sempre acreditaram poderia ser questionado, na qual nada mais era “claro” ou “seguro”. Esse autor descreve que, para os viajantes que entrevistou, “era difícil encontrar seu caminho, mas você tinha uma responsabilidade em fazer isso, por mais ‘diferente’ que a realidade pudesse ser em relação à maneira como ela apareceu antes” (idem, tradução minha).

De fato, entendo como Hutnyk que a não-familiaridade é uma condição para alguns viajantes. Outros aspectos também apontados por este autor, a partir das entrevistas que ele realizou na Índia, sinalizam para questões que também são relevantes para esta tese: a) como as pessoas se sentem quando percebem que seus pontos de referência são muito diferentes dos da comunidade visitada; b) em que medida as pessoas podem se sentir inseguras ou “perdidas” frente a essas novas situações; c) em que medida a expectativa dada pela “antecipação da viagem”, a partir da construção de imagens baseadas em folders e livros das informações que se obtêm sobre o local a ser visitado, interfere na vivência que se tem quando se chega ao local. Todas essas questões também serão discutidas ao longo deste trabalho.

Uma das pistas interpretativas que nos ajuda a entender os viajantes que são o foco deste estudo está relacionada à ideia de “peregrinação moderna”, devido não só a esse caráter de ruptura do cotidiano, mas, principalmente, devido a essa maneira “crítica” de se colocar, que é característica das peregrinações modernas, como sugere Sandra Carneiro (2003), nas quais o despojamento material é condição para se ter uma experiência de liminaridade, de suspensão de certa forma de olhar o mundo.

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 a vivência da peregrinação a uma “crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna” (CARNEIRO, 2003, p. 15). Sendo que o aspecto mais importante da peregrinação seria “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’” (CARNEIRO, 2003, p. 295).

Esta experiência, considerada como “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, reflexão 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. Ou seja, ao mesmo tempo em que acredita estar buscando algo externo, muitas vezes se conscientiza de que sua viagem é muito mais em um sentido individual, uma viagem “interna”.

O interessante é que esta 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 viajantes aqui focalizados muito mais como “filosofias de vida”, sendo que eles vivenciam a religiosidade do outro como uma forma de individualização da crença para si próprios – a espiritualidade estaria relacionada ao individualismo por suas características pessoais, ao passo que a religião estaria baseada em instituições e em coletividades.

Em um primeiro olhar, a motivação de uma viagem à Índia, para muitos, parece estar vinculada à ideia de “re-ligar” consigo mesmo. De acordo com vários estudiosos do campo religioso, 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 estes viajantes, 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)<sup>17</sup>. Para alguns, a motivação principal para viajar se relaciona à busca de si, ou se “re-ligar” com seu *self*. A busca de si 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 também pode fazer com que ele passe a conhecer mais a si próprio, pois, ao se comparar com o outro, conscientiza-se de sua peculiaridade e autenticidade.

A questão da autenticidade, que ganha destaque no discurso dos entrevistados, é relevante tanto no campo da religião quanto no do turismo. Muitos vêem a Índia como autêntica devido à ideia evolucionista e nostálgica de um passado que não mais existe no

---

<sup>17</sup> 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.

mundo moderno, como se pode perceber nos depoimentos abaixo (entrevistas realizadas na primeira pesquisa para o mestrado):

A história e a cultura da Índia estão aqui. É como se não tivesse parado muito o tempo, assim, o tempo não tivesse tão evoluído como no mundo ocidental, que as coisas foram meio esquecidas. Aqui você encontra a coisa mais nova e a coisa mais antiga. Está aqui. Tudo junto também, e sendo cultivado. Isso é interessante, essa mistura toda.

[De acordo com outro entrevistado] O intrigante sobre a Índia em relação à Europa é, que todos nós pensamos, acredito, que ela é como a idade medieval do nosso próprio país. Então nós podemos ver como tudo era um século atrás, ou, talvez, anos e anos antes. Aí você pode observar o que a história fez e daí então ter uma perspectiva histórica (BASTOS, 2006, p. 74).

Essa ideia nostálgica de um passado que, se por um lado não mais existe, por outro, ainda parece estar vivo – “em outro lugar” – confirma a sugestão de que o viajante busca a autenticidade em locais sagrados, como sugere Dean MacCannell (1989), situados “fora dos limites desse mundo” ou em áreas marginais (é este sentido do sagrado, como “liminar”, que nos ajuda a entender a experiência de Índia, como veremos mais adiante).

Para alguns estudiosos do turismo, a viagem, por estar situada “fora dos limites desse mundo”, pode ser considerada como um ritual (GRABURN, 2001; DANN, 1999). Segundo Carlos Steil (2002, p. 59), o turismo algumas vezes aparece como um “substituto moderno da religião tradicional” por adquirir um significado muito além do de uma simples “atividade”, já que deve ser entendido enquanto uma forma de “orientação” para o mundo moderno.

Este autor indica que MacCannell refere-se a um processo de “sacralização” do turismo (que teria semelhanças com o campo religioso) ao fazer com que determinados locais ou objetos sejam respeitados e venerados através dos rituais turísticos, que lhes atribuem poder para inseri-los no mundo “sagrado” da viagem. Entendo que esta é uma importante pista interpretativa para se pensar o caso aqui estudado.

Para Steil (2002, p. 59), há elementos pertencentes a esses dois campos, do turismo e da religião, que “são produzidos pelo mesmo mecanismo social de eleição e divisão do mundo em sagrado e profano”. Podendo assim, a própria viagem ser “eleita” também como um “objeto” de veneração. A viagem, com base nessas premissas, deve estar muito além de estudos que a consideram apenas como uma atividade de consumo ou de lazer, e o turismo, apesar de ser um campo relativamente novo nas ciências sociais, já demonstrou que é bastante complexo e possui uma imensa gama de possibilidades para abordagens de cunho social.

### 1.1 **As primeiras impressões: como desconstruir as familiaridades, os exotismos e os conhecimentos**

Quando cheguei à Índia pela primeira vez, em 1996, várias coisas me impressionaram. Embora tenha convivido toda a minha vida com a desigualdade social marcante que existe no Rio de Janeiro e, conseqüentemente, estar acostumada a ver toda sorte de moradores de rua no meu dia a dia, não pude deixar de estranhar a *quantidade* de pessoas vivendo nas ruas, tomando banho com baldes em torneiras públicas ou fazendo a barba nas calçadas. O mais impactante com certeza foi ser regularmente exposta à visão dos portadores de hanseníase com seus corpos deformados. Ao sair na rua, muitas vezes tentava não ficar tão sensibilizada, pois do contrário não teria como continuar a viagem. Muitas vezes dava dinheiro, roupa ou comida a um ou outro mendigo ou criança, mas o pior era não poder dar nada a muitos outros – às vezes apenas um sorriso, o que era o mais difícil na maior parte das vezes. Algumas noites, nos quartos das pousadas simples em que eu me alojava<sup>18</sup>, eu chorava como forma de extravasar, o que me ajudava a lidar com a situação.

Havia também outro fato que chamava a minha atenção, mas de uma maneira diferente. Por toda a Índia eu via aquele tipo de “turista” que era tão diferente de como este costuma ser retratado: máquina fotográfica à mão, jeito de se vestir bem “ocidental” (bermuda, camiseta, boné etc.) e aquele ar de quem não está comprometido com muita coisa, pois está “de férias”, curtindo o momento, e em “lazer”. Em contraste, o outro tipo de “turista” que eu observava a todo o momento era uma figura peculiar: usava roupas indianas (mas não indianas de lojas “ocidentais”), tinha cabelos sempre muito diferentes também (uns tinham “*dreadlocks*” até a cintura ou grandes barbas, já outros tinham a cabeça raspada); uma figura saída meio que dos anos setenta, e também não. Difícil de “traduzir”.

Quando comecei a me relacionar com essa modalidade de viajantes, descobri que muitos estavam na Índia com outro intuito que não o “turismo” propriamente dito: uns estavam estudando budismo, e moravam em monastérios, outros praticavam ioga e meditação em *ashrams*, entre várias outras motivações que a Índia parece despertar nesses visitantes, que se deslocam muitas vezes com a finalidade de aprofundamento em seus diferentes interesses.

---

<sup>18</sup> Essas pequenas pousadas ou pensões, chamadas *hostels* ou *guesthouses* chegam a custar dois a três dólares por pessoa e são muito procuradas por viajantes em toda a Índia.

Da primeira vez que fui à Índia, onde fiquei por dois meses, fiquei intrigada ao conversar com estas pessoas e saber que a maior parte deles estava há um ou dois anos no país. E muitos tinham ido repetidas vezes: alguns estavam lá pela terceira ou quarta vez, outros pela sétima vez, e encontrei uma brasileira, seguidora do Osho<sup>19</sup>, que estava pela décima primeira vez na Índia<sup>20</sup>.

Não é que eu não visse a figura do turista “normal” na representação dominante que se tem de turista. Principalmente nos locais mais visitados, como Nova Delhi, Jaipur ou Agra, sempre avistava grupos de turistas de bermuda, com um guia para orientá-los e com suas câmeras de última geração à mostra. Mas foi saindo um pouco da rota mais visitada que encontrei esse outro tipo que estou tentando caracterizar e que parecia estar mais integrado ao ambiente local. Em contraste com o tipo de turista “tradicional”, que parece não ter tempo para conhecer e se envolver com as pessoas do local, essa outra “modalidade” de turista parecia conhecer muitos indianos, falar pelo menos as palavras básicas do *hindi* e ser também mais “respeitado” pelos próprios indianos. Pareciam conhecer muitos moradores, comerciantes e até mendigos nos locais onde estavam. Enfim, pareciam estar inseridos e fazerem parte da cultura local de muitas cidadezinhas indianas, tais como Bodhgaya, Dharamsala, Rishikesh e Pushkar.

Mas é certo que não há *somente* esses dois tipos de turista na Índia, o que poderíamos chamar de “tradicional” e esse “tipo” que descrevi acima. Muito pelo contrário, há vários outros tipos de visitantes que estão no país por motivos os mais distintos. Poderia dizer que há diversos “graus” nessa escala, entre um e o outro. Por exemplo, algumas pessoas estão há “apenas” seis meses no país, dos quais passam dois meses em um *ashram* praticando meditação enquanto aproveitam o restante da viagem para conhecer outros locais; outros estão viajando mesmo, fazendo “turismo”, mas aproveitam parte da viagem para praticar ioga em uma das muitas escolas de ioga que existem por lá; outros aproveitam, durante suas viagens, para contribuir como voluntários em alguma das organizações que ajudam os doentes e necessitados – tais como os Médicos Sem Fronteiras ou a da Madre Teresa – que existem em Calcutá e outras grandes cidades. Há também pessoas que viajam com motivações variadas ao invés de ter um único interesse na cultura indiana, e aproveitam para fazer cursos de Vedanta,

---

<sup>19</sup> Os centros de Osho desenvolvem técnicas de meditação e terapias e, com isso, atraem muitas pessoas para os cursos que acontecem em suas “comunidades” (como chamam os referidos centros) por todo o mundo.

<sup>20</sup> De acordo com Nelson Graburn (1989), para medir as hierarquias de prestígio, o padrão da viagem sugere que quanto mais longe do normal, melhor; o padrão sagrado/profano sugere que quanto mais “extra”-ordinário melhor; enquanto que o padrão de medida do tempo sugere que quanto mais longo o período ou mais freqüente as viagens, melhor, o que significa que o prestígio é ressaltado pela extensão de viagens não interrompidas.

sânscrito, medicina aiurvédica, shantala<sup>21</sup>, culinária indiana, treinamento para professor de ioga, dança clássica indiana ou para tocar algum instrumento indiano, como a sítara ou a tabla, ou viajam apenas para “*soak up the atmosphere*”, como colocam alguns, que pode ser traduzido como sentir o “clima” do lugar. Todos esses viajantes que encontrei, no entanto, possuíam algo em comum quanto ao seu modo de viajar: sempre o faziam independentemente<sup>22</sup>, consideravam-se viajantes “independentes”, em oposição aos “outros”, que viajam em pacotes turísticos e eram “guiados”<sup>23</sup>.

Tive a oportunidade de conversar com muitos desses viajantes durante minha primeira ida à Índia e também fazer amizade com alguns deles. Passados alguns anos da viagem, percebi que eles seriam pessoas interessantes de “estudar”, devido a sua peculiaridade enquanto “turistas”, e principalmente ao fato de haver muito poucos estudos de turismo que abordam essa modalidade. Eu tinha curiosidade de saber mais sobre essa “figura” tão singular que “ia” à Índia. Uma das questões que eu levantava era se essas pessoas tinham uma relação de certa forma diferenciada com o “turismo”. Mas, foi durante as duas viagens seguintes que realizei ao país que tive oportunidade de aprofundar o contato com esses tipos tão peculiares.

Em minha segunda ida à Índia, em 2004, fiz a viagem já com a intenção de compreender melhor os turistas independentes<sup>24</sup>, e assim pude observar, conversar, entrevistar e – o mais importante – viajar com muitos deles. Mas foi somente após algum tempo de realização da dissertação de mestrado que percebi que poderia estar lidando com um tipo de turista ou de turismo que parecia se aproximar com o que vem sendo chamado de turismo religioso (ver STEIL, 1999; ABUMANSUR, 2003; e CARNEIRO, 2003).

O turismo religioso, de acordo com Carlos Steil (1999, p. 15) pode ser visto como o deslocamento “em busca de uma experiência religiosa, que é buscada fora de regras, obrigações, crenças ou normas, tendo então como mediação especialmente instrumentos artístico-culturais”. Outra perspectiva para se interpretar essa modalidade de viagem era entendê-la como uma forma de ritual, vendo o momento da viagem como algo “sagrado”, tal como sugerido por Nelson Graburn (2001), entre outros.

---

<sup>21</sup> Massagem milenar indiana para bebês.

<sup>22</sup> Van den Berghe (1994), por exemplo, é um autor que utiliza essa categoria, “independente”, para se referir aos turistas que não viajam em grupos guiados, em contraposição aos que viajam nesses grupos, que o autor chama de “turistas de massa”.

<sup>23</sup> É interessante notar que até autores como James Clifford (2008, pp. 280 e 287) se consideram viajantes “independentes”.

<sup>24</sup> Ver Bastos (2006).

Entendo que a experiência de estar na Índia pode ser pensada inicialmente enquanto uma vivência de inversão de valores, uma imersão em um mundo no qual diversos símbolos e códigos de comportamento podem ser considerados como “estranhos” e “exóticos”, gerando a cada instante um profundo estranhamento<sup>25</sup>. Portanto, o deslocamento não era só físico, mas também social e cultural, para “fora” do cotidiano, para “fora das estruturas”, uma violenta ruptura com tudo aquilo que é normal e rotineiro na vida da pessoa – em direção ao desconhecido, ao imprevisto e ao “extraordinário” (URRY, 1999; DANN, 1999; GRABURN, 2001). Este tipo de deslocamento parece fazer com que o viajante perceba o espaço e o tempo como diferentes. O “se deslocar”, neste caso, aponta para uma aproximação com – ou internalização do – outro, que é desencadeado principalmente quando o viajante se mostra crítico em relação à sua própria cultura e, dessa forma, “abraça” a cultura do outro como seu “centro eletivo” (DANN, 1999).

Minha primeira impressão foi a de que os viajantes que me chamaram a atenção e que estudei no mestrado se deslocavam dessa maneira, ao elegerem, ao menos temporariamente, um centro de referência fora de sua cultura de origem.

Tal experiência parece se aproximar do que poderíamos chamar de “descentramento” do sujeito, seguindo Stuart Hall (2000). Segundo esse autor, o descentramento é algo inerente ao sujeito pós-moderno, que busca outras referências a todo o momento para a construção de sua identidade, a qual está sendo reformulada de acordo com cada nova situação. Assim sendo, o viajante, ao se deslocar entre “fronteiras simbólicas e sociais”, está em um constante processo de construção de identidade, principalmente devido ao fato desse sujeito estar propenso a fazer um deslocamento que é não só físico, mas também social.

Grahan Dann (1999) propõe que os viajantes que fazem esse tipo de deslocamento rejeitam o centro de sua própria sociedade a favor de um centro eleito em outro local. Eles fazem esse deslocamento pelo simples fato de não saberem como agir e lidar com a outra cultura assim que chegam ao local e, por isso, terem que agir, de certa forma, como uma criança – assim como um antropólogo quando chega ao “campo”, como observa David Schneider (1968, p. 9):

Em um sentido muito fundamental, o antropólogo é como uma criança que deve ser socializada. Ele tem que ser ensinado a distinguir o que é certo do que é errado de acordo com os padrões da cultura que ele está estudando. Ele tem que aprender o que fazer e o que

---

<sup>25</sup> De acordo com Bhabha (1998, p. 31), essa lógica da inversão, que gira em torno da negação, é a base das revelações e reinscrições profundas do momento de estranhamento.



não fazer, como fazer e como não fazer, o que é válido fazer e o que não é. Ele tem que aprender os nomes das coisas e o que as suas propriedades são, o que os seus valores são e quais perigos rondam sob eles ou atrás deles ou dentro deles ou em volta deles. E assim como uma criança, uma das coisas mais importantes que ele tem que aprender é a língua...

Assim como uma criança, o viajante, na maior parte das vezes, é caracterizado (ou até ridicularizado) por não saber sobre quais parâmetros essa outra cultura está sustentada, e, por não conhecer os significados de cada coisa, ele se “distancia” de sua própria cultura (para então poder adquirir novas “referências culturais”). Ludwig Wittgenstein (1996, p. 223) afirma que passamos por este processo quando chegamos a um país estranho, com “tradições inteiramente estranhas e, o que é mais, mesmo que se tenha um domínio total do idioma do país, nós não compreendemos o povo (e por não compreender o que eles falam entre si), não podemos nos situar entre eles”. Com isso, Wittgenstein aponta que é no momento em que nos encontramos com seres humanos completamente diferentes de nós mesmos, e por não ser possível nos “situar” entre eles, que se dá o processo (do deslocamento) por que passa o viajante quando visita um país com uma cultura bem diferente da sua.

Há aqui uma relação entre o que podemos designar como o “deslocamento” em uma viagem e o que um antropólogo faz quando está “em campo”. Dessa forma, sugiro que ambos, antropólogo e viajante, produzem representações do outro que embasam um contexto para a mediação da experiência da modernidade<sup>26</sup>.

No meu caso em particular, posso dizer que desde criança fui sendo familiarizada com a cultura oriental/indiana (ou pelo menos aquilo que considerava em um primeiro momento como cultura indiana). Devido à influência de meus pais, sempre escutei música indiana e li muitos livros sobre ioga, budismo, e tudo que fosse relacionado ao “Oriente”, de um modo geral. Também pratico ioga regularmente há muitos anos; e minha mãe é budista. Ao lado disso, desde os nove anos de idade, decidi não comer carne vermelha, e mais tarde, já na adolescência, tornei-me vegetariana (o que sou até hoje). Essas influências podem já ter me deixado pré-disposta, ou aberta, a “eleger” a Índia como centro de referência ou lócus de reflexão porque na verdade elas sempre foram muito importantes para mim. Acredito que o mesmo tenha se passado com muitos dos viajantes que encontrei por lá, que já tinham essa conexão e influência antes da viagem. Mas o que gostaria de dizer é que esse referencial serviu apenas como um ponto de partida – como uma motivação – para algo além. Por mais

---

<sup>26</sup> Essa aproximação será discutida por diferentes autores mais à frente neste capítulo.

que eu pensasse que, devido a essa minha “conexão” com a Índia, eu estivesse preparada para o que viria (ou veria), nada me preparou para o que vivenciei durante o percurso.

Em muitos momentos vivenciei o “caos” propriamente dito: mulheres em suas roupas coloridas e impecáveis trabalhando duro em obras de construção; homens, crianças e senhoras andando pelas ruas em meio a muitas vacas, porcos, macacos, motocicletas e *rickshaws*<sup>27</sup> que parecem conviver harmoniosamente entre si. Até mesmo em Nova Delhi, presenciei em seu centro turístico vacas “estacionadas” em ruas principais, onde todo tipo de transporte e aglomerado de pessoas se desviavam cuidadosamente em respeito a elas. Mas o mais interessante de tudo isso, para mim, é que eu experimentava outro sentimento concomitante: estar em meio ao “caos” e me sentir tranqüila. Ao perceber que o motorista do *rickshaw* que estava me conduzindo estava calmo em meio à tão grande “confusão”, entendi que a “confusão”, que para mim parecia extrema, não parecia perturbá-los, pois nunca reclamavam e muitas vezes até achavam graça de tudo, já que aquilo era familiar para eles.

O que uma viagem à Índia parece proporcionar é uma relativização dos conceitos que são vivenciados e que podem ser transformados neste processo, e o primeiro conceito a ser relativizado parece ser este, de que o caos para eles não parece estar no que nós, *outsiders*, consideramos como caos<sup>28</sup>.

Entendendo o conceito de relativizar como o define Rocha (1984, p. 20), que seria “não transformar a diferença em hierarquia, em superiores e inferiores ou em bem e mal, mas vê-la na sua dimensão de riqueza por ser diferença”, já que o outro deve ser entendido enquanto “uma fonte de possível reflexão” e até de transformação “da própria sociedade do Eu”. (p. 84). Em minha opinião, seguindo Rocha (1984), a reflexividade deve ser pensada como uma busca de compreensão do sentido positivo da diferença.

Um dos sentimentos que parece ser relativizado pelos viajantes que encontrei é o da “violência”. Embora haja crimes contra os turistas, são extremamente raros e isolados. Os comerciantes aparentemente não demonstravam desconfiança em relação aos viajantes. Diversas vezes presenciei muitos lojistas saindo para trocar dinheiro e pareciam nem se preocupar com os viajantes que ficavam sozinhos na loja. Percebi também que quando as pessoas iam experimentar roupas (com bolsas ou mochila nas costas), os lojistas nem contavam quantas peças a pessoa estava levando – o que contrasta muito com o atendimento

---

<sup>27</sup> Uma espécie de “táxi-bicicleta”.

<sup>28</sup> Para uma discussão sobre como a antropologia interpreta o significado do conceito de “familiar” e “exótico” ver DaMatta (1978) e Velho (1978).

nas lojas de padrões “ocidentais”. Sendo assim, uma das sensações de estranhamento que tive ao visitar a Índia foi o sentimento da “não-violência” (*ahimsa*), entendida em sua forma mais ampla.

A doutrina da *ahimsa* (não-violência) parece estar intimamente ligada ao fato da essência religiosa na Índia ser tão presente, sendo de tal maneira encompassadora, que parece regular todos os valores e os comportamentos da população. A dimensão religiosa parece não só dotar de significado a existência das pessoas como é fundamental na construção do *ethos* e visão de mundo dos diferentes segmentos ou camadas sociais que compõem a sociedade indiana.

Muitos indianos até hoje ainda fazem o que faziam há séculos: deixam suas famílias e o conforto de suas casas para se tornarem “renunciantes”: os *sadhus*, iogues ou *rishis*. Em muitas cidades ou vilas há vários desses “homens santos” que ficam muitas vezes sentados em meio às pessoas “comuns”, observando-as; ou também imersos em suas buscas espirituais em lugares mais isolados. O fato é que são reverenciados pela população, que os considera sagrados e que os respeita pedindo conselhos a eles sempre que podem ou oferecendo comida para receber em troca suas boas energias.

Uma situação que não há como deixar de mencionar é o fato de que há muitos “pobres” na Índia. Como indicam os *sites* de organizações, provavelmente ocidentais, cerca de oitenta por cento da população não têm condições básicas de sobrevivência, um dos números mais elevados do mundo<sup>29</sup>. A questão parece ser como definir “condição básica” baseado em padrões sociais totalmente diferentes. Como classificar esses homens santos ou renunciantes<sup>30</sup>, que saem de casa por motivação própria a fim de desenvolver sua espiritualidade? Por um lado, eles são extremamente pobres, não possuem nenhum bem material, mas por outro lado não são mendigos, e podem ser grandes sábios e filósofos. Então, ao encontrar com esses renunciantes e santos (não é difícil ver estrangeiros conversando com os *sadhus* locais, já que muitos buscam se aproximar de viajantes), o conceito de rico ou pobre é outro que precisa ser relativizado.

---

<sup>29</sup> Cerca de 260 milhões de indianos vivem abaixo da linha de pobreza (fev. 2004), o que representa um quarto da população pobre do mundo. Trinta por cento da população vive com menos de um euro por dia e 300 milhões vivem com apenas cinquenta centavos de euro por dia (out. 2006). Disponível em: <[http://www.neoncarrot.co.uk/h\\_aboutindia/india\\_statistics\\_1.html#poverty](http://www.neoncarrot.co.uk/h_aboutindia/india_statistics_1.html#poverty)>. Acesso em: 22 mar. 2009.

<sup>30</sup> Segundo Eliade (1996, p. 85), na concepção dos indianos “a renúncia tem valor positivo. Aquele que renuncia não se sente diminuído, mas, ao contrário, enriquecido, pois a força que obtém renunciando a algum prazer ultrapassa de longe o prazer ao qual renunciou”.

No lugar em que nasci e cresci naturalizamos muitas vezes a noção da exposição ao perigo e à violência, que é sempre tão presente. No Rio, me sinto vivendo o dia a dia em estado de alerta quanto a possíveis assaltos ou tiroteios. Além disso, a desigualdade social, econômica, cultural e política entre os moradores daqui é muito grande. No entanto, a percepção que tive da Índia é que ali o que podemos considerar como pobreza – população que vive em condições de vida precária em vários níveis – parece ser vivenciada de uma forma diferente<sup>31</sup>. Aparentemente, muitos indianos parecem valorizar mais o desprendimento material e, por isso, orientam suas vidas em busca do desenvolvimento espiritual. E, mesmo aqueles que não têm tal projeto não parecem ter ambições materiais típicas de certas camadas e contextos sociais “ocidentais”, como uma casa bonita, um carro novo ou um tênis da moda. Muitos parecem de certa forma estar alheios ao consumismo do mundo “ocidental”, como se vivessem em um mundo à parte, no qual tais coisas parecem não ter interesse – o que talvez deva ocorrer pelo fato de terem outro padrão de consumo, não percebido de imediato pelos “ocidentais” ali presentes.

Como uma estrangeira caminhando nas ruas das cidades indianas não percebi que seus moradores observavam minha câmera, minha mochila ou meu sapato; ao invés disso, a sensação que eu tinha é que muitos olhavam “dentro” de meus olhos com uma expressão “profunda”, o que me fazia refletir sobre o meu modo de vida e sobre a necessidade dos referidos “bens”.

Sempre estive acostumada a andar pelas ruas do Rio cautelosamente, por perceber olhares sobre os bens materiais que tenho, como se tivesse que esconder a carteira ou a câmera longe da vista dos outros. Já na Índia, e ainda por cima na qualidade de uma estrangeira, tive a impressão de que esses bens não tinham o mesmo significado para eles. Muitos pareciam até ignorá-los, como já colocado. Talvez este fato possa ser interpretado a partir de um dos ensinamentos que mais ouvi na Índia, ou seja, sobre a importância da “impermanência”. Este conceito deve ser compreendido como se tudo o que temos nessa vida, não apenas os bens materiais, mas até as relações pessoais, fosse de certa forma não-permanente, passageiro. A nossa vida aqui neste planeta, como “pregam” os sábios indianos, é passageira: a fome, o frio, a tristeza, tudo é sentido como “apego” ao ego ou ao corpo. Até mesmo as pessoas que entrevistei (não indianos), muitas delas que estão nesse caminho em busca da “sabedoria” indiana, “pregam” o desprendimento total.

---

<sup>31</sup> De acordo com Eliade (1996, p. 86), “para o pensamento indiano, toda posse equivale a tornar-se escravo da coisa possuída”.

Tive a oportunidade de conhecer também muitos viajantes que eram praticantes da meditação *Vipassana*. O treinamento nesta prática é realizado em estágios, sendo que cada etapa tem duração de exatamente dez dias. Eles precisam explicar por que desejam praticar essa meditação para o *Vipassana Centre*, ser aceitos e se inscrever para um próximo curso. Durante esse período eles ficam em um *ashram*<sup>32</sup>, 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. É um sistema rígido no qual exatamente quando o corpo não agüenta mais ficar na mesma posição por tantas horas, ou ficar sem comida, ou ficar sem conversar com alguém durante tanto tempo é que se aprende o valor da “não-permanência”. Após os primeiros sete ou oito dias, em que o corpo começa a se acostumar com toda essa árdua rotina, é que se dá início à compreensão do que se está fazendo ali. Muitos dizem que só começam a gostar do treinamento depois dos primeiros oito dias, quando se sentem “aliviados” e “completos”. Segundo alguns praticantes desta meditação, depois de algum tempo eles começaram a desenvolver vários *insights* sobre diferentes aspectos de sua vida, suas relações sociais, seus bens materiais, dando início a um processo que designam como de “desprendimento”.

Outro fato a ser lembrado é que há muitos turistas na Índia caminhando com suas mochilas por todos os lugares. O ato de carregar apenas uma mochila durante a viagem é também visto por muitos como um exercício de desprendimento por parte do viajante, que a todo o momento tem que avaliar a necessidade dos objetos que carrega, controlando-se para não se sobrecarregar com nenhum excesso ou supérfluo.

Ao chegar à Índia pela terceira vez e achar inicialmente que nada mais seria “estranho” ou “diferente”, já que eu “conhecia” o país, comecei a ter minhas primeiras sensações de estranhamento. Percebi já dentro do avião que o voo era em direção a um país “exótico”: havia homens de turbantes de diversos formatos, mulheres enroladas em seus *saris* coloridos, turistas ansiosos e cheios de expectativa e algumas aeromoças indianas. Os passageiros podiam escolher para suas refeições entre a comida “ocidental” e a comida indiana, que foi a que escolhi (bem apimentada e condimentada).

Ao sair do avião, logo percebi, com mais intensidade desta vez, que o padrão de limpeza e organização era diferente do da maioria dos aeroportos “ocidentais” – talvez devido ao fato do aeroporto estar em obras, pois estava muito empoeirado e confuso, e, se havia ar

---

<sup>32</sup> Nas palavras de Sharpley e Sundaram (2005, p. 5), geralmente os *ashrams* se provaram ser um ímã para visitantes ocidentais (para muitos, um elemento essencial de uma visita à Índia).

condicionado, este não estava funcionando. A maioria dos vôos que vêm da Europa, dos Estados Unidos ou do Canadá chega à Nova Delhi de madrugada, mas isso não significa tranquilidade e aeroporto deserto, muito pelo contrário. É como se estivéssemos na hora do “rush”. Para iniciantes, já uma experiência “caótica”.

Após passar pelas burocracias “normais” de visto, passaporte, polícia federal e raios-X, saí em direção ao local no qual há grande quantidade de indianos que esperam os passageiros que chegam. Há pessoas de todo o tipo: indianos sentados no chão com a família (há poucos assentos para a quantidade de pessoas que estão esperando os vôos), motoristas de hotéis de luxo muito bem vestidos à moda local (com turbantes e roupas novas impecavelmente limpas, de certo padrão reconhecido como “internacionalmente indiano”), indianos que trabalham para agências de viagens locais, entre muitos outros vestidos com roupas indianas “normais” que trabalham para os hotéis mais simples. Pois foi um desses últimos que estava esperando a mim e mais algumas outras pessoas que reservaram por e-mail o mesmo pequeno hotel<sup>33</sup>.

Já mais bem informada, desta terceira vez, esperei a chegada dos outros hóspedes do hotel (de outros vôos inclusive), o que se tornou cansativo. Fomos com o motorista do hotel reservado para o estacionamento do aeroporto, que é de terra batida. Devido ao horário de congestionamento que é a madrugada no aeroporto de Nova Delhi, a poeira que subia dos veículos era imensa. Fomos levados diretamente à Paharganj, o local no qual permanecem, de acordo com os guias (livros) sobre a Índia, os turistas rotulados como “*long-term-low-budget travellers*”, que traduziria como: viajantes de longa permanência que gastam pouco.

De acordo com o guia *Lonely Planet*, o guia turístico mais conhecido e comprado por esses viajantes, a Paharganj não é para todos os gostos de pessoas, devido a sua reputação com drogas e sujeitos desonestos e na ilegalidade, meio “obscuros”. Mas, talvez justamente em consequência disso, oferece algumas das acomodações mais baratas da cidade, apesar de alguns quartos serem como “celas” (sem janela alguma) e a água quente ser escassa (era início de dezembro, o começo do inverno na Índia).

Tentei tomar um banho, mas é claro que foi uma experiência ruim. O banheiro meio antigo só possuía água quente por uns três minutos. O lençol do quarto não era dos mais

---

<sup>33</sup> Na segunda viagem que fiz à Índia, não reservei nenhum hotel e acabei “caindo” no conto dos motoristas de táxi que normalmente tentam “enrolar” os passageiros de todas as maneiras possíveis. Por exemplo, o motorista que peguei dizia: “não existe mais esse hotel”, “esse outro está lotado, com certeza” etc. Acabei sendo persuadida por ele a ficar em um hotel um pouco caro e distante da área que queria. Afinal, já passava das três da manhã e o vôo havia sido arduamente longo – quatorze horas até a Europa e mais oito horas até Delhi. Como já sabia desse inconveniente, preferi reservar dessa vez.

limpos também, mas consegui me deitar e relaxar um pouco, apesar do movimento de chegada de turistas até o amanhecer. No dia seguinte resolvi procurar por outro lugar para ficar, e depois de ver alguns outros lugares, mudei para um hotel que também não era muito melhor, mas parecia ser mais tranquilo, pois era um pouco mais afastado do “burburinho” que é a Paharganj.

Sair nessa rua é uma experiência para a qual não há como estar preparado. O sentimento é de não saber o que pensar – a confusão que paira no ar, a poeira que levanta do chão de terra, muitas bicicletas, motos que buzina a todo o momento e pessoas se desviando dos diversos “obstáculos”: vacas estacionadas ou andando lentamente e esbarrando nas pessoas, deixando suas necessidades por todos os cantos. Comerciantes, pessoas de todos os tipos e classes sociais, muitos doentes e mendigos pedindo dinheiro. Comecei a caminhar e me sentia feliz de estar de volta àquele lugar tão peculiar, onde tudo parecia meio que sem regras e parecia fluir de uma maneira mais “natural”.

No entanto, logo à frente me deparei com uma pessoa com algum tipo de doença que não consigo dizer qual era. Seu rosto estava totalmente transformado da altura dos olhos para baixo e sua boca somente terminava na altura do peito. Ele estava me pedindo dinheiro e enquanto procurava algo para dar a esse pobre sujeito não conseguia parar de pensar o que teria acontecido a ele, que doença era aquela, o que poderia fazer para ajudá-lo. Mas não conseguimos nos comunicar e ele aceitou o trocado que dei. Fiquei muito confusa porque ao mesmo tempo em que queria ajudar, também estava com medo de tocar nele e me “contaminar”. Foi uma situação totalmente inesperada e que me deixou o resto do dia “chocada” com esta visão.

Viajar pela Índia e passar por essas situações é a princípio desesperador, e a toda hora eu não podia deixar de pensar: “o que estou fazendo aqui?” Mas há sempre situações inusitadas de indianos que estão sorridentes e tranquilos em meio a tudo isso, e isto me fazia reavaliar o que estava pensando minutos antes. A todo o momento, testemunha-se a devoção dos indianos em seus rituais diários, como a *puja*<sup>34</sup>, por exemplo, que é um ritual praticado diariamente ao entardecer no qual *mantras* são cantados e se jogam flores e velas acesas nos rios sagrados da Índia. Ao observar e vivenciar estes rituais, percebi que tal devoção parece sensorial, é como se a religiosidade “entrasse” pela boca, pelo nariz, pelos olhos e pelo tato dos indianos.

---

<sup>34</sup> Lembrando que “*puja*”, do sânscrito, significa devoção, culto, adoração.

Já no segundo dia comecei a olhar mais atentamente não só para os indianos, mas para o comércio local, o qual é composto por uma quantidade imensa de lojas e uma variedade enorme de produtos. Fiquei mais uma vez deslumbrada com a riqueza e o colorido do artesanato à mostra, cujos preços são inacreditáveis. Há coisas lindas que podemos barganhar e conseguir por vinte ou trinta centavos de dólar e outras mais sofisticadas e super trabalhadas por volta de dez dólares. É realmente muito barato para os padrões brasileiros, particularmente o de classe média, e mais ainda para os elevados padrões de outros estrangeiros. No entanto, não quis ficar muitos dias na Paharganj, pois iria voltar lá nos últimos dias de viagem antes de pegar o vôo de volta, quando enfim aproveitaria para comprar alguns presentes e souvenirs, mas somente nesses últimos dias, pois da maneira como escolhi viajar pelas outras cidades indianas, não teria como carregar mais do que apenas uma pequena mochila durante minha estadia.

Deixando Nova Delhi para trás, tive vontade de ir para um local pequeno. Logo me veio à mente Dharamsala, a charmosa cidadezinha no alto das montanhas onde vivem o Dalai Lama e muitos tibetanos refugiados, que foram para lá cruzando toda a cadeia de montanhas do Himalaia a pé! Apesar da proximidade com a região da Caxemira – região disputada entre a Índia e o Paquistão desde a “*partition*”<sup>35</sup> – é um local muito pacífico, e foi isso que me “atraiu” para lá.

Hospedei-me em uma *guesthouse* (uma pequena pousada) que pertencia a tibetanos e logo comecei a conversar com o homem que me mostrou o quarto. Ele me contou que havia vindo a pé do Tibete e que havia passado fome e muito frio durante sua jornada. Ouvir estas palavras de uma pessoa que está olhando em seus olhos ao contá-las é bastante sensibilizador e fiquei muito aliviada quando terminou sua narrativa ao dizer que agora que estava na Índia, tudo havia melhorado em sua vida, pois tinha liberdade para escolher o tipo de religiosidade que desejava. A Índia, para os tibetanos que saem de seu país a pé, parece um paraíso espiritual, exatamente por esta aceitação da diversidade religiosa que recepciona os tibetanos como irmãos.

Permaneci por volta de dez dias em Dharamsala e consegui me sentir mais “relaxada”. Apesar da confusão das vacas, das bicicletas e motos e dos muitos mendigos e doentes, uma pequena vila como aquela não cria estresse, muito pelo contrário. É muito comum ver “turistas” conversando com os mendigos e doentes a fim de tentar ajudá-los. Quanto ao

---

<sup>35</sup> Separação do que antes era somente a Índia, em dois países: a Índia, de maioria hinduísta e o Paquistão, de maioria muçulmana. Após essa primeira repartição da Índia houve outra, no Paquistão, na qual foi criada Bangladesh.



comércio local, há tempo para conversar com os vendedores e seus familiares, a maior parte tibetana, e saber um pouco de sua história.

A cidade gira em torno do turismo como consequência da causa tibetana<sup>36</sup>. Há muitas organizações não-governamentais por lá, principalmente americanas, ensinando inglês e ajudando os imigrantes. E apesar de pequeno, é um local totalmente preparado para receber turistas, com uma grande variedade de pequenas pousadas, restaurantes e comércio de artesanato tibetano. Há muitas pessoas em busca das palavras do Dalai Lama, que costuma dar palestras a visitantes sempre que está na cidade. O que se sente é que quando se está praticando os rituais do budismo tibetano (principalmente o ritual de dar voltas em sentido horário pelos templos locais, rodando os muitos tubos redondos que contêm diversas preces) junto com pessoas de vários países do mundo, parece que pelo menos naquele instante não há fronteiras – não há mais indianos, tibetanos, europeus etc. – naquele momento somos todos como um só “povo”. Uma verdadeira situação de *communitas*, como diriam Van Gennep (1978) e Turner (1974).

Viajei de trem por alguns dias e, logo de início, resolvi viajar em um trem de terceira classe. Os trens de terceira classe são mais baratos e parecem ser o meio de transporte usado com maior frequência pela população de baixa renda. (As pessoas de classe média e a alta procuram se locomover em trens de primeira classe ou os chamados *sleepers*, com três “camas” por cada compartimento.) Era uma viagem longa de aproximadamente 13 horas. Comprei esta classe no trem por não haver bilhetes disponíveis na classe *sleepers*, e também porque pensei o quanto interessante seria ver como o povo da Índia realmente viaja, apesar de saber que enfrentaria uma situação bastante incômoda pela frente.

A Índia é um país no qual as pessoas viajam muito de trem, pois ela tem a maior malha ferroviária do mundo, assim gerando empregos para muitos. Nessa viagem, pude observar que muitas pessoas viajam por dias em condições bem simples. Observei que as mulheres ali tinham mais privilégios que os homens – podiam ocupar um espaço maior, de talvez três pessoas, enquanto os homens dormiam em pé ou espremidos. Qualquer passageiro que necessitasse deixar seu lugar por qualquer razão, seja para andar um pouco na plataforma quando o trem pára, ou ir ao toalete, colocava um jornal ou qualquer pequeno objeto em seu assento – e todos respeitavam este símbolo como garantia de seu lugar, apesar do “entra-e-sai”, “empurra-empurra” a todo momento.

---

<sup>36</sup> A impressão que se tem é de que não apenas o Dalai Lama e todos os tibetanos que moram em Dharamsala, mas toda a população da cidade luta pela liberdade religiosa no Tibete. A cidade virou a “sede” desse movimento.

No início, eu não encontrei assento, mas logo consegui sentar com minha mochila no colo e tentei trocar algumas palavras com meus “companheiros de vagão”, o que se revelou um desastre, pois percebi que eles só sabiam falar umas dez palavras em inglês e eu, até aquele dia pelo menos, só sabia falar umas poucas frases em hindi. Como eles pareciam querer se comunicar, tentei “conversar” com eles. Abri meu guia de viagem, o qual possui várias fotos de muitos lugares do país, e comecei a apontar para cada lugar. Então eles perguntavam se eu tinha ido para lá, e eu dizia se tinha ido ou não. Na maioria das vezes, eles viam uma foto e primeiro conversavam entre si sobre o lugar, e depois apontavam para mim e eu fazia um gesto positivo ou negativo, o que significaria se já teria ido ou não ao local. Tal situação acabou virando uma conversa de horas, na qual nos comunicávamos através das imagens impressas e de gestos que fazíamos.

Passar por situações como esta é gratificante, pois reconhecemos a simplicidade das pessoas que não lidam diretamente com o turismo e não têm muitos conceitos formados a respeito de estrangeiros que viajam desta maneira (bem simples). Parecem sempre surpresos ao encontrar conosco e a maior parte das vezes são curiosos e receptivos. Parece ser o mesmo sentimento de quando chegamos a pequenas vilas ou áreas mais remotas e somos alvo de olhares admirados (como se fossemos “os Beatles” chegando em Rishikesh, como relatou uma entrevistada).

Voltando à viagem de trem, quando a noite caiu, todos se empenharam na difícil tarefa de achar um espaço para dormir. Fiquei pensando nos camundongos, que durante o dia passeavam livremente pelos vagões, onde estariam uma hora daquelas... Pessoas dormiam no chão por todos os cantos. Não havia espaço, literalmente, para andar ou mesmo se mexer no vagão. Apesar de todos os inconvenientes, achei aquela cena muito bonita, pois haviam pais dormindo abraçados com seus filhos em um clima bem fraternal; em nenhum momento vi sinal de insatisfação quanto à falta de espaço.

Mas, como destaca Baker (2009, p. 99) em seu livro sobre a Índia, o que se sente é no mínimo um desconforto: “viajantes de terceira classe têm que forçar sua entrada no trem, manter afastados todos os que entram numa disputa inapropriada por um assento. O fracasso significa ficar em pé ao invés de sentar, suar em corredores lotados enquanto bebês pelados nos braços de moças velhas fazem xixi em seu pé”. Essa autora continua descrevendo que para chegar até o “pavoroso” banheiro, a pessoa tem que praticamente ser passada, com os braços cruzados no peito, sob as cabeças dos passageiros sentados.

Não há como negar que o que sentimos, em muitos momentos, é um grande desconforto, como foi o que descrevi no caso dessa viagem de trem. Muitos viajantes que encontrei no país, ao falarem sobre a Índia, explicam sobre as dificuldades de viajar no país: camundongos que entram e saem dos quartos, lençóis não tão limpos para padrões “ocidentais”, banheiros antigos, nos quais a água da pia sai pelo chão e perpassa o banheiro inteiro até chegar ao ralo; nas ruas, lixo por todo o canto, sujeira, muitas pessoas doentes pedindo dinheiro, vários motoristas de *rickshaw* falando com você ao mesmo tempo para oferecer seus serviços. O que se sente é definitivamente um “choque” – de padrões, de cultura – que acontece ao se conviver com isso tudo. A casa, a ordem e a familiaridade previsível são contrastadas com a “desordem” da diferença (ver DOUGLAS, 1976).

De certa maneira, todas essas dificuldades relatadas foram consideradas pelos viajantes que entrevistei como “desafios”, como se a “penitência” existisse na ruptura, na busca do caminho mais difícil, na questão do que se carrega em sua bagagem, nos percalços da viagem, em suma, em uma maneira mais “crítica” de ser, ou pelo menos mais “despojada”.

Através dos depoimentos, percebi que essa maneira “independente” (como eles falam) de viajar estava relacionada com algo muito além da independência quanto às formas organizadas de viagem (pacotes e guias turísticos), e mais com o fato de se estar “independente” da opinião e das expectativas de familiares ou amigos e em relação às normas de suas sociedades de origem. Esses viajantes pareciam de alguma forma pertencer a um “grupo” ao terem regras e normas próprias e desenvolverem um sentimento de pertença e de “comunhão”.

### 1.1.1 O sentimento de grupo

Através da experiência adquirida durante a pesquisa de campo e a observação dos viajantes que venho pesquisando, percebi que os mesmos parecem se sentir fazendo parte de uma *communitas*, no sentido que Turner utiliza esse termo. Para além de suas identidades pessoal e nacional, naquela situação, na medida em que estão em outro país e são estranhos entre si (provenientes de diferentes países e regiões), parecem construir ou partilhar uma identidade comum entre eles: *a identidade de viajante*. Ou seja, os viajantes que encontrei na Índia, à medida que se relacionavam com outros que, como eles, viajavam “independentemente”, pareciam formar uma espécie de “comunidade” própria, enquanto

compartilhavam de práticas e ações comuns e tinham como objetivo o “desenvolvimento espiritual”.

Conforme destaquei em minha dissertação de mestrado, uma característica comum aos turistas que denominei como “independentes” era a ênfase que davam ao que chamavam de “sua independência”, percebida no sentido mais amplo do termo, como “liberdade individual”.

A maior parte dos entrevistados fazia sérias críticas à sociedade “ocidental” e aos valores atribuídos a ela. Desta forma, muitos disseram que haviam viajado à Índia para buscar outros “modos de pensamento” e outra “maneira de viver”. Visando alcançar esses objetivos, muitos permaneciam na Índia por um longo tempo. Alguns destes viajantes permaneciam no país em torno de seis meses a dois anos – tempo bastante prolongado em contraste com o tempo de permanência de outros turistas, que viajam em “pacotes” e que permanecem, em média, de uma semana a vinte dias (às vezes com uma visita ao vizinho Nepal).

Outro aspecto importante freqüentemente apontado por eles é a pouca importância que o luxo e os privilégios têm em relação à recompensa que a falta desses itens pode proporcionar. Alguns enfatizaram que não se importam se, para ter experiências “diferentes” e “espirituais”, tivessem que dormir em pousadas simples, comer em mercados populares ou se deslocar em transportes públicos.

O ponto que gostaria de enfatizar é que muitos viajantes são, de maneira geral, críticos quanto à organização da atividade turística, aproximando-se do tipo de turista responsável exemplificado por Jost Krippendorf (1989, p. 211): “um turista responsável é um consumidor que demonstra uma atitude crítica não apenas da vida cotidiana, mas também quanto à escolha da viagem. Ele se mostra crítico em relação às diversas ofertas – mas também em relação a si mesmo. Ele estuda, compara e vai ao âmago das coisas antes de fazer a escolha”.

Essa crítica pode se manifestar não apenas quanto ao turismo, mas também quanto ao turista em si mesmo, como é indicado por Hutnyk (1996, p. 9, tradução minha): “sua crítica ao turismo se manifesta: a) na busca por experiências ‘autênticas’; b) no temor quanto aos efeitos do turismo; e c) na condenação de outros turistas e às vezes de si próprio”.

A experiência do “choque cultural” também é sinalizada por muitos, particularmente durante os primeiros contatos com a população local. Percebi que após algum tempo em contato com uma nova cultura, esse estranhamento diminui – exatamente quando o viajante

começa a entender melhor como a sociedade local funciona e como ele deve se comportar em cada situação.

A escrita e a leitura também são hábitos diários desses turistas: boa parte deles escreve sobre suas viagens, descrevendo e relatando fatos ocorridos em uma espécie de diário de campo, incluindo desde *insights* até poemas, tudo inspirado em suas experiências. Essas escritas se encontram, na maior parte das vezes, sob a forma de um diário de viagem, no qual eles descrevem suas experiências em detalhes (e que pode ser enviado aos amigos e familiares através de cartas, postais ou da internet). Muitos passam horas de sua viagem não somente lendo, mas também dentro de sebos escolhendo e trocando livros (até mesmo com outros viajantes).

Outra atividade praticada é a troca de informações, tais como: locais a serem visitados (que já foram visitados pelo “informante”), pousadas econômicas para se hospedar, dicas sobre o que fazer, quando ir, como ir, entre muitas outras. Essas trocas informais parecem reforçar os valores que constituem a identidade deste tipo de viajante, isto porque ao engendram tais relações, eles se sentem “fazendo parte de um grupo”. Viajar também pode ter um significado mais abrangente do que somente aprender sobre outras culturas ou sobre si próprio, sendo entendido por alguns como “pertencer a um grupo”. Quando uma pessoa se desloca e se encontra com outros viajantes, de alguma forma ela pode se identificar ou não com “os outros”.

Milan Ambrož e Rok Ovsenik (2011, p. 72) sugerem que muitas pessoas buscam a viagem enquanto um meio para encontrar sua própria identidade ao se descobrir no “interagir” com o outro. Para os autores, o mundo ocidental está experimentando mudanças constantes que produzem pessoas que trabalham demais e que estão constantemente cercadas por uma sociedade automatizada, criando assim muitos efeitos indesejáveis: estresse, ansiedade, crises de identidade, sentimento de alienação e depressão acompanham o modo de viver moderno. O modo materialista de vida que prevalece não dá satisfação. É daí que os autores sugerem que muitos turistas buscam consolação em atividades que lhes possibilita encontrar o significado da vida, enxergando a viagem como um meio efetivo para encontrar “identidade” através da interação com outros e aprofundar suas experiências.

Carlos Steil (2002, pp. 63-64) sugere que “reconhecer-se” enquanto turista é ter um distanciamento em relação ao “outro”:

Uma das condições básicas para ser reconhecido ou reconhecer-se como turista é adquirir este *saber-ver* ou este *olhar exótico* de ordem cultural que possibilita um distanciamento simbólico em relação aos outros que não compõem o próprio grupo. Viaja-se, portanto, não apenas para conhecer o *modus vivendi* de outros grupos sociais ou regiões, mas também para iniciar-se na forma de ser de sua classe ou grupo social. Trata-se, na verdade, de uma aprendizagem relacional, onde a transação cultural com o outro permite estabelecer uma melhor definição de si e reforçar o sentimento de pertencimento ao seu próprio grupo.

Independente do fato do turista ter esse distanciamento em relação ao outro ou não, a questão que quero ressaltar é que ele incorpora essa “identidade” em particular e tudo o que vem junto com isto (pelo menos enquanto está na Índia, que foi o caso que observei).

A questão da identidade do viajante também foi abordada por Hutnyk (1996). Esse autor sugere que os sujeitos que pesquisou na Índia assumem a identidade do viajante e, dessa maneira, formam um grupo, o qual, inclusive, chega a possuir rituais de inclusão e exclusão. Em suas palavras, “as razões pelas quais mochileiros formam um grupo podem ser mais adequadamente explicadas em termos de identidade e do senso de comunidade que desenvolvem entre eles em Calcutá e, mais em geral, na Índia” (1996, p. 61, tradução minha).

Este autor também salienta a questão da diferença, o que o viajante sente sobre ele mesmo em relação a outros tipos de turistas. Ao investigar os mochileiros, um tipo de turista identificado por Hutnyk, ele diz que essa modalidade desenvolve rituais, ritos de inclusão e exclusão, e marcas de status em comum com todos os grupos. Ele indica ser algo significativo o fato de mochileiros se identificarem como sendo muito diferentes de outros tipos de turistas, especialmente daqueles que ficam em hotéis caros de cinco estrelas.

Pekka Mustonen (2006) também identifica esse tipo de viajante ao sugerir que os mochileiros podem ser considerados como o melhor exemplo das “neo-tribos”, ou seja, mochileiros representam a mesma cultura, embora possam nunca ter se encontrado. Isto significa que os viajantes possuem uma identidade em comum enquanto mochileiros, ao menos na visão dos que os observam (nativos ou cientistas sociais), embora não necessariamente sejam representativos da mesma cultura (de origem).

Van den Berghe (1994) também sugere que os viajantes adquirem uma identidade própria quando estão realizando suas viagens, e afirma que turistas interagem trocando informações com a finalidade de socialização. Neste processo, eles constantemente modificam seus destinos (e até seu comportamento). Ou seja, eles criam uma subcultura, que é temporária em sua própria existência, contudo persistente nos lugares que visitam. Esse autor alerta que as pessoas mudam, mas a subcultura persiste, pois é criada pela interseção da vida incomum dos turistas com a vida comum dos locais.

Percebi que em alguns lugares visitados, como por exemplo em pequenas cidades indianas, apesar dos viajantes estarem em constante deslocamento (sempre chegando e indo embora), o local não deixa de compor uma comunidade de turistas que, embora móvel, possa ser, ao mesmo tempo, sempre fixa. É neste sentido que vemos que a identidade do local também é construída por viajantes que, ao estarem sempre presentes nos lugares que visitam, formam um grupo próprio, exatamente pelo fato de haver nesses locais uma comunidade permanente de visitantes. A identidade do lugar é construída quando eles conversam sobre um determinado local (ou cidade na Índia), indicam-no (ou não) a outros viajantes e contam a outras pessoas sobre o mesmo na volta de suas viagens. Todas essas ações contribuem para que a identidade do local seja construída, muitas vezes antecipadamente.

Hutnyk (1996, p. 71, tradução minha) sugere que até o terraço de uma pousada “pode também ser o local para se trabalhar a ‘identidade’ de Calcutá em si”, quando explica que “discussões sobre a cidade e a atividade do viajante não são apenas em torno da identidade pessoal – as coisas são multidimensionais”. Símbolos orientam a experiência e são o material do qual a identidade e o entendimento são recortados.

## 1.2 A perspectiva da antropologia do turismo

Na antiguidade, as viagens, como descrito por Zeldin (1997, p. 272-3), eram realizadas sob a forma de peregrinação. Os peregrinos religiosos da Idade Média se deslocavam com o intuito de buscar uma “re-ligação” consigo através da visita a locais considerados por eles como “sagrados”. Para tal, levavam consigo o mínimo necessário em sua jornada, pois esta possuía, acima de tudo, um caráter espiritual, no qual o desapego aos bens materiais era, se não uma condição, uma forte consideração<sup>37</sup>.

Como exemplifica esse autor, a primeira expedição européia à Arábia (em 1761-7) foi importante não apenas pelas descobertas geográficas mas, acima de tudo, pela “dramática revelação do que a independência de espírito provoca nos viajantes”. Zeldin (1997, p. 275) indica que a viagem tinha uma conotação de “rebeldia” por ser equivalente ao ato de fugir da vida normal, da “riqueza, poder e glórias deste mundo nas quais as pessoas são facilmente mergulhadas”: fugir, em suma, das preocupações do amanhã. Segundo o autor, o objetivo de

---

<sup>37</sup> A questão do desapego aos bens materiais também pode ser relacionada ao fato de que muitos desses peregrinos se deslocavam a tais locais a pé, não podendo, portanto, carregar muita bagagem.

muitos viajantes se baseava em treinar a mente para ficar “imune” à tragédia da vida e aprender a “comungar” com a natureza.

Como Boorstin (1992, p. 85) também sugere, viajar era bastante incômodo: a palavra inglesa “*travel*” (no sentido de jornada) era originalmente a mesma que “*travail*” (significando “incômodo”, “trabalho” ou “tormenta”), mas também parece ter derivado da palavra “*trepalium*”, que significa um instrumento (de três estacas) de tortura. Então viajar tinha a ver com algo trabalhoso ou incômodo. Por outro lado, esse autor também lembra que o termo “*traveling*”, como descreve Descartes no início do século XVII, “é quase como conversar com pessoas de séculos passados” (p. 78). O que Boorstin (1992) sugere é que as viagens no século XV, para as Índias e para o Oriente em geral, apesar de terem como objetivo o comércio e a exploração de riquezas naturais, abriram os olhos, expandiram os pensamentos e ajudaram a despertar as pessoas para diferentes modos de vida.

Nelson Graburn (1989), por sua vez, lembra que na Europa medieval a viagem tinha normalmente um propósito religioso, assim como as peregrinações e as cruzadas e, desse modo, para as pessoas comuns, viajar era muito difícil e perigoso; mesmo para a classe dominante, que também viajava por razões políticas, viajar requeria um grande e protetor grupo de assistentes, servos e outras pessoas que viajavam com eles, ou seja, aqueles que podiam pagar freqüentemente se isolavam em retiros ou em instituições religiosas com o intuito de busca espiritual pela suprema “verdade”.

Um fato interessante é que viajar, desde aquela época, tinha uma conotação de aprendizado, de conhecimento e de liberdade através do estranhamento – um momento para encontrar seu verdadeiro *self*, como vemos nesse relato de Thoreau citado por Baker (2009, p. 71) abaixo.

Thoreau escreveu que para ser verdadeiramente livre neste mundo a pessoa deve ser livre de qualquer tipo de reivindicação. Escrevendo para um jovem admirador em 1849, ele o aconselhou dizendo que viver tal vida requer partir em uma longa viagem para um país distante: somente ao estar cercado de estranhas paisagens e pessoas desconhecidas era possível viver uma vida verdadeiramente livre; exonerado de qualquer reivindicação, a pessoa não está meramente viajando, ela está em busca de uma circunstância que irá revelar seu verdadeiro *self*.

Com a evolução dos meios de transporte e a difusão do lazer e do turismo, as viagens se tornaram prática comum e passaram a ser relacionadas ao consumo de massa do turismo,



visto como “válvula de escape” do trabalho para o sujeito contemporâneo. O turista contemporâneo é caracterizado por seu deslocamento em busca de satisfação, a qual adquire ao viajar para um local confortável e seguro, onde terá prazer em desfrutar de suas férias ao descansar, e, após esse tempo de descanso, encontrar-se restaurado para sua próxima jornada de trabalho.

O turismo de “pacotes” também se caracteriza, de acordo com John Urry (1999, p. 23), por isolar “o turista da estranheza do ambiente que o cerca e o hospeda”, como explica mais detalhadamente a seguir:

Isolado de um ambiente acolhedor e das pessoas locais, o turismo de massa promove viagens em grupos guiados e seus participantes encontram prazer em atrações inventadas com pouca autenticidade, gozando com credulidade de “pseudo-acontecimentos” e não levam em consideração o mundo “real” em torno deles.

O turismo, analisado apenas por esse ângulo, tem uma função um tanto reduzida: satisfazer o turista que busca o descanso do trabalho e que tem o intuito de viajar apenas para “relaxar” e “não fazer nada”. Esse turista está representado muitas vezes por uma imagem difundida de “férias”, do sujeito deitado ao sol em alguma praia paradisíaca. Com esse tipo de abordagem, ganhou espaço, de um lado, um enfoque do turismo visto como algo supérfluo ou banal, e de outro, ganharam espaço estudos sobre as conseqüências desse tipo de turismo em locais habitados por populações “tradicionais”.

Embora o turismo não fosse seu objeto, muitos antropólogos afirmam ter se deparado com essa temática no seu trabalho de campo. Inicialmente, uma das primeiras maneiras de se abordar o turismo foi pela aculturação, na qual uma cultura que entra em contato com outra acaba se alterando, isto é, assimilando símbolos culturais uma da outra. Sabemos que comunidades receptoras estão mais propícias a esses empréstimos culturais do que vice-versa, já que elas são as que têm, na maior parte das vezes, que se adaptar ao turismo. No entanto, é exatamente essa adaptação ao turismo que parece frustrar muitos que chegam em busca do “exótico” e “intocado” outro, e que ficam decepcionados quando se deparam com a comercialização desse atrativo “natural”.

Muitos estudiosos já alertaram para o fato de que as sociedades sempre mantiveram contato umas com as outras e que o processo de aculturação é um fenômeno comum, não existindo sociedades que possam ser consideradas “intocáveis”, ou seja, que nunca mantiveram qualquer tipo de relação com outra sociedade.

Entretanto, nos primeiros estudos sobre o turismo realizado por cientistas sociais era recorrente a ideia de que o turismo era o elemento “desagregador” das sociedades analisadas. Com o passar do tempo, alguns antropólogos começaram a entender que certas mudanças não eram totalmente vindas do turismo, mas de uma economia de mercado globalizada, e ainda observaram que o turismo em algumas comunidades passou a ser um meio pelo qual antigos costumes foram revitalizados e/ou perpetuados como meio de sobrevivência dentro desse mercado (ver MCKEAN, 1989; GRUNEWALD, 2003).

Alguns “especialistas” acreditavam saber o que era melhor ou pior para as chamadas comunidades turísticas, em geral. A verdade é que, na maior parte das vezes, algumas comunidades podem até mesmo valorizar os “frutos” da atividade turística, e parecem estar menos preocupadas do que os cientistas sociais com as conseqüências que isso acarreta.

Em sua grande maioria, os primeiros estudos antropológicos sobre o turismo tinham como objeto estudar o impacto do turismo nas comunidades receptoras, avaliando-se os efeitos da atividade sobre o meio em que se realiza. Sendo que era sempre dada uma maior ênfase aos aspectos “negativos”, ou seja, aos prejuízos que a atividade turística podia trazer. Entretanto, apesar de sabermos que muitos benefícios também ocorriam, isto era muitas vezes reconhecido apenas pelas comunidades receptoras.

Nos estudos mais recentes já é possível encontrar uma relativização da ideia do turismo como principal agente de transformação de culturas locais, sendo acentuado que outros aspectos podem influenciar este processo. Podemos dizer que seria no mínimo ingênuo em um contexto de globalização atribuir tamanha relevância a uma única variável. Até porque, como aprendemos com a antropologia, nenhuma cultura é estática, nem ficou isolada durante todo o tempo. Os elementos que provocam sua transformação provêm tanto de fatores internos quanto das diversas modalidades de influências externas. Hoje o que parece predominar é a ideia de que o turismo é um fenômeno complexo e de múltiplas relações e transformações.

Como Nash (1981) defende, desde que o turismo envolve um deslocamento, a relação intercultural se torna inevitável, e são as interações sociais envolvidas nesse encontro que fornecem uma chave para o entendimento antropológico do turismo.

Com o avanço na área da antropologia do turismo, apareceram pesquisas, como, por exemplo, as de Nelson Graburn (1989), Carlos Steil (2002) e Sandra de Sá Carneiro (2004), indicando o surgimento de um tipo de turismo, praticado por “peregrinos modernos”. Tais

pesquisas informam que esses sujeitos parecem estar buscando, assim como muitos peregrinos na antiguidade haviam buscado, uma “re-ligação” consigo mesmo através do deslocamento para um “outro mundo”. Em contraposição ao cotidiano e à rotina, esses sujeitos, ao se deslocarem para locais considerados “sagrados”, estariam vivenciando algo “extraordinário”, e buscariam o deslocamento em seu sentido mais profundo – a ruptura do mundo “normal” ou “profano” para, desta forma, poder entrar em contato com o “diferente”, o “exótico”, ou o “sagrado”.

Não podemos dizer que a busca do encontro de si proporcionado em uma viagem seja um tema novo, mas a conotação espiritual que pode lhe ser atribuída pelos viajantes/turistas é que está sendo pensada através de uma nova perspectiva, estruturada na antropologia.

As viagens e o turismo não eram considerados como objetos dignos do estudo antropológico até pouco tempo atrás, principalmente nos departamentos mais tradicionais das ciências sociais (LETT, 1989). Apesar de já haver algo insípiente na década de sessenta, foi apenas na década de setenta, com a publicação do livro “*Hosts and guests: the anthropology of tourism*”, organizado por Valene Smith (1989), que a antropologia começou a considerar o turismo como área de interesse para suas pesquisas científicas, apesar de que com muitas ressalvas quanto ao fenômeno.

Em suas origens, a “antropologia do turismo” enfocava os efeitos da atividade turística sobre comunidades receptoras, como já colocado. Na antropologia brasileira, muitos estudos sobre comunidades litorâneas acabaram por se referir “às conseqüências, geralmente desastrosas, da implantação do turismo nas regiões habitadas pela população caiçara”, o que se devia ao fato da grande maioria desses trabalhos não ter tido “como motivação o turismo em si”, esclarece Álvaro Banducci (2001, p. 31). Em contraste, como propõe James Lett (1989), a partir da década de 1980, o turismo passou a ser reconhecido como área primária de interesse e pesquisa por um crescente número de antropólogos.

Apesar do turismo, a partir de então, passar a ser objeto de algumas pesquisas sociais, os turistas em si não chegaram a ser alvo de muitos estudos científicos, talvez pelo fato de que, como é prática comum no campo das ciências sociais, aqueles com “menos poder” em uma situação acabam inevitavelmente virando o objeto de estudo (Hutnyk, 1996). Apenas muito recentemente os turistas começaram a ser pesquisados, e autores como John Urry (1999), Waller e Lea (1999) e John Hutnyk (1996) se conscientizaram que os próprios viajantes são o objeto fundamental no estudo do turismo, pois são aqueles que fazem com que ele aconteça em primeiro lugar.

### 1.2.1 Interfaces do turismo e da peregrinação

Uma das questões que diz respeito mais diretamente ao tema desta tese são as interfaces entre turismo e peregrinação. Pois, se por um lado são modalidades de viagem, por outro tratam de ações e práticas que guardam certa relação. Existe em algumas situações uma justaposição desses termos, na medida em que suas fronteiras são porosas.

Tanto a peregrinação quanto o turismo podem ser entendidos enquanto categorias condizentes por serem “modalidades de movimento”, nas quais tanto peregrinos como turistas, ou “turistas-peregrinos”, como designam Carneiro e Steil (2008, p. 18), são indivíduos que “refletem sobre sua experiência e constroem significados para suas vidas”. A experiência do turista é característica da reflexividade moderna e, além de ser uma experiência basicamente individual, pode ser entendida como uma maneira de estar no mundo.

O estudo da peregrinação é um campo particularmente desafiador para antropólogos, como indica James Preston (1985), sobretudo por se afastar dos estudos de grupos sociais claramente definidos como tribos e comunidades e ir em direção a uma análise da cultura enquanto processo. Para entendermos o termo, a primeira questão a ser discutida é como defini-lo através de uma perspectiva antropológica.

Alan Morinis (1985) acredita que este termo pode ser usado sempre que viagem e a incorporação de uma ideia se cruzam. Com isso em mente, esse autor arrisca uma definição: “peregrinação é uma jornada (viagem) realizada por uma pessoa em busca de um lugar ou um estado que ele ou ela acredita encarnar um ideal valorizado”, o que significa que, para Morinis (1985, pp. 2-3), a peregrinação acontece quando a pessoa busca um ideal que tenha um valor para ela mesma enquanto em viagem.

Seguindo a tradição antropológica, o emprego do termo deve levar em conta a auto definição do grupo pesquisado e o próprio significado que lhe é atribuído. Por isso, gostaria de esclarecer desde já que os viajantes do grupo estudado se autodenominam “peregrinos”, quando realizam suas viagens à Índia, “em peregrinação”.

Simon Coleman (2002, p. 9) também aponta para a dificuldade dessa definição ao afirmar que há um ponto de vista aparentemente paradoxal frente a tentativas de delimitar o

termo. Ele indica a importância das pessoas continuarem a tentar definir o que entendem por “peregrinação”, mas não está convencido que o conteúdo de uma única definição importe muito, já que é necessário perceber o que um dado autor pensa sobre o que está escrevendo, e não assumir que com o tempo conseguiremos coletivamente alcançar um critério mais preciso e universalmente aplicável com o qual podemos finalmente definir “a” atividade da peregrinação. Os tipos de comportamento que fazem antropólogos (e viajantes) olhar as pessoas como peregrinos inevitavelmente mudarão com o tempo assim como os sistemas de transporte, articulações da espiritualidade, ideologias seculares, formas de sincretismo etc. são transformados.

Coleman ainda indica que os problemas associados à peregrinação são correspondentes aos associados às análises de ritual, oração, crença e até cultura, ao afirmar que a peregrinação engloba todos ou alguns desses elementos.

Victor Turner foi um dos primeiros antropólogos a se interessar pelo tema da peregrinação e sua teoria teve uma grande influência em trabalhos subsequentes a esse respeito. Através dos estudos de rituais, Turner (1974) argumentou que a peregrinação seria um fenômeno liminar e que o centro do mundo do peregrino estava no local da peregrinação<sup>38</sup>. Sua principal proposta se baseia no fato da peregrinação ser como um rito de passagem, uma espécie de anti-estrutura em contraste com a organização da sociedade, por seu lado altamente estruturado, com rígidos papéis e regras. Também descreveu a peregrinação como um ato de *communitas*, uma oportunidade para os participantes se desfazerem de suas rígidas relações dentro da estrutura, um espaço no qual os peregrinos criariam um laço que os uniria através de sua viagem<sup>39</sup>.

Esse parece ser um sentimento similar ao que Sandra Carneiro (2003, p. 240) percebeu nos peregrinos que encontrou no Caminho de Santiago:

Durante o percurso, os peregrinos experimentam um sentido transformado de comunhão daquele comumente aceito – isto é, de significado comum partilhado, para fazer transparecer a idéia de uma “comunicação ampliada”, capaz de congrega e unir pessoas, tradições culturais, religiosas e linguísticas diferentes.

O fato é que as teorias de Turner sobre peregrinação acabaram inevitavelmente virando alvo de controvérsias; análises críticas levantaram questões a respeito das motivações

---

<sup>38</sup> A liminaridade seria um estado de consciência suspenso, podendo ser descrita como um estado de reflexão (LAVIE, NARAYAN & ROSALDO, 1993, p. 2).

<sup>39</sup> O termo *communitas* se refere a completude potencial dos encontros humanos, ambos dentro e além do grupo social (LAVIE, NARAYAN & ROSALDO, 1993, p. 2).

e objetivos dos peregrinos. John Eade and Michael Sallnow, em seu livro, *Contesting the sacred*, citam vários casos de autores que “testam” a teoria de Turner e concluem que em nenhum desses casos os pesquisadores encontraram base para sustentá-la. O que os autores mostram é que o determinismo do modelo de Turner é o que limita sua utilidade, pois impõe uma homogeneidade na prática da peregrinação em locais bastante diferentes histórica e culturalmente. Com isso, Eade e Sallnow (1991) enfatizam a necessidade de transcender essa dicotomia e desenvolver uma visão da peregrinação como um campo de discursos que competem entre si.

Entendo que a teoria de Turner deve ser vista como representativa de um discurso em particular sobre a peregrinação, mas não como uma descrição desse fenômeno (em geral), o que significa que ela deve ser entendida como um discurso que coexiste e compete com discursos alternativos.

Morinis (1985), ao ver a teoria de Turner como um dos discursos que falam sobre a peregrinação, argumenta que o que interessa é Turner ter enfatizado a necessidade de estarmos atentos para a experiência direta dos peregrinos. Ele esclarece que embora “*communitas*” pareça ser um aspecto universal das peregrinações, Turner apontou para uma faceta crucial da peregrinação que a teoria antropológica contemporânea não está equipada para lidar, o domínio da experiência individual. “*Communitas*” pode não ser “a” experiência da peregrinação, mas Turner apontou para o fato que a experiência em si é um interesse de importância central para os peregrinos. A meta de grande parte dos peregrinos hindus é ter *darshana* (visão) da imagem da deidade. Morinis (1985) sugere que o domínio recente da análise simbólica no estudo antropológico da religião obscureceu a importância da experiência direta, sensorial e não-intelectual na vida sócio-cultural. Ou seja, a maior parte dos participantes em ritual e peregrinação não presta tanta atenção a símbolos e significados quanto os antropólogos; sua preocupação se apóia em efeitos práticos e experiências diretas.

Morinis (1985) afirma que os peregrinos tendem a ser pessoas para quem a viagem sagrada é uma ruptura limitada da rotina e do contexto familiar da vida social normal. Esse contraste foi o que levou Turner a fazer a oposição entre a vida cotidiana na sociedade, chamada de estrutura, e a peregrinação, como o contexto de movimento para fora da estrutura com a finalidade de alcançar objetivos através do rompimento dessa estrutura (no caso, a anti-estrutura). Morinis (1985, p. 9) levanta importantes questões sobre a natureza desse empreendimento, tais como: o que leva os indivíduos a se moverem para fora de sua órbita diária a fim de empreender uma viagem sagrada? Qual a natureza desse empreendimento?

Quais são seus resultados? Ele acredita que essas três questões nos guiam através de uma investigação sobre as motivações dos peregrinos, suas ações e o impacto de suas viagens.

Para esse autor, a resposta sobre o que levaria os turistas a viajarem e qual seria a natureza desse empreendimento estaria relacionada com o fato de que a “salvação” (ou libertação, como preferem os entrevistados) pode ser vista tanto como a total transformação adquirida através da transcendência ou a aquisição gradual de soluções para a impotência, o desconforto e a fraqueza de uma vida atribulada; ou seja, a peregrinação seria inclinada a “votos” e “promessas” porque as soluções para essas dificuldades aparentemente insuperáveis que motivam uma viagem sagrada devem vir de uma “ordem maior de poder” (MORINIS, 1985, p. 27).

Morinis (1985) também afirma que a peregrinação pode ter um impacto nas estruturas sociais do local de origem do viajante, desde transferência de riqueza e mudança de emprego até mudanças de valores e comportamento que vieram à tona devido ao contato com diversas influências no centro de peregrinação. Por outro lado, ele também alega que a mudança não é a única possibilidade; padrões normativos e de comportamentos também podem ser reforçados por tais deslocamentos.

Petri Hottola (2004) afirma que durante a adaptação do turista à cultura local é comum que, mesmo durante uma curta estadia em um país estrangeiro, alguns padrões de expectativas e valores realmente mudem, pelo menos temporariamente e, com isso, os valores e normas do seu contexto social original possam parecer menos atraentes que antes.

De acordo com Nelson Graburn (2001), a “reversão” temporária que os turistas buscam é raramente uma antítese de seus valores, mas sim um produto de suas culturas, cuja recompensa venha a ser um reforço adicional desses próprios valores, não tornando o turista um tipo inteiramente diferente de pessoa. Essa mudança temporária, em termos morais, vem normalmente acompanhada de mudanças e marcadores estéticos. Sendo assim, o que Graburn (2001, p. 48) destaca é que o mais importante para um viajante seria essa busca por uma experiência sagrada – “um centro sagrado espiritualmente mais importante que qualquer coisa em casa”.

Para Morinis, o local de destino dos peregrinos representa uma bagagem de ideais pessoais, e isso permite enxergar como algumas atividades seculares, tais como algumas formas de turismo, compartilham elementos com muitos dos velhos e profundos paradigmas culturais e processos de peregrinação. Ou seja, os sentidos da peregrinação estão ligados aos

valores e ideais do indivíduo, que, a meu ver, apesar de serem por sua vez culturalmente difundidos, acabam sendo moldados pelos mesmos para ganharem um sentido bem particular. Desta perspectiva, alguém que viaja para um lugar de importância para ele mesmo apenas também pode ser considerado peregrino, já que é a “busca do ideal” que define a viagem como sagrada (MORINIS, 1985).

Segundo Richard Butler *et al.* (2004), a religião dos turistas e a intensidade de suas crenças religiosas estão ligadas ao significado que eles dão ao local e isto é o que influencia seus padrões de visitação, já que é a cultura na qual os participantes vivem (ou elegem como “centro”) que constrói o significado associado ao local, e isto é o que fundamenta a experiência dos turistas.

#### 1.2.1.1 O centro eletivo e a busca por um ideal

Enquanto autores como Boorstin (1992) analisam o turismo do ponto de vista do turismo de massa, e os turistas como totalmente alienados, Graburn o percebe como um ritual de encontro com o sagrado, e os turistas como peregrinos modernos. Entendo que essas teorias podem se aplicar a alguns tipos de turistas, mas o fato é que parecem generalizantes e não se aplicam a todos os turistas.

MacCannell foi um dos primeiros autores a olhar para o turismo com uma visão menos generalizante, ao descrever a importância da busca dos turistas por uma experiência “autêntica”. Ainda assim, como a maioria dos autores, MacCannell também generaliza ao dizer que “todos” os turistas buscam um “envolvimento profundo” com a sociedade e cultura que visitam.

Com isso, podemos dizer que o enfoque de Erik Cohen (1979) sobre as experiências dos turistas e dos peregrinos seria o que mais representa o conjunto dos viajantes aqui pesquisados, já que ele justifica as diferenças nas experiências turísticas examinando os papéis e o significado do turismo na vida moderna. Assim, Cohen argumenta que tais significados procedem principalmente da visão de mundo do indivíduo, tendo em vista que isso depende especialmente se a pessoa adere a um “centro” ou não, e de sua localização.

Ele afirma que o turismo e a peregrinação envolvem um movimento em direções opostas: na peregrinação, da periferia para o centro cultural enquanto que no turismo



moderno, do centro cultural para a periferia. Dessa forma, como Cohen (1979) coloca, o turismo moderno consiste de um movimento para longe do “centro” espiritual, cultural e até religioso de uma pessoa, para sua “periferia”, em direção aos centros de outras culturas e sociedades.

Com base nessa análise proposta por Cohen, sugiro que os viajantes entrevistados buscam experiências significativas na Índia (vista por alguns como seu “centro eletivo”) sem serem alienadas de suas próprias culturas/sociedades. O que me levou a tal sugestão está baseado no pensamento desse autor.

O “centro” espiritual ao qual Cohen se refere tem o significado do centro tanto religioso quanto cultural do indivíduo, o centro que para ele simboliza um conjunto de significados e valores fundamentais. Mircea Eliade (1992, pp. 17-18) também explica o significado do “centro” indicando que:

É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro” [...] A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo... A revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real.

Baseado nessa noção de centro espiritual entendido como um espaço sagrado (o “viver real”, como proposto por Eliade), Cohen (1979) desenvolveu uma tipologia das experiências turísticas relacionadas a diferentes pontos de continuidade do mundo construído do viajante, variando entre pólos opostos da concepção de espaço característicos do peregrino, de um lado, e do turista moderno, de outro. O grau no qual sua viagem representa uma “busca pelo centro” e a natureza desse centro estão no cerne de sua análise. Essa análise distingue cinco modos principais de experiências turísticas: o modo recreacional, o diversificado, o experiente, o experimental e o existencial, que vão desde a experiência do turista em busca do “mero” prazer no estranhamento e na novidade até o peregrino moderno em busca de significado no centro de outra pessoa/cultura, como explico a seguir.

O modo “recreacional” de experiências turísticas funciona como a televisão, o teatro ou o cinema, restaura o físico e o mental e promove o sentimento de bem-estar. A intenção da viagem é secularizada, perdendo o seu conteúdo espiritual. As experiências não são

pessoalmente significativas e o turista não está preocupado com a autenticidade. Ele ganha o que quer: o prazer do entretenimento, no qual a autenticidade é irrelevante.

O homem moderno está muitas vezes alienado do centro de sua sociedade e cultura. Alguns nem tentam procurar um centro alternativo, sua vida é sem sentido e eles não estão procurando por um sentido, nem em sua própria sociedade ou em outro lugar. Para essas pessoas, viajar no modo “diversificado” perde o significado recreativo, tornando-se puramente divergente: um mero escape da rotina e existência sem sentido para uma sensação de desligamento na viagem, somente reforçando sua alienação.

Enquanto o turista “recreacional” adere ao centro de sua cultura e sociedade e o “diversificado” se move em um espaço sem centro, o turista que, saindo de sua alienação, começa a procurar por sentido na vida dos outros e na busca por experiências é o turista que Cohen chama de “experiente”: são pessoas que perderam seu próprio centro e são incapazes de levar uma vida autêntica “em casa”. O turista busca significado através da experiência passiva de autenticidade via a vida/cultura de outros, e a disponibilidade de experiências autênticas em outros tempos ou lugares é o que motiva o turista em sua busca em primeiro lugar, sendo o estranhamento e a novidade de outras terras, estilos de vida e culturas o que mais o atrai. Em contraste com o peregrino, mesmo observando a vida autêntica de outros, ele continua consciente de sua alteridade, que persiste após sua visita. Ele não se converte ao estilo de vida autêntico de outros, não apropria isso para ele. Sua experiência é primariamente estética e de natureza passiva e, por isso, não suscita experiências religiosas “reais”.

O modo “experimental” de experiência turística é caracterizado pela pessoa que já não adere mais ao centro espiritual de sua própria sociedade e se engaja em buscar uma alternativa em muitas direções diferentes, estando pré-disposta a tentar estilos de vida alternativos em sua busca por significado. Para essas pessoas que viajam em busca de um centro espiritual alternativo, a viagem toma um novo e importante significado. Elas se engajam na vida/cultura autêntica dos outros, mas se recusam a se comprometer com isso. Elas comparam as diferentes alternativas, esperando eventualmente descobrir uma que servirá seus desejos e necessidades particulares, não estando totalmente consciente do que buscam, dos seus desejos e necessidades “reais”. Elas estão essencialmente em uma busca religiosa, porém dispersa e sem um objetivo determinado. Essas pessoas são caracterizadas pela figura do buscador, aquele que está em uma constante busca: é quando o viajante se torna um “eterno” buscador. Cohen (1979) adverte que se a atitude de busca se torna um hábito, exclui a possibilidade de comprometimento com um novo centro espiritual, já que o buscador habitual não pode ser

“convertido”. Poderia dizer que há uma aproximação do sentido que Cohen atribui ao significado do modo “experimental” de experiência turística e a narrativa das experiências de viagem de alguns dos viajantes que entrevistei.

O modo “existencial” é o do viajante totalmente comprometido com um centro espiritual “eletivo”, externo a sua sociedade e cultura. Aceitar esse centro se torna próximo de uma conversão religiosa<sup>40</sup>. Para essa pessoa, viver longe do centro é como se fosse viver no exílio, já que a única vida “real” está no centro. A experiência da vida no centro durante suas visitas sustenta o viajante em sua vida diária no exílio, no mesmo sentido através do qual o peregrino obtém nova força espiritual na peregrinação. Os mais profundamente comprometidos com um novo centro espiritual podem se juntar permanentemente a ele e começar uma nova vida lá, submetendo-se completamente à cultura e sociedade orientadas pelo centro<sup>41</sup>.

No entanto, o que torna a experiência “existencial” um fenômeno turístico é o fato de haver muitas pessoas que por várias razões práticas não poderão se mover permanentemente para seu centro eletivo, mas viverão em dois mundos: o mundo de sua vida cotidiana, no qual elas seguem suas atividades práticas (que para elas é destituído de um significado profundo) e o mundo do seu centro eletivo, para o qual elas partirão em peregrinações periódicas para obter “sustento espiritual”. De acordo com Cohen (1979), a visita ao seu centro, para o turista viajando no modo “existencial”, é análoga a peregrinação. Poderia dizer que há uma aproximação do que Cohen propõe como o modo “existencial” de experiência turística e as experiências da maior parte dos viajantes entrevistados, principalmente as dos adeptos do Vedanta<sup>42</sup>.

Ao viver longe de seu centro, o peregrino tradicional não se sente como vivendo em “exílio”, já que seu centro é o mesmo de sua sociedade. O centro é dado, e não eleito, não é uma questão de escolha. Em contraponto, o centro do turista “existencial” não é o centro de origem de sua cultura, pois é um centro para o qual ele escolheu “se converter”. Sua

---

<sup>40</sup> Como exemplo desse modo de experiência turística (a existencial), Cohen cita um buscador que “atingiu a iluminação” em um *ashram* indiano.

<sup>41</sup> Em suas palavras: “they will desire to “go native” and to become, respectively, Hindu recluses, Israeli kibbutz members, Pacific islanders, etc” (COHEN, 1979, pg 190).

<sup>42</sup> Essa relação de experiências turísticas será utilizada ao longo da tese, principalmente no último capítulo, quando analiso as peregrinações do grupo pesquisado à Índia.

peregrinação não é da mera “periferia” de um mundo religioso para seu centro; é uma jornada do caos para outro cosmos, desde a total falta de sentido até a existência autêntica.

Sobretudo, o que Cohen (1979) quer dizer é que dentro desses dois extremos, o da peregrinação para um centro tradicional e o da viagem para um centro “eletivo”, diferentes tipos intermediários podem ser discernidos. Um turista pode experimentar vários modos de experiência turística em uma única viagem, ao mesmo tempo em que uma mudança de um modo para outro também pode ocorrer ao longo da biografia de um viajante. Cohen (1979) também ressalta que algumas pessoas, que ele denomina “humanistas”, têm concepções extremamente abrangentes de “sua” cultura. Para elas, não haveria um único e principal centro espiritual, já que “toda cultura é uma forma na qual o espírito humano é manifesto” (p. 191), ou seja, elas podem viajar pelo modo “experimental” ou até pelo “existencial” sem serem alienadas de sua cultura de origem. Para elas, a cultura na qual foram criadas é apenas uma das muitas culturas igualmente válidas. Minha hipótese é que a maior parte dos peregrinos entrevistados pode ser caracterizada como “existencial-humanistas” de acordo com essa definição de Cohen<sup>43</sup>.

Cohen (1979) argumenta que o peregrino ou o turista existencial “ascende” espiritualmente ao centro ideal, mas ele necessariamente chega ao centro geográfico, e questiona como ele lida com essa discrepância (quando ele percebe que a vida no local é longe da ideal). Ele encontrará uma discrepância entre a concepção ideal e a vida real, que, se não encarado satisfatoriamente, pode provocar uma crise de “desencantamento”.

Este autor distingue três tipos de turistas “existenciais” em termos da maneira como eles lidam com a percepção discrepante: há os “idealistas realísticos”, que estão dispostos a admitir que até o lugar mais ideal tem falhas (e conseguem a realização pessoal sem se iludir quanto às falhas do centro)<sup>44</sup>. Há os “idealistas sonhadores”, que vêem perfeição em tudo que encontram no centro e se recusam a encarar a realidade da vida no local, que inclui suas falhas<sup>45</sup>. E finalmente há os “idealistas críticos”, que oscilam entre um desejo à distância, mas um desencantamento pelo centro quando o visitam; eles estão presos ao ideal que o centro

---

<sup>43</sup> Ainda há pessoas, que ele chama de dualistas ou pluralistas, que aderem simultaneamente a dois ou mais centros espirituais, cada um gerando autênticas, embora diferentes, formas de vida.

<sup>44</sup> Ele sugere que são pessoas que normalmente se tornaram compromissadas com seu centro eletivo após uma busca e experimentações prolongadas.

<sup>45</sup> Ele sugere que são pessoas cujo compromisso com um centro eletivo foi o resultado de uma rápida conversão.

representa, mas rejeitam a realidade que lá encontram; para eles, o centro tem significado quando está remoto, mas tende a perdê-lo quando chegam ali<sup>46</sup>.

Essa análise nos ajuda a pensar a respeito dos viajantes estudados, pois usar uma tipologia como a do Cohen para interpretar as experiências dos turistas/peregrinos permite examinar o turismo e a peregrinação a partir de uma base metodológica. A complexidade das motivações e comportamentos pode ser revelada ao se estudar as interfaces entre turismo e peregrinação, porém devemos ter em mente que não é possível atribuir uma única motivação para todos os “turistas”.

Erik Cohen (1985), alguns anos depois, escreve novamente sobre as diferenças entre turistas e peregrinos em um capítulo do livro de Victor Turner<sup>47</sup>, sobre antropologia como experiência. Ali ele explora as dimensões da institucionalização desses dois fenômenos, indicando que o turismo é mais “aberto” que a peregrinação, por ser menos rigorosamente institucionalizado. Ele faz comparações baseado nos principais parâmetros que indicam essa afirmação, que são: a obrigatoriedade, temporadas e itinerários, comportamento e relação com o “co-viajante”.

Em relação a esses parâmetros, Cohen (1985) propõe que o turismo é menos institucionalizado que a peregrinação devido ao caráter não obrigatório de sua principal e socialmente reconhecida motivação: “viajar por prazer” – o que indica que enquanto a peregrinação é obrigatória, o turismo é por definição não obrigatório. Isso significa que, em contraste com a peregrinação, o turismo é uma atividade mais voluntária; seus destinos, itinerários e temporadas são menos fixos<sup>48</sup>.

Enquanto que tanto o objetivo quanto o itinerário da peregrinação são feitos “sob medida”, com temporadas próprias, Cohen (1985) lembra que no turismo não há destinos ou itinerários culturalmente definidos e, se há uma rotinização, ela é criticada pelos turistas, que buscam a autenticidade do local (que pode ser comprometido devido ao grande número de turistas). Já na peregrinação, outros peregrinos pertencem ao ambiente, pois para o peregrino,

---

<sup>46</sup> Ele sugere que são pessoas que aderiram ao centro por um longo período à distância e cuja viagem foi uma realização de um sonho há muito tempo almejado.

<sup>47</sup> Turner, Victor. *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

<sup>48</sup> Pekka Mustonen (2006) também lembra que se por sua definição o turismo em todas as suas formas deve ser voluntário, conectá-lo com a peregrinação pode induzir ao erro. Se as pessoas fazem algo porque elas se sentem responsáveis por fazê-lo, seu comportamento não é necessariamente voluntário. Apesar do motivo principal da viagem poder ser religioso e baseado em tradições bastante enraizadas, podemos dizer que a responsabilidade, ao invés de necessidades profundamente religiosas, é freqüentemente o fator principal que impulsiona o deslocamento. Mustonen (2006) também sugere que uma pessoa pode ter valores e identidade social tão profundamente enraizados que isto a força a se comportar de uma certa maneira e até fazer uma viagem/peregrinação.

o companheiro de viagem pertence ao destino, é parte do ambiente em um sentido em que o turista não é. Por outro lado, apesar do turista apreciar a companhia de um co-viajante, ele não é necessário para a experiência turística, pois quanto mais autenticidade ele estiver buscando, mais ele ficará perturbado com a presença de outros turistas.

Em relação ao comportamento dos turistas, esse é menos regulado e o grupo de companheiros de viagem não tem um significado cultural relevante. O comportamento do peregrino, assim como seu itinerário, é ritualmente mais rotinizado e disciplinado e, em contrapartida, o do turista é completamente desestruturado ou “anárquico”. Ou seja, enquanto que a rotinização do turismo de massa gera críticas, a peregrinação em massa não as provoca: a liberdade de obrigações encoraja o turista a fazer seu próprio estilo em termos de vestimentas, associações, atividades, refeições entre outros. Um bom exemplo é o da atitude de não ter que viver “*by the clock*”, o que permite ao turista que ele se sinta mais livre em relação ao tempo do que quando em casa (essa atitude é uma forte expressão da liminaridade).

Cohen (1985) ainda argumenta que enquanto a busca pelo Centro é socialmente não só legítima, mas de grande valor, a busca pelo “outro” é, na melhor das hipóteses, semi-legítima. Dito de outra forma, a imagem cultural do viajante é a do herói solitário, seguindo seu próprio percurso, penetrando a misteriosa periferia do mundo cósmico, já o peregrino, ao contrário, viajando para o centro da sociedade, engaja-se em um empreendimento culturalmente sancionado; seu papel é então legítimo e mais institucionalizado. Isso não significa que o turismo moderno não seja altamente rotinizado, organizado e controlado, mas a própria sociedade, freqüentemente, considera esse estado uma “aberração”, algo não desejável.

Desde que o centro do peregrino é o de sua própria cultura, uma visita a ele não apenas recria e revitaliza o indivíduo, mas também reforça seus compromissos com valores culturais básicos – ele é restituído e reconciliado com seu papel e sua posição na sociedade. Cohen (1985) indica que a peregrinação é, então, funcional. A busca turística séria pela autenticidade, no entanto, baseia-se na alienação: quando o turista “existencial” abraça um centro eletivo, ele, também, será recriado e revitalizado; ele não é, porém, restituído ou reconciliado com sua própria sociedade, mas permanece “alienado” dela. Ele pode continuar a vegetar nela, mas sua vida “real” será em seu centro eletivo<sup>49</sup>. Uma das conclusões de Cohen

---

<sup>49</sup> Segundo Eliade (1992, p. 21), a questão da vida “real” se relaciona com o sagrado: “como vimos, o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão”.

(1985, p. 60) é no sentido de que enquanto que o turismo “recreativo” por um lado seria socialmente funcional, o turismo “existencial” por outro não.

Como se pode notar nessas tipologias, não é possível distinguir com absoluta certeza o que é turismo do que é peregrinação. Em alguns casos, como lembra Morinis (1985), especialmente em relação ao turismo, as fronteiras entre peregrinação e outras viagens culturais não podem ser claramente demarcadas. De todos os paralelos feitos entre esses dois tipos modernos, o que é mais importante se baseia nos significados das categorias “turista” e “peregrino”. Acima de tudo, o que podemos observar é que o turismo e/ou a peregrinação abrangem concepções sobre conhecimento e verdade que são importantes de serem estudadas. Se os viajantes estão buscando “verdades” associadas com religiões não institucionalizadas, trata-se da construção de uma realidade própria do turismo (“religioso”). Suas complexas e múltiplas relações constituem universos simbólicos próprios das tendências da modernidade e da pós-modernidade. De certa forma, podemos pensar no viajante como um indivíduo que se move através de locais que apresentam “verdades”, todas aparentemente válidas, que abrem portas para diferentes modos de conhecimento (e diferentes modos de viajar). Nesse caso, como podemos deduzir, há viajantes que usam sua jornada como uma busca por alternativas.

O que gostaria de ressaltar é que apesar do turismo e da peregrinação operarem em diferentes esferas de significados, eles têm significativas áreas de sobreposição, pois vemos alguns turistas tendo motivações e experiências similares a peregrinos, assim como há peregrinos viajando por razões similares a de alguns turistas.

#### 1.2.1.2 Entendendo a relação entre “turistas” e “cientistas sociais”

Um relevante assunto discutido por muitos autores se refere às diferenças e similaridades entre o viajante (ou turista) versus o cientista social (ou antropólogo). É interessante notar que muitos desses autores enxergam o viajante como um personagem bastante próximo ao cientista social, como podemos ver nas citações de Dean MacCannell (1989), Marcelo Camurça e Oswaldo Giovannini Jr. (2003), John Hutnyk (1996), James Clifford (2003) e Nelson Graburn e Diane Barthel-Bouchier (2001):

Seguindo os turistas, nós podemos ser capazes de chegar a uma melhor compreensão de nós mesmos. Turistas são criticados por terem uma visão superficial das coisas que lhes interessa – e também são os cientistas sociais. Turistas são fornecedores de valores modernos no mundo inteiro – e também são os cientistas sociais. E os turistas modernos dividem com

cientistas sociais sua curiosidade sobre povos primitivos, povos pobres e outras minorias étnicas (MACCANNELL 1989, p. 5, tradução nossa).

Aqui poderíamos fazer, então, de uma forma mais benevolente – conquanto não reduzida apenas a consumo e lazer e tratamento do outro como exótico – uma associação das motivações do turista com aquelas do próprio *antropólogo*, que na sua busca, um tanto árdua e peregrínica, por conhecer uma alteridade tão distante de si mesmo, a pretexto de querer refletir sobre este outro longínquo, termina por reunir elementos e sabedorias para pensar, a partir deles, sobre nós mesmos e sobre nossa cultura (CAMURÇA ; GIOVANNINI JR., 2003, p. 246, ênfase dos autores).

Parece valioso ser capaz de satisfazer a demanda por um estudo localizado da atividade turística (um estudo etnográfico de uma “tribo” de turistas) e mapear as distinções formais entre o trabalho dos antropólogos e a atividade dos turistas no contexto das políticas globais (alguma forma de pesquisa literária de debates recentes sobre a negociação da diferença cultural), mas eu receio que nenhum destes projetos seja muito útil em última instância. Isto parece devido, como penso, haver um propósito na ridicularização que antropólogos são uma espécie de turista – eles apenas têm ferramentas mais elaboradas – e como tal eles participam em uma economia global de diferenças culturais que podem ser vistas em todos os locais, mas não podem ser entendidas sem referência a questões muito mais abrangentes (HUTNYK, 1996, p. 139, tradução minha).

Mas a fronteira pode se tornar difusa. Alguns viajantes permanecem por um longo período e seus relatos podem dizer mais sobre a raça e relações de poder do que antropólogos focalizados na cultura e estrutura social. Eles podem revelar mais da capital do país, e a tecnologia de como se chega a um “campo” do que textos como os Argonautas de Malinowski, que dizem sobre sua chegada simplesmente, “imagine-se sentado em uma praia”. Surreal. Como ele chegou lá? O escritor viajante [*travel writer*] dirá mais sobre o barco, o avião do missionário ou o Land Rover. O etnógrafo classicamente não irá – ele é lançado. (CLIFFORD, 2003, pp. 11-12, tradução minha).

Poderíamos empurrar a metáfora mais longe ao sugerir que os antropólogos estereotipados são como turistas internacionais, *outsiders* facilmente identificáveis pelos locais; enquanto que os sociólogos se parecem com maior frequência com turistas domésticos, explorando seus próprios arredores. (GRABURN; BARTHEL-BOUCHIER, 2001, p. 154, tradução minha).

Enquanto alguns autores apenas comparam os papéis associados a cada tipo de viajante (o “turista” ou o “antropólogo”) a que se referem, outros tendem a pesar na balança para o lado negativo ou para o positivo. O interessante é notar que todos esses autores acham algum motivo para compará-los – talvez porque, como eles mesmos indicam, são sujeitos que exploram, cada um à sua maneira, as diferenças culturais do “outro”. Se pensarmos que as motivações e destinos turísticos são construções sociais que são produzidas através de práticas históricas e culturais e processos discursivos, outra explicação que parece plausível é a de Carlos Steil (2002, p. 52), quando ele indica que os “próprios turistas acabam assumindo em suas práticas e reflexões tanto as explicações teóricas elaboradas pela sociologia quanto as interpretações dos antropólogos, em suas etnografias”. Com isso, parece que estamos diante de pessoas, tanto os cientistas sociais quanto os turistas, que são “formadoras de opinião”, no



sentido de que ambos disputam os significados e abordagens referentes à definição e o sentido de determinados termos e relações<sup>50</sup>.

Pierre Van den Berghe (1994, p. 8, tradução minha) tem um grande *insight* ao dizer que “quanto maior a diferença do outro, mais satisfatória será a experiência turística, fazendo então da antropologia a forma mais completa de turismo”, já que a motivação para uma viagem em busca do diferente é a mesma em ambos os casos (tanto do turista quanto do antropólogo). Em consonância com esse pensamento, Sandra Carneiro (2011, p. 94), ao se referir a autores dessa área, também propõe que tanto o turismo quanto a antropologia são “duas formas de peregrinação na procura de sentido perdido”.

Julio Artacho (2008) chega a uma conclusão fundamental ao observar que toda experiência turística pode se metaforizar em uma experiência do sagrado – e esse é o ponto que gostaria de explorar ao descrever as motivações e experiências dos viajantes pesquisados. Como o autor explica, certos aspectos como ruptura, emoção e autenticidade sustentam a utilização de alguns paralelismos entre turismo e religião. Desta perspectiva, a autenticidade se constitui em um importante elemento “sacralizador”, já que a busca pelo autêntico está relacionada com as noções de verdade e de realidade, que constituem um laço importante com a própria identidade das pessoas, e que representa o sentido último da realização de uma viagem turística: “uma operação de estranhamento e regresso da pessoa, cuja identidade volta reconstituída” (ARTACHO, 2008, p. 240). Esse autor indica que a busca da autenticidade sinaliza elementos comuns com relação à geração de cosmovisões, ao servir como ponto de apoio para a orientação da ação individual e social e, mesmo que o turismo não tenha em si mesmo uma finalidade moralizante, ele contém elementos de busca e compreensão semelhantes aos que se encontram no fenômeno religioso<sup>51</sup>.

Como vários autores enfatizam, a procura do turista é pela autenticidade, que não deixa de ser uma busca pela verdade “autêntica” do mundo do “outro” e, sendo assim, fica claro entender em que sentido os turistas se assemelham a outro tipo moderno da classe

---

<sup>50</sup> Nelson Graburn e Diane Barthel-Bouchier (2001) em seu artigo “*Relocating the tourist*”, também discutem a questão da semelhança entre cientistas sociais e turistas. Em sua opinião, os sociólogos, ao descreverem os turistas como “*part-persons*”, não vêem a figura do turista em sua totalidade, vendo apenas a superfície e, dessa forma, suas explicações se encaixam na descrição das “*part-persons*”; sendo assim, não admira que eles declarem que os turistas nada se parecem a “nós”, já que “nós” somos, enquanto observadores, “*whole-persons*” (GRABURN; BARTHEL-BOUCHIER, 2001, p. 149). O próprio entendimento superficial dos turistas é o que ocasionou tal distanciamento de identidades e, nesse sentido, os autores admitem que os turistas não são antropólogos, mas são os antropólogos que são “pretensos turistas”, especialmente quando se sentem sensibilizados com o rótulo local de visitantes, turistas como todos os outros *outsiders*. Como afirmam Graburn e Barthel-Bouchier (2001, p. 152), os antropólogos, com orgulho em sua profundidade, insistem defensivamente que não podem desempenhar os mesmos papéis de meros turistas, que apenas enxergam a superfície.

<sup>51</sup> Esta questão será aprofundada no capítulo três, quando discuto a filosofia do Vedanta e a questão da moralidade.

média, o cientista social. Graburn (1989) propõe que a convergência desses dois tipos da classe média é um sintoma da dissolução “pós-moderna” das fronteiras entre o pagante (o amador) e o que é pago (o trabalhador ou o profissional). Apesar de que aquele que paga poder ser pensado enquanto “amador”, há também um sentimento de que quem é pago não desfruta da viagem, ou seja, sua viagem não deixa de ser uma viagem de “negócios”. Dessa forma, assim como sugere Tzevedan Todorov (1999, p. 247), a verdade é que “à diferença do etnólogo, ele [o turista] paga a viagem do seu bolso”, ou seja, por outro lado há também uma visão de que é o turista quem realmente tem essa busca no fundo do seu ser, já que ele é o seu próprio chefe e escolhe se relacionar com o outro “de coração”.

Erik Cohen (1988a) sugere uma boa pista interpretativa para analisar essa questão ao se basear na possibilidade de que tanto o turista como o analista social podem conceber a autenticidade em termos diferentes. Esta é uma perspectiva que contribuiu decisivamente na interpretação dos viajantes/peregrinos aqui selecionados.

O turismo muitas vezes modifica o significado que antigos símbolos tinham já que, devido a esse encontro do turista com o “nativo”, esses símbolos passam a ter novos significados – o que pode parecer inautêntico de uma perspectiva externa (ou algo impuro, que conduz a homogeneização). Na verdade, para os próprios “nativos”, essa mudança de significados é algo natural em sua cultura, que é entendida enquanto um processo dinâmico<sup>52</sup>.

Como vários autores indicam, os turistas são pessoas que buscam a autenticidade no contato com o “outro” e essa busca depende de um envolvimento desse turista com os “nativos”, ou seja, ela parte da intenção do próprio turista.

A crítica turística do turismo é baseada em um desejo de ir além dos outros “meros” turistas para uma apreciação mais profunda da sociedade e da cultura, e isto não é de modo algum limitado a declarações intelectuais. Todos os turistas desejam esse envolvimento profundo com a sociedade e a cultura até certo ponto; isto é um componente básico de suas motivações para viajar (MACCANNELL, 1989, p. 10).

Como já colocado antes, se por um lado MacCannell generaliza ao dizer que todos os turistas desejam um envolvimento profundo com os “nativos”, por outro, ele propõe que a experiência que turistas adquirem travando contato com distintas culturas “por meio do envolvimento direto e de primeira mão” com as mesmas poderia dispensar as “criações

---

<sup>52</sup> Outro ponto importante é o que Barth (2000) nos lembra, que as relações entre diferentes etnias não levam à destruição pela mudança e pela aculturação, já que as diferenças culturais podem persistir apesar do contato e interdependência entre etnias.

turísticas”, tais como apresentações teatrais e shows fabricados para os turistas, e que a exata falta desses componentes é o que faz da experiência algo autêntico.

### *A busca por autenticidade*

O turismo pode ser interpretado como uma maneira de representação do mundo para o próprio turista e, sendo assim, deve ser pensado, como sugere Noel Salazar (2004, p. 88), enquanto “uma das principais vias através das quais nossas visões de mundo são formadas”. Sobretudo, o que o autor propõe é que “a experiência real que os turistas têm é autêntica para eles e os irá impactar de diversas maneiras” (2004, p. 85).

A questão da autenticidade foi amplamente discutida por Ning Wang (1999), em seu artigo *Rethinking authenticity in tourism experience*. Wang lembra que há um uso para a autenticidade que seria análogo ao do museu, o que, por sua vez, simplifica a natureza complexa da autenticidade nas experiências turísticas. Esse autor propõe existirem dois tipos de autenticidade, o das experiências e o do objeto, e enquanto são dois aspectos separados da autenticidade, são freqüentemente confundidos como um.

Segundo o autor, as coisas parecem autênticas não porque são essencialmente autênticas, mas porque são construídas enquanto tal em termos de pontos de vista, crenças, perspectivas ou poderes, o que significa que essa noção é então relativa e negociável, determinada contextualmente e até ideologicamente. Neste sentido, a busca do turista seria pela autenticidade simbólica, o que ressalta uma grande distinção: diferente de ambas autenticidades objetivas e simbólicas, que envolvem se e como os objetos visitados são autênticos, a experiência existencial envolve sentimentos pessoais e intersubjetivos ativados pelo processo liminar das atividades turísticas.

Nesta experiência liminar, as pessoas se sentem muito mais autênticas e com maior liberdade de auto-expressão do que em seu cotidiano – não porque elas acham que os objetos visitados são autênticos, mas simplesmente porque estão engajadas em atividades extraordinárias, livres das restrições do dia a dia. A suposição ontológica, para Wang (1999), é que não existe um mundo real e único preexistente que é independente das atividades mentais e da linguagem simbólica e, desta perspectiva, a realidade é entendida como resultado das versões de nossas interpretações e construções. Desse modo, o que entendemos por conhecimento objetivo e verdade é o resultado da perspectiva; conhecimento e verdade são

criados, não descobertos pela mente e, sendo assim, significados múltiplos e plurais das mesmas coisas podem ser construídos de diferentes perspectivas (as pessoas podem adotar significados diferentemente construídos, dependendo do contexto particular ou situação intersubjetiva).

Com efeito, para Wang (1999), os turistas estão, na verdade, em busca da autenticidade, embora a sua busca não seja pela autenticidade objetiva (autenticidade enquanto algo “original”), mas pela autenticidade simbólica, que é o resultado da construção social. Para o autor, os objetos visitados são experienciados como autênticos não porque são originais ou reais, mas porque são percebidos enquanto sinais ou símbolos da autenticidade, o que significa que a autenticidade simbólica teria pouco a ver com a realidade, pois seria mais bem compreendida como uma projeção de certas imagens estereotipadas produzidas e veiculadas dentro de sociedades emissoras de turistas, particularmente no contexto da mídia de massa e do marketing turístico das sociedades ocidentais.

Parte da promessa da viagem é viver e conhecer o “eu” de outras maneiras, como pondera o autor. Então, a autenticidade existencial, diferente da versão referida ao objeto, pode nem sempre ter relação com a questão do objeto visitado ser real ou não. Os turistas, em busca da experiência existencialmente autêntica, estão preocupados com um “estado de ser existencial”, ativado por certas atividades turísticas. Em outras palavras, a experiência existencial é a autenticidade do ser que, como um potencial, é experimentada subjetiva ou intersubjetivamente pelos turistas enquanto o processo do turismo se desdobra. Embora isto pareça ser inautêntico ou forjado, produz um senso de autenticidade existencial devido a sua criatividade e natureza catártica.

O que é interessante aqui é saber como o “eu” pode estar relacionado à questão de ser falso ou verdadeiro, e Wang (1999) sugere que podemos dar sentido a busca pelo “eu” autêntico apenas em termos do ideal de autenticidade que emerge no contexto das sociedades modernas. Isto seria formulado em resposta à ambivalente condição existencial da modernidade, e emergiria como uma reação à desintegração da sinceridade ou pretensão, ou seja, sua ocorrência está intimamente relacionada ao sentimento de perda do “eu” real em papéis públicos.

O ideal de autenticidade, como esse autor expõe, pode ser caracterizado tanto pela nostalgia quanto pelo romantismo; ele é nostálgico porque idealiza maneiras de vida nas quais as pessoas seriam supostamente mais livres, inocentes, espontâneas, puras e verdadeiras consigo mesmas (essas maneiras de vida são normalmente imaginadas como existindo no

passado ou na infância). As pessoas são nostálgicas a respeito dessas maneiras de vida porque querem revivê-las na forma do turismo, ao menos temporariamente e simbolicamente. Este ideal também é romântico porque acentuaria a naturalidade, os sentimentos e emoções em resposta ao aumento de auto-restrições pela razão e racionalidade característicos da modernidade. Então, o papel do turista está relacionado ao ideal de autenticidade como um contraste aos papéis diários.

Sob esta perspectiva, o turismo é entendido como sendo mais simples, livre, espontâneo, autêntico ou menos sério, utilitário e romântico, um estilo de vida que possibilita as pessoas manter distância ou transcender suas vidas diárias. Em atividades tais como *camping* ou *trekking*, por exemplo, os viajantes não estão nem um pouco interessados, literalmente, com a autenticidade dos objetos visitados, mas, ao invés disto, estão em busca de seus “eus” autênticos com o auxílio de atividades ou objetos visitados.

Sendo assim, sob a condição da modernidade, o “eu” autêntico emerge como um ideal que atua para resistir ou inverter a ordem racional dominante das instituições convencionais na modernidade. Ou seja, para resistir à inautenticidade procedente da ordem convencional, o “eu” autêntico é freqüentemente pensado como sendo mais facilmente realizado ou desempenhado no espaço fora das instituições dominantes, um espaço cujas fronteiras simbólicas e culturais demarcam o sagrado do profano, responsabilidades da liberdade, trabalho do lazer, e o papel público inautêntico do “eu” autêntico<sup>53</sup>.

Um dos pontos interessantes dentro dessa discussão é o fato de Graburn (2001), assim como outros autores, incluindo Wang (1999) e Salazar (2004), interpretar o olhar do turista enquanto um olhar com “agência”, no sentido de sua contemplação definir o que é autêntico e o que não é. Se pensarmos que alguns turistas alegam que suas experiências foram realmente sublimes, os transformaram enquanto pessoas, como Graburn (2001) descreve, podemos dizer que eles, assim como os peregrinos de outros tempos e outras sociedades, têm ao viajar um objetivo sagrado.

MacCannell (1989) propõe que o turista é um dos melhores modelos disponíveis para o homem moderno em geral, o que significa que ele é uma criatura interpretativa, cuja atividade se torna mais explicitamente identificada com a do teórico (social) ou do etnólogo.

---

<sup>53</sup> Como resultado, a natureza pode ser entendida como típica deste espaço, segundo Wang (1999). O turismo, e o turismo de natureza em particular, seria então um meio efetivo empregado na busca do “eu” autêntico. É claro que tal “eu” seria somente alcançado relativamente, ou seja, ele seria experienciado apenas no contexto de uma zona liminar (GRABURN, 1989; TURNER, 1973), na qual a pessoa manteria distância de restrições sociais (prescrições, obrigações, ética do trabalho etc.) e inverteria, suspenderia ou alteraria a ordem e normas rotineiras.

A busca do turista pela autenticidade e sua produção de teoria (no sentido mais amplo possível da construção imaginária de realidade) é paralela à busca do cientista social por autênticos dados sociais e sua própria produção de uma teoria para explicá-los, como sugere Georges van den Abbeele (1980). Se pensarmos que, como propõe MacCannell (1989), o sociólogo e o turista olham um para o outro através da comunidade humana, cada um copiando os métodos do outro em uma tentativa de sintetizar elementos modernos e tradicionais em uma nova compreensão holística dessa comunidade e seu lugar no mundo moderno, não é difícil chegarmos à conclusão de que o turista é um teórico social com o benefício da anterioridade. Isto quer dizer que, de acordo com Abbeele, nossa primeira apreensão da civilização moderna emerge na mente do turista; esta apreensão, que é também a construção ideológica do mundo realizada pelo turista, é indistinguível de uma teoria da realidade social e, sendo assim, compromete a base ideológica do teórico (é neste sentido que MacCannell (1989) afirma que os turistas estão bem à frente dos sociólogos e antropólogos em suas tentativas de reconstruir a estrutura social moderna).

A teorização dos turistas, entretanto, não acontece em um vácuo, como Abbeele (1980) sugere, mas é uma resposta à atividade primária do turista, viajar. Sua teorização, todavia, permanece sempre atrás da viagem, temporariamente e casualmente. Ou seja, o turista teoriza porque ele está sempre em rota e cercado de um universo caótico e fragmentado que necessita ser domesticado. O conceito de “voyage” é esta domesticação no sentido de demarcar a viagem em um início, meio e fim. No caso do turista, o início e o fim são o mesmo local, “casa”, e é em relação a esta casa que tudo que acontece entre o início e o fim pode ser “domesticado”. Segundo o autor, esta estrutura circular de referencialidade é o que vemos na produção da ideologia turística, porém, a colocação de um ponto de origem que pode ser dado à designação “casa” é um gesto eminentemente retrospectivo, pois o conceito de casa somente é necessário (e pensado) quando casa foi deixada para trás (estritamente falando, a pessoa já deixou sua casa, desde que casa só pode existir ao preço de ser perdida).

Abbeele (1980) sugere que a ritualização da viagem deve ser pensada como uma tentativa de alcançar certo imediatismo através da realização de um projeto previamente concebido, o que significa que os turistas freqüentemente planejam suas viagens em grandes detalhes de modo a evitar a estranheza e o constrangimento que surgem do fato de estar em um local estranho e ser capaz de apreciar completamente o que eles vêem, ou seja, de percebê-los mais autenticamente ou da maneira que “tem que ser vista”. Mas o que o autor adverte é que toda essa preparação para assegurar o imediatismo ou autenticidade da

experiência somente torna sua ocorrência mais mediada e inautêntica, exatamente por ter sido mediada pela própria preparação designada a assegurar sua qualidade de ser imediata.

Esse autor ainda afirma que à medida que o turista reforça a estrutura social por sair dela, sua marginalidade se torna central para a manutenção da ordem social, porém se a ordem social é definida como uma diferenciação estrutural ilimitada (motivada por um desejo de autenticidade que a própria atividade do turista posterga) e se as “diferenciações” são as atrações, então o turista pode ser visto como estando no lócus da produção das diferenças. Dessa forma, o turismo é então não apenas um ritual realizado para a diferenciação da sociedade, mas a própria produção dessas diferenças, já que o turista estaria na margem da produção da realidade social, na medida em que ele remarca o local em sua peregrinação a ele<sup>54</sup>.

Segundo Abbeele (1980), quando um local é privilegiado sobre um marcador, os movimentos do processo de marcar podem ser totalizados através da figura familiar da esfera, em cujo centro se encontra o local “sacralizado” que todos os marcadores apontam. O turismo institucionalizado, de seu ponto de vista, depende deste “privilegiamento” do local: não é suficiente ler ou ouvir sobre uma atração particular, mas a pessoa deve se dar o trabalho e a despesa de ir vê-la, de se colocar em sua presença. O autor ainda sugere que se a circularização da viagem do turista para fora e então de volta para a sociedade reproduz sua ideologia, isso somente é possível através da crítica implícita dessa ideologia no movimento para fora e a revisão implícita, por mais discreta que seja, da ideologia na atividade que a reproduz. Ou seja, por um lado, o turista é motivado a partir por um sentido de inautenticidade de seu próprio ambiente e, por outro, podemos nos perguntar se ele, alguma vez, é totalmente reintegrado à sociedade, isto é, se ele alguma vez retorna de sua jornada<sup>55</sup>.

Mas o fato que Abbeele (1980) esclarece é que se viajar é relativamente restrito, deve ser devido a algum perigo que isso coloca à integridade da sociedade, já que o turista pode ser creditado com pelo menos a possibilidade de ação revolucionária. Podemos ver então que a anterioridade do turista em relação ao teórico social não é mais acidental, mas estrutural, já que o turismo estaria onde a estrutura social é produzida, e as ciências sociais, em sua tentativa de reconstruir essa estrutura, só podem ficar atrás, não importa o quão rápido elas

---

<sup>54</sup> Ele pode marcar o local literalmente ao escrever suas iniciais nele e pode ainda dispersar marcadores do local (ao enviar souvenirs e postais para seus conhecidos) assim como fornecer o local com um novo marcador em sua própria pessoa (o fato dele ter ido ao local significa para outros que há algo para se ver lá).

<sup>55</sup> Não apenas sua casa pode ter mudado durante sua viagem, mas sua percepção de casa pode ter mudado e ele pode voltar para casa com uma perspectiva estrangeira sobre ela.

seguem a trilha do turista. É nesse sentido que o autor aponta para a necessidade do estabelecimento de uma teoria realmente abrangente, capaz de incluir todas as teorias possíveis do turista, tendo em vista que a relação entre turismo e teoria não é uma de contingência nem uma que permite, sem problemas, acesso direto à verdade do teórico através da mera observação do turista.

A reflexão de MacCannell sobre os fatos empíricos das práticas modernas de viagem o leva a propor uma teoria da sociedade que, de acordo com Abbeele (1980), é menos uma teoria social que uma teoria do turismo: a modernidade enquanto diferenciação estrutural ilimitada movida por uma busca pela autenticidade, ou seja, uma narrativa perpétua de aventura.

Nada é mais banal do que o “tema” da viagem, e ainda nada é mais difícil de definir de forma rigorosa, como Abbeele (1980) indica. De fato, a viagem não pode ser pensada em isolamento, pois ela inevitavelmente resiste a uma definição que a limite, desde que ela deve ser entendida enquanto um atravessar de fronteiras. Desta perspectiva, é radicalmente impossível falar sobre viagem em termos empíricos não importa o quão claramente a categoria da viagem se apresente a nossa intuição, pois a facilidade com que pensamos que sabemos o que viajar é pode ser o maior impedimento para qualquer estudo rigoroso dela. Qualquer reflexão sobre a teoria do turismo deve inevitavelmente seguir certo itinerário, empreender sua própria viagem e, deste modo, prejudicar a integridade de seu objeto de estudo<sup>56</sup>.

Finalmente, o que Abbeele (1980) encontra então, tanto no caso do turista quanto do teórico (social), é teoria entendida enquanto “quebra-galho” que tenta confinar e conter certa viagem que sempre a excede. Ele adverte que ideologia não é tanto a teorização como seu produto, a teoria, cuja estrutura auto-referencial define o lugar do teórico na sociedade como um lugar fixo em uma sociedade fixa. O fato de que essa teoria ou ideologia seja uma teoria da diferenciação estrutural ilimitada não muda nada, já que nada é tão totalizante quanto um conceito de diferenciação, nem tão passível de ser prejudicado pelo mesmo jogo das diferenças que ela tenta nomear ou delimitar. Se, por um lado, Abbeele (1980) defende que uma teoria da viagem deve ser pensada enquanto um “cruzar de fronteiras”, por outro, ele alerta que uma teoria da viagem estaria inevitavelmente delimitada e “fixa” na sociedade do

---

<sup>56</sup> O autor nota que a distinção entre o turista e o teórico é ainda mais difícil de sustentar se nos lembrarmos que a primeira definição da palavra teoria de acordo com o dicionário Oxford de inglês é: “uma visão, um espetáculo”. Em suas palavras: “o teórico é tanto um *"sightseer"* quanto o turista” (p. 13, tradução minha).



teórico. É nesse sentido que penso que essa questão deve ser analisada através dos significados que o próprio viajante atribui relativo às suas experiências, já que dessa forma quem estaria “teorizando” a respeito de sua ideologia seria o próprio viajante (e não um “teórico” tentando reconstruir a visão de mundo daquele).

Conforme já tive a oportunidade de ressaltar, o que norteou este estudo foi compreender as motivações que levam um tipo específico de viajante/peregrino a se deslocar para a Índia. Portanto, não se trata aqui de apenas apresentar qual seria a melhor definição ou classificação para esse tipo de viajante.

Muitos dos viajantes com quem conversei se vêem como em uma viagem exploratória de descoberta de si e alguns entendem sua viagem como de extrema importância. O que há em comum entre os viajantes pesquisados é que eles parecem buscar, como parte da experiência da viagem (física e espiritual), transformações que vêm durante e após a viagem, mesmo que talvez inconscientes disto. Observei que suas buscas espirituais são orientadas pela trajetória de vida de cada um, por suas motivações, expectativas e pelo contexto no qual eles resolveram viajar. Além disso, o que parece distingui-los do “peregrino tradicional” é a não identificação com uma religião institucionalizada. Sobretudo, o que quero destacar é que a análise destas questões pareceu boa “para pensar” as interfaces entre turismo e peregrinação.

## 2 A CONSTRUÇÃO SOCIAL DE UMA IDEIA DE ÍNDIA

Ainda me lembro vividamente o que um erudito ocidental me disse com grande emoção quando me visitou em Uttarkasi acompanhado de sua esposa. [...] “Um dos meus principais objetivos em vir à Índia é visitar o mundialmente famoso e sagrado Himalaia, e os grandes *Mahatmas* que habitam nele. Singular é o lugar que o Oriental ocupa na vida espiritual. Ao lado de sua riqueza espiritual, nós ocidentais somos pedintes. Em nossa terra, filósofos como Shankara são considerados com a mais alta apreciação. Nossos sábios são unânimes em sua visão de que as pessoas do Oriente, que mergulham fundo para alcançar tesouros espirituais e os desfrutar, são pessoas ‘reais’”.  
*Tapovanji Maharaj, 2001.*

Este capítulo tenta dar conta da amplitude de visões e concepções que os viajantes têm da Índia e do poder de magnetismo que os atrai. A questão será perceber como a Índia é construída enquanto um “produto” (turístico?) – que imagens são veiculadas, e quais as mais recorrentes – sempre relacionado a uma ideia de Índia presente no discurso dos viajantes, ou seja, a ideia de Índia que discuto aqui se constrói a partir dos relatos dos entrevistados. A concepção que investigo é a da Índia como um lugar “para se encontrar ou desenvolver a espiritualidade”, e que se avizinha da ideia de uma Índia sagrada.

Como alega o guia turístico mais usado<sup>57</sup> por viajantes naquele país, o *Lonely Planet*, a Índia, ao oferecer um conjunto variado de gurus e *ashrams*, atrai muitos e variados viajantes do mundo o todo em busca de direção e sustento espirituais, incluindo alguns que não estavam conscientes dessa busca ao chegar ao local (LONELY PLANET, 2003).

O que quero sugerir/demonstrar é que a ideia de uma Índia sagrada parece ser bastante valorizada no caso dos turistas e/ou peregrinos que entrevistei. Vemos essa mesma ideia na trajetória de vida de pessoas ligadas ao “esoterismo”, como indica o relato citado por Ana Delgado (2003): “E a ida pra mim à Índia, um contato com um povo completamente diferente, isso influenciou muito meu trabalho. Fui em 98, fiquei 50 dias e acabei me tornando uma saniasi”. E, também, essa ideia aparece na trajetória de vida de ícones, como Steve Jobs, por exemplo, que viajou como mochileiro na Índia, como sugere Jagannathan (2011), em busca de “iluminação”.

---

<sup>57</sup> De acordo com Sharpley e Sundaram (2005, p. 9), o *Lonely Planet* é sem dúvida o guia mais amplamente usado por viajantes na Índia.

A Índia também parece estar no “centro” do Movimento Nova Era: o lugar para se viver o misticismo e o esoterismo dessa cultura, tão “na moda” atualmente. Como Heelas (2008) supõe, essas técnicas orientais estão se propagando em todo o mundo e é possível entender as aulas de ioga e/ou meditação como um mercado que não pára de crescer entre as ofertas de produtos Nova Era.

Uma autora que encontrou dentre seus informantes, mochileiros israelitas, a ideia de Índia como um local “espiritualizado” é Darya Maoz (2004). Ela explica que ao tirar férias de carreiras estressantes ou após deixar o serviço militar, muitos entrevistados disseram “não fazer nada na Índia”. Eles lhe relataram que na “terra da espiritualidade” estavam simplesmente “concentrados em ser”. Ao se engajarem nas práticas de ioga e meditação e ao tentarem imergir na cultura local, muitos viajantes expressaram o desejo do “encontro de si” durante suas viagens.

Desde os anos sessenta, principalmente, o país se tornou popular entre visitantes ocidentais que “buscavam alguma forma de experiência espiritual”, como lembram Richard Sharpley e Priya Sundaram (2005). Em seu artigo, *Tourism: a Sacred Journey? The Case of Ashram Tourism, India*, eles afirmam que não há dúvidas de que esse país continua a atrair um grande número de viajantes ocidentais buscando experimentar “a Índia espiritual”. Ao argumentar que o país oferece um caleidoscópio de diferentes religiões e práticas, evidentes em uma numerosa variedade de santuários, templos e ícones, eles sugerem que a vida contemporânea local é “notoriamente espiritual”.

Em sua pesquisa com viajantes na Índia, esses autores entrevistaram pessoas que disseram estar em uma “busca espiritual”: um viajante alegou que a Índia “proporcionava uma forma de existência espiritual, no sentido de um estado permanente de *communitas*”, outro disse que considerava a Índia como uma “mãe”, por causa da “maneira na qual tudo na Índia está, de alguma forma, conectado com a religião” e um terceiro ainda relatou que sua viagem tinha o potencial de oferecer uma “experiência espiritual”. Sharpley e Sundaram (2005, p. 9) identificaram em sua amostra um grupo de “buscadores”, considerados por eles como “turistas religiosos ou verdadeiros peregrinos”.

É interessante notar que, na pesquisa desses autores com visitantes de *ashrams*, embora muitos declarassem que seu propósito inicial era aprender e praticar ioga e, portanto, não terem sido motivados por uma busca ou necessidade espirituais, a visita ao *ashram* lhes proporcionou alguma experiência ou realização espiritual. Sharpley e Sundaram (2005)

concluem seu artigo indicando que um número significativo de turistas passou a enxergar a Índia como uma espécie de “lar espiritual”, pois ter tido suas necessidades espirituais satisfeitas significa que chegaram ao final de sua jornada; para os “buscadores”, que viajaram com motivações especificamente espirituais, sua peregrinação foi um sucesso, já que voltaram para casa “mais fortes e realizados”. Enfim, para a maior parte dos entrevistados, a curiosidade ou o desejo de aprendizado resultou em benefícios espirituais e, por essa razão, eles indicam a possibilidade do turismo, apesar de não ser funcionalmente sagrado, poder apresentar resultados neste sentido.

Apesar de toda essa “ideia” de uma Índia espiritualizada, o fato é que existem várias Índias diferentes e que essas representações parecem estar dentro de dois pólos opostos de conceitos: de um lado, há uma ideia muito “positiva” do local e, de outro, muito “negativa”. No entanto, apesar de analisar os dois lados da questão, a ideia que estamos privilegiando aqui se refere ao lado mais “positivo” do lugar. Ou seja, há um estereótipo de que o país é um local para o qual a pessoa viaja a fim de alcançar a “iluminação”, como explica a protagonista do romance “O Tamanho do Céu”, de Thrity Umrigar (2009, pp. 236-237), ao descrever a trajetória de um casal alemão que tinha acabado de conhecer:

Eles estavam indo para Dharamsala dali a alguns dias para passar duas semanas num *ashram* e falavam sem parar sobre encontrar espiritualidade e iluminação como se fossem itens que se podem comprar de um catálogo. Quando ela os conheceu mais cedo aquela noite, pensou que estavam brincando de ser caricaturas do turista ocidental idiota. Mas observando a expressão nula cuidadosamente modulada no rosto de Nandita, havia entendido que eles falavam sério sobre acreditar que deixariam a Índia em duas semanas tendo encontrado o que procuravam.

Há duas representações da Índia que contrastam bastante, uma de um país pobre, subdesenvolvido, que ainda vai ser vista mais à frente, e outra, que está sendo discutida aqui, que é a imagem construída de um “paraíso espiritual”. Porém, como veremos em mais detalhes, o que muitos encontram ao chegar ali é um lugar totalmente diferente, que muitas vezes não preenche as expectativas que as pessoas imaginam (e não esse “conto de fadas” como idealizavam).

No romance acima mencionado, Umrigar (2009, p. 59) discorre sobre essa questão<sup>58</sup>.

Mas o fato é que ela havia pensado muito sobre aquilo. O que havia imaginado era simplesmente um país que seria o pano de fundo, o papel de parede, para ela e Frank representarem seu drama familiar de distanciamento, cura e reconciliação. Ela com certeza

---

<sup>58</sup> Thrity Umrigar é uma escritora indiana que imigrou para os Estados Unidos. Além de jornalista e professora universitária, ganhou o prêmio Nieman Fellowship da Universidade de Harvard.

não havia imaginado um país super populoso e agitado prestes a se tornar um dos atores de seu drama doméstico. Sabia agora que a Índia não ficaria contente em ser pano de fundo, que não era o papel de parede de ninguém, que insistia em se imiscuir na vida de todo mundo, intrometendo-se nela, distorcendo-a, modelando-a tanto que se tornava irreconhecível. Descobriu que a Índia era um local de intrigas políticas e corrupção econômica, um lugar ocupado por gente real com suas necessidades incessantes, desejos, ambições e aspirações humanas, e não a entidade exótica, espiritual e misteriosa criada pela imaginação ocidental.

Este “choque” que se tem ao ver a “realidade” da Índia é análogo à situação de “discrepância” descrita por Cohen (1979), de quando o turista chega a um “centro eletivo” (e quando a viagem é por algum tempo idealizada), ele se dá conta de que a realidade é diferente do que ele havia imaginado<sup>59</sup>.

Ao lermos romances nos quais se encontram esse tipo de ideia, é possível identificarmos também um tipo específico de discurso. O que quero enfatizar é que alguns, assim como o casal alemão do romance citado, devem imaginar que vão encontrar a “iluminação” ao se basearem em informações culturalmente disseminadas que indicam a possibilidade dessa experiência, que é o tema que está sendo desenvolvendo neste capítulo.

Gostaria de ressaltar que essas diferentes visões, de várias “Índias” (tanto a visão de um local evoluído espiritualmente quanto a de subdesenvolvido economicamente) podem estar na mente das pessoas ao mesmo tempo, quer dizer, elas não são excludentes, como vemos a seguir nesse depoimento de uma entrevistada que foi à Índia como voluntária.

É muito marcante. Uma vida completamente diferente, mas eu admiro muito os valores, certos valores que eles têm. Essa parte de fé e confiança, do familiar.... Eles têm umas coisas muito interessantes, e é incrível. Apesar de tanto contato, é um país que está evoluindo bastante, mas ainda tem coisas que são da Idade Média; a forma deles lidarem com as coisas, a apresentação, as lojas, coisas assim, quer dizer, a falta de certo cuidado, certas coisas que a gente chama de cuidado, para eles não é. Meio chocante. Eu me lembro que, ao lado do hotel, tinha um lugar que eu ia copiar um negocio do DVD lá. Gente, na porta tinha lenha, um negócio lá e tinha aquela bosta seca de vaca, aquele cheiro, aquele negócio, a quantidade de mosca. Quer dizer, o camarada lidando lá com computador. Dá a impressão que você está num... Eu já fui a várias favelas daqui do Rio de Janeiro. Não é nem um terço daquilo. E aquilo não é favela. Aquilo é a cidade de Bodhgaya: esgoto a céu aberto. Aquele cheiro queimando aqueles negócios, aquilo foi muito forte, me embrulhou o tempo todo.

Vale lembrar que todas essas narrativas são representações “da Índia”, apesar de parecerem se referir a uma das muitas “Índias” que existem. Ou seja, apesar desse todo ser heterogêneo, ele é traduzido como homogêneo através de imagens estereotipadas em relação a uma de suas partes.

---

<sup>59</sup> Uma explicação detalhada da tipologia das experiências dos turistas elaborada por Cohen se encontra no capítulo um.

## 2.1 Pensando os viajantes que encontrei na Índia

Minha intenção nesta seção é discutir sobre as representações que as pessoas que encontrei na Índia têm da cultura e da religião deste país. Minha hipótese é 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, como por exemplo, estudam os praticantes da Siddha Yoga, os seguidores de Osho, os fiéis do budismo, e assim por diante. A lista é longa. Mas, o que percebo é que os viajantes que entrevistei na Índia, em particular, são pessoas que não se encontram “presas” a apenas um tipo de religião, mas se apropriam de um pouco de cada prática religiosa ofertada, e da maneira que mais lhes convêm, 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”.

Um dos fatos mais interessantes que tive a oportunidade de observar é que, principalmente em relação aos viajantes na Índia, a religião parece ajustar suas ações a uma ordem cósmica imaginada que, de acordo com Clifford Geertz (1989, p. 104), projeta imagens dessa ordem no plano da experiência humana. Isso não é uma novidade, como o autor indica. Entretanto, Geertz (1989) alega que essa noção não é investigada e que, na verdade, sabemos muito pouco sobre como é realizado esse “milagre particular”. Assinalo que esse é o propósito deste item – uma tentativa de compreender como esse “milagre” é realizado na experiência dos referidos viajantes.

Conforme já enunciei, privilegiei pesquisar os viajantes que tinham ido à Índia com o projeto de busca “espiritual”, embora dentre o universo dos entrevistados, alguns não tivessem especificamente essa intenção. Apesar de ter conversado com vários tipos de pessoas nas várias viagens que fiz à Índia, na última visita ao campo realizei entrevistas com dezesseis pessoas. A maior parte tinha alguma motivação “espiritual” na viagem. Mais adiante discutirei sobre as entrevistas que realizei com outros informantes. Contudo, ao analisar todas as entrevistas realizadas na Índia, percebi que já possuía um material riquíssimo.

De maneira geral, as pessoas entrevistadas se mostraram dispostas a conversar, e a maioria deu extensos depoimentos, os quais pareciam muitas vezes exemplos de “testemunhos” de fé. Nas entrevistas, enquanto falavam sobre suas experiências, suas emoções afloravam e muitos, ao relatá-las, emocionaram-se e chegaram a chorar.

A dimensão religiosa ganha papel de destaque em suas narrativas, sendo a principal motivação de suas viagens a busca espiritual. Alguns entrevistados enfatizaram que não estavam apenas interessados em práticas orientais, como a ioga ou a meditação, durante seus processos de busca espiritual, mas em tudo o que lhes impulsionava em direção a suas metas, e algo recorrente era o fato de que viam a Índia como um local “sagrado”, propício ao desenvolvimento da espiritualidade. Desta forma, entendi que meus informantes atribuíam um sentido religioso à sua própria experiência no país, fazendo com que essa experiência reorganizasse ética e espiritualmente suas vidas.

Como vários autores afirmam (GRABURN, 2001; STEIL, 2003; CARNEIRO ; FREIRE-MEDEIROS, 2004; COHEN, 2007; entre outros), a viagem é vista como uma forma de ritual, no qual o viajante sai de sua rotina e tem uma experiência “extraordinária”, liminar, e após esse período ele retorna ao seu mundo cotidiano de certa forma “transformado”.

Néstor Canclini (1997) lembra que se costuma estudar os ritos enquanto práticas sociais entendendo-os como lugares nos quais a sociedade reafirma o que é, defendendo a sua ordem e homogeneidade. Isso é verdade apenas em parte, já que, como esse autor propõe, os rituais também devem ser pensados enquanto movimentos em direção a uma ordem diferente, rejeitada ou prescrita pela sociedade, pois são rituais que são destinados a efetuar ocasionais “transgressões impraticáveis”, de forma real ou permanente (CANCLINI, 1997, p. 45).

Geertz (1989, p. 139) sugere que tendo se deslocado “para o arcabouço de significados que as concepções religiosas definem e, quando termina o ritual, voltado novamente para o mundo do senso comum, um homem se modifica – a menos que, como acontece algumas vezes, a experiência deixe de ter influência”, o que indica que, “à medida que o homem muda, muda também o mundo do senso comum, pois ele é visto agora como uma forma parcial de uma realidade mais ampla que o corrige e o completa”.

À medida que a viagem se desenrola, o contato com as “energias” positivas e negativas da Índia cria uma realidade que vai sendo construída e que vai ganhando sentido para o viajante, como é explicitado por uma entrevistada canadense: “*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".*

A ideia de energia transmitida pelo e no local é recorrente nos discursos das pessoas que entrevistei, associada à noção de que este seria uma espécie de fonte, em termos de *locus*, onde a pessoa poderia vivenciar experiências que ela jamais vivenciaria em outro lugar. Além disso, os informantes entendem que, por meio desta experiência, a pessoa seria capaz de se “enxergar” de uma maneira diferente na Índia mais do que em qualquer outro local.

De acordo com um viajante belga, a sua primeira viagem à Índia foi muito marcante e teve uma influência muito grande em sua vida. Na volta, ele passou a viver em reclusão. Ele diz que virou um “eremita” e que esta viagem fez com que ele mudasse totalmente 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 your 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.

Todavia, estar recluso da sociedade teve um significado espiritual para ele. Ele passou a ter uma vida diferente, orientada pelos ensinamentos de Ramana Maharishi, que ganhou o título de “grande sábio”.<sup>60</sup> 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 que não as valorizam devidamente devem ser vistas como perguntas fundamentais e que merecem atenção, como sugere o filósofo Charles Taylor (1997).

O viajante belga que entrevistei também narra que durante sua estadia no país participou de um retiro de meditação chamado Vipassana<sup>61</sup>, que teve o efeito de um tipo de renascimento para ele, causando uma sensação de “fortalecimento” espiritual, como ele

<sup>60</sup> Ramana, após ter experienciado o que descreveu como *moksha* (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.

<sup>61</sup> Já explicado no primeiro capítulo.



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.*”

Ao observar e conversar com esses viajantes, em um primeiro olhar me parece que essa forma de entender ou compreender 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 se chegar à plena realização de si mesmo<sup>62</sup>.

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, dimensão essa que estabelece um sentido às suas experiências. É de acordo com esse pressuposto que vejo que a religião deve ser entendida 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).

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 in 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 though “I guess I’m going”. And here I am. I don’t know what for...

O interessante em relação a essa viajante canadense é que ela não tinha como projeto de vida ir à Índia, nem tinha uma identificação ou afinidade com o lugar, como muitos outros

<sup>62</sup> Essa questão da peregrinação entendida enquanto trajetória espiritual é abordada por Hervieu-Léger (2008).

viajantes têm. Ela nunca havia pensado em ir mas, durante sua meditação, ela teve a impressão de que algo “maior”, que a transcendia, havia lhe indicado 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.

Como vimos anteriormente alguns viajantes se referirem a essa ideia, outro informante também alega ter passado pela mesma experiência antes da viagem – de ter sido “chamado” ou “mandado” a ir à Índia:

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.

Esta ideia que está presente nos discursos ou depoimentos dos viajantes que entrevistei, de que se deslocaram à Índia em resposta a um “chamado”, também foi observada por Carneiro (2003) sobre os peregrinos que fazem o Caminho de Santiago. Uma noção recorrente entre os peregrinos é a de que um indivíduo, quando faz o Caminho, está sempre “atendendo a um chamado consciente ou inconscientemente”. Eles peregrinam até Santiago atendendo a um “chamado” que, de acordo com Carneiro (2003, p. 293), “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.

### 2.1.1 Religião e espiritualidade: dois conceitos em permanente ressignificação

Quando eu indagava aos viajantes se eles seguiam alguma religião ou seita, as respostas eram muito interessantes, porque eles não relacionavam espiritualidade com 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.”*

Uma situação semelhante também foi encontrada por Wade Roof (1994) que investigou a geração dos *baby-boomers* (americanos nascidos no pós-guerra). Ele alega que todos os grupos que estudou deram grande ênfase em “sentimentos”, “consciência” e “espiritualidade” como distintos de “religião” (ROOF, 1994, p. 193).

Muitos viajantes com quem conversei também afirmaram se sentir espiritualizados, mas ao mesmo tempo disseram não ter “religião”. Uma brasileira oferece uma resposta que esclarece o quanto os viajantes se sentem religiosos sem pensarem ser necessário seguir alguma doutrina 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.

Como explica Roof (1994), 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, como explica o mesmo autor. É por isso que Roof (1994, pp. 76-77) 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.

A brasileira entrevistada conta como elaborou sua própria religião – uma total bricolagem de diferentes religiões<sup>63</sup> que lhe permite ajustar suas crenças aos dados de sua própria existência, como vemos abaixo.

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 seu eu criasse a

<sup>63</sup> Hervieu-Léger (2008), em seu livro, o peregrino e o convertido, desenvolve o tema da bricolagem de diferentes religiões.

minha maneira de pensar pegando emprestado, bebendo em várias fontes, pegando emprestado um pouquinho.

A viagem para a Índia parece oferecer uma oportunidade para alguns de encontrarem o que denominam como “caminho”, caminho esse 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<sup>64</sup>.

Duas viajantes (uma brasileira e uma canadense) contam, cada uma a sua maneira, como sentiram que seu caminho se tornara um caminho 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.

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.

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 considero essas viajantes como “peregrinas”.

A figura do peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, que produz “ele mesmo as significações de sua própria existência através da diversidade de situações que experimenta” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89); o peregrino interpreta essa

<sup>64</sup> Essa ideia de encontrar um mestre espiritual é constante nos relatos de viajantes à Índia, como vemos nesse depoimento a seguir: “milhares de histórias são contadas de como um viajante encontra um sábio e é repentinamente transformado pelo encontro, inspirado a seguir este sábio em roupas simples e aprender o que precisou ser aprendido” (BAKER, 2009, p. 92, tradução minha).

sucessão de experiências tal qual um caminho que tem um sentido. Prática móvel, nas palavras de Hervieu-Léger (2008, 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. Essa 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 na Índia, que promovem uma liberação dos potenciais individuais para capacitá-los ao “crescimento espiritual”. O que muitos viajantes dizem buscar é “experimentar a vida diretamente”, “ter um encontro com Deus ou o divino”, ou “com a natureza” sem a influência de conceitos e crenças ao qual não se identificam. Para muitos, parece que a religião institucionalizada se encontra vazia de sentido, ao passo que suas experiências parecem ser de certo modo autênticas e serem experiências que conferem poder – “*empowering experiences*” como coloca Roof (1994, p. 67). Segundo esse 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 os mesmos 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.

Ouvir o relato de tal experiência foi em si bastante intenso, devido ao fato desse mesmo viajante ter contado ainda mais algumas experiências que teve 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 esses relatos de

suas “experiências metafísicas”, como ele as denomina, que posso considerá-lo como 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”, ou pessoas para as quais os problemas metafísicos e espirituais são uma força que as impulsiona, são pessoas que estão mais do que apenas interessadas em espiritualidade ou que poderiam ocasionalmente ler um livro sobre o assunto. São, na verdade, pessoas que estão profundamente envolvidas em suas buscas pessoais. Para eles, a vida é uma jornada, uma aventura que leva a novas descobertas e novos *insights* que procedem apenas da experiência e da autobiografia (ROOF, 1994).

Uma experiência direta e intensa é o que muitos procuram dentro desse leque de oferta de crenças e práticas. A autenticidade que os turistas buscam não está só em suas próprias crenças e práticas, mas pode ser encontrada, de acordo com a perspectiva dos próprios turistas, através de suas próprias experiências e vivências. O viajante não “descobre” a Índia, ele a constrói, ou mesmo a “inventa” e “reinventa”, pois em todos esses casos estamos falando das possíveis construções sociais da Índia.

### 2.1.2 A construção da emoção enquanto prática discursiva

Nesta seção, procuro problematizar as emoções desses viajantes, particularmente suas impressões sobre uma cultura descrita por eles como bem “diferente” da deles. Minha intenção não é somente discutir as ideias e imagens produzidas, mas também os sentimentos construídos e expressos sobre o lugar, que emergem nos discursos dos meus “informantes”.

Numa primeira leitura de seus discursos, chamou-me atenção a recorrência a certas ideias e representações que pareciam indicar que eles estariam “pré-dispostos” a sentirem determinadas emoções antes mesmo da realização da viagem, numa espécie de antecipação da viagem e dos sentimentos a serem vivenciados *in loco*.

Como já foi discutido amplamente pela antropologia das emoções, sabemos que estas são social e culturalmente construídas (ROSALDO, 1984; HEELAS, 1986; WHITE ; LUTZ, 1986). Isto significa que a percepção de nós mesmos como indivíduos não é inata, pois, segundo Dumont (1992, p. 56), “ela nos é prescrita, imposta pela sociedade em que vivemos”.

Como já vimos anteriormente, o próprio discurso sobre uma dada situação dá forma às experiências por que passam as pessoas nestas situações. Em geral, as pessoas definem como e o que devem sentir em termos de discurso emotivo e, como Paul Heelas (1986) sugere, desde que o discurso emotivo articula a ordem moral e define o que as pessoas devem sentir como seres sociais, isto é externalizado em termos dessa ordem.

Sugiro que a elaboração do que os entrevistados buscam antes da viagem faz com que eles construam determinados sentimentos que são elaborados *a priori*, no sentido de que eles estejam pré-dispostos, abertos a sentir essas emoções, já que sabemos que quanto mais uma emoção é valorizada, ela estará mais apta a afetar a experiência. Como lembra Heelas (1986), emoções que não estão sendo enfatizadas permanecem no “escuro” enquanto que emoções nas quais nos focalizamos aparecem, desenvolvem-se e se aprofundam na experiência.

Seguindo Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990) que defendem uma abordagem da emoção enquanto prática discursiva, entendo que a construção da emoção diz respeito à vida social em detrimento de estados internos. Ou seja, a emoção é um construto sociocultural, que retira seu sentido e força do domínio público do discurso. Deste modo, meu interesse é compreender em que sentido a vida social dos viajantes que pesquiso é afetada pelo discurso da emoção, sendo que minha metodologia de análise para esta questão está em consonância com o pensamento dessas autoras no que se refere ao reconhecimento do caráter local, contraditório e fragmentado dos discursos.

Entendo que um primeiro olhar construído pode estar referido ao que os viajantes designam como “choque cultural” pelo qual passam durante sua estadia na Índia. Todavia, o que os leva a sentir essas emoções? Sugiro, e é isto que pretendo discutir nesta seção, que a idéia de choque cultural é construída socialmente através do que é divulgado sobre a Índia, o que leva os viajantes a terem uma expectativa prévia do lugar, particularmente em relação ao choque cultural que vão enfrentar<sup>65</sup>.

Os viajantes, ao falarem sobre suas experiências de visitar um país tão diferente, por diversas vezes falavam sobre suas emoções, as quais surgiram quando eles relatavam detalhes de suas experiências. O que constatei é que o depoimento desses viajantes sobre o país é marcado por um discurso emotivo, devido ao fato de todos com quem conversei terem se emocionado ao relatar suas experiências.

---

<sup>65</sup> Tema que será elaborado mais adiante neste e no próximo capítulo.

Dois sentimentos estão muito presentes no discurso sobre a Índia – o “amor” e o “ódio” que se sente durante a viagem. Amor expresso por aqueles que estão “abertos” a experimentar situações intensas e de “choque”, mas que são percebidas como “exóticas” ou também podem ser interpretadas por alguns como “espirituais” e “místicas”. Ódio expresso por aqueles que, muitas vezes ao experimentarem exatamente as mesmas situações, classificam-nas freqüentemente como desagradáveis e “desmistificantes”.

O que percebi em seus discursos é ser quase impossível não se experimentar um sentimento que poderíamos denominar de “forte” quanto às experiências vivenciadas durante a viagem. O que significa que todos os sentimentos, mesmo contraditórios ou ambíguos, são considerados bem intensos pelos informantes.

Em muitas entrevistas, as pessoas às vezes choravam ao contarem momentos significativos de suas viagens ou experiências que foram de certa forma “marcantes”, como se pode observar nessa entrevista que realizei com uma brasileira que se sentiu “chocada” com o que viu na Índia:

A minha pior experiência foi quando cheguei em Varanasi, quando eu entrei naquelas ruelas antigas, o cheiro e a sujeira me deixou meia que perdida, fiquei perdida, fiquei muito sem chão, como eles poderiam sobreviver naquilo ali. Os macacos pulando e cagando em cima da sua cabeça... Aí entrei para ver o rio Ganges, os cocôs, as pessoas lavando as roupas e estendendo em cima dos cocôs. Aquilo foi, para mim,... eu fiquei paralisada. A cremação, as pessoas tomando banho, eu tive como uma dor muito grande no meu peito, eu comecei a chorar muito forte ali, para mim foi uma das piores experiências. E ao mesmo tempo saber que eu quebrei um monte de barreiras ali, eu morri ali para renascer, foi algo assim... Mudou meu modo de ver assim, e também de ver como a nossa terra é bela, eu amei demais o Brasil ali, sabe, de como eu vivo bem, como é bom. Porque até então a gente fala muito do Brasil, o Brasil é lindo!

Ela expressa os sentimentos que experimentou através de aspectos físicos, como ficar paralisada, “sem chão”, com dor no peito etc.<sup>66</sup> O sentimento mais forte parece ter sido o do renascimento, o de ter “morrido” e ter “renascido” devido à intensidade do “choque”, de ter “quebrado tantas barreiras”, uma verdadeira “transformação”.

Utilizo a abordagem pragmática das emoções a fim de analisar as sensações e os sentimentos expressos sobre a Índia por entender que esta perspectiva coloca em destaque não apenas sua dimensão de construção cultural, mas, principalmente, pelo fato de considerar que as emoções não são estanques e de sentido único, pois dependem do contexto em que são produzidas e das negociações de significado e poder.

---

<sup>66</sup> Sobre os aspectos físicos que as emoções desencadeiam, ver Fajans (2006).



Michelle Rosaldo (1984) explica que as emoções são pensamentos de alguma maneira sentidos em forma de pulsos e movimentos de nossas mentes, corações, pele, estômago, enfim, são “pensamentos incorporados”, e devem ser mais bem compreendidos como práticas sociais que são organizadas pelas histórias que encenamos e contamos.

O sentimento de gratidão também aparece na fala dessa brasileira quando ela percebe o quanto sua terra é “bela” e do quanto ela “ama” viver ali<sup>67</sup>. Essa mesma entrevistada conta que as experiências por que passou, por outro lado, também a fizeram se sentir mais forte, como se as emoções vivenciadas durante a viagem servissem como um modo de aprimoramento, aprendizagem de como interagir com aquelas novas situações.

Eu acho que por eu não saber falar inglês, então eu acho que isso, eu tive que pedir ajuda para alguém... E o sentimento que eu tive mais forte nisso foi o equilíbrio. Eu tive que manter o equilíbrio. Que eu sou uma mulher forte e eu sempre tomo a frente, e dessa vez eu tive que pedir para alguém tomar a frente para mim. Pedir ajuda o tempo inteiro. Então eu tive que pedir. Esse sentimento de pedir ajuda foi o mais forte aqui na Índia, isso me fez voltar a pensar que essa vivência que eu tive de retroceder e de pedir ajuda, eu também posso fazer isso em qualquer parte do mundo, até mesmo no Brasil, de pedir ajuda, do equilíbrio, e talvez olhar para o outro que está pedindo ajuda para mim e às vezes eu não olhei. Isso foi bem forte para mim, esse sentimento de compartilhar e cooperar, isso faz parte, que é uma lei universal, que todos nós devíamos ter e a gente não tem, a gente acaba fechando e ficando egoísta e não olha para o outro.

Essas situações pelas quais a entrevistada passou a colocaram em uma posição de revisão de sua atitude em relação aos outros, de relativizar a questão de ajudá-los e como a sociedade em que vive também lida com isso ao não olhar para o outro. De acordo com Paulo Nery (1998), esse é um tema que aparece na representação erudita do “prazer” de viajar, que procede do conceito mais abrangente da “educação pela experiência do mundo”. O autor sugere que, “se no plano individualista as ‘viagens’ podem ter um significado de auto-aperfeiçoamento, na medida em que elas passam a ser concebidas como exercício de afirmação de desprendimento dos elos cotidianos, para mim, elas simbolizam desde cedo uma chave para operar a passagem entre fronteiras simultaneamente simbólicas e sociais” (1998, p. 12).

As “viagens” então podem ter a função de transportar a pessoa para outro mundo, cultural e socialmente diferente, e ao mesmo tempo também podem servir como ferramenta de aprendizado sobre si mesmo, sobre suas próprias fronteiras (e imperfeições). Essa questão do auto-aperfeiçoamento também surge no relato dessa inglesa que entrevistei, a qual diz ter ficado “mais forte”, ter “amadurecido” ao lidar com certas situações:

---

<sup>67</sup> Sobre o sentimento de gratidão, ver Simmel, Georg (1964).

That was not one of the best experiences I've had, you grow with it... Having to travel for thirty days in a train in general class which is full, you've got your friends there, and it's terrible, it's awful, it's like such a long journey, and you are in the general classes, and then at some point during that you realise it's actually funny. And you're suffering, you are tired, you're exhausted and everyone is staring at you, but then you have to just start laughing and you realise where you are, and then it's fantastic, you are having an adventure, you know?

Esse momento de grande aventura é interpretado por muitos viajantes como uma situação intensa, na qual se manifesta uma “explosão” de diferentes sensações. Contudo, o que me deixou intrigada foi perceber que eles viam essa intensidade de emoções como algo positivo, no sentido romântico do termo – a subjetividade sendo glorificada como a fonte da percepção e da individualidade, o natural se tornando o puro, o feminino surgindo como o repositório dos valores humanos mais importantes (LUTZ, 1988).

Catherine Lutz indica que quando as emoções são valorizadas, o que era sua irracionalidade se torna seu mistério, sendo essa uma forma de combater a racionalidade do mundo. Ela indica que, nesse caso, as emoções ainda podem ser vistas como que criando um sentimento de força ao invés do de fraqueza no indivíduo – quando a emoção é vista como uma fonte da vida, ela também é considerada como sendo fonte de poder, isto é, como sendo a fonte de toda energia pessoal, para dessa maneira se ganhar acesso a fonte fundamental de movimento, objetivo e poder no mundo (LUTZ, 1988).

Quanto à entrevista da viajante inglesa mais acima, a maneira como ela se deslocou – longas horas nos trens de segunda classe, junto com a população indiana, na qual todos a encaravam – é considerada por ela como um “tempo sofrido”, sendo que esse sentimento de sofrimento ao mesmo tempo a fez se dar conta de que essa era a experiência que buscava na Índia: “crescer”, “desenvolver-se”, “ficar mais forte e independente”, como indica abaixo:

I think the worst experiences I've had in India have been when I travelled alone, feeling intimidated and being touched and being sad, a bit, and actually I think that was also the best experience. Like, on my first trip I did six months travelling alone here, and working through that and becoming strong and independent and then you have to deal with it, with the most empowering feeling ever in the world, like feeling going through this awful experiences and then realizing you can go through “shit” like that and become really strong from it and realizing it was probably one of the best experiences one can possibly have.

Ela conta que ficou desesperada e que chorou muito quando foi ameaçada de estupro assim que chegou a Nova Delhi, mas o interessante nesse depoimento é que ela culpa a si mesma pelo incidente, devido, segundo ela, a sua ingenuidade quanto a confiar em qualquer um que encontrava pela rua:

My first week in Delhi when I first arrived in India, it was like the second day or something, in the hotel I was staying in, three in the morning I get a phone call from an Indian guy that knows my name, Tina: “I’m gonna come to your room and I’m gonna fuck you”. And I was, “oh, shit”. I was pushing things against the door, I just start crying thinking “what am I doing here?” “Why am I here alone?” It was an awful experience, but I learned from that not to tell everybody my name. I was out in the streets smiling to everybody, talking to everybody, telling everyone my name and where I was staying, and you learn from it, and experiences like that, you change, you become stronger from it, you know how to handle yourself in the future, you lose the naivety, I suppose...

O que gostaria de esclarecer ao colocar essas narrativas em evidência é que esses relatos de situações difíceis foram recorrentes e intensos. O choro foi uma constante nos depoimentos, principalmente nos relatos de mulheres, assim como sugerem Coelho e Santos (2007) ao distinguirem por gênero os depoimentos de pessoas que passaram por uma situação de violência, na qual mulheres sempre relatavam sobre o choro – se tinham ou não chorado – enquanto os homens nem tocavam no assunto.

Outra brasileira que entrevistei também chorou ao me relatar a dificuldade da situação que é lidar com a miséria a que se fica exposta ao ir para a Índia e ao se deslocar pelo país:

Eu tenho um questionamento a respeito disso. Porque para mim, ao mesmo tempo, eu não sei se eu dou, se não dou, parece um negócio, e aí vai continuar ali mesmo. O meu maior sentimento vem em relação a isso. Foi a primeira vez que eu chorei aqui na Índia, em Bodhgaya, de ver um monte de criancinhas peladinhas sentadas na calçada, na sujeira, assim, só com a roupinha, bem magrinhas. E aí as mães bem novinhas, mas já barrigudas, já com o filho no braço. Não é diferente do Brasil, não é? Mas é o momento que tu olhas, é o jeito que ela te olha, e o meu maior sentimento foi o de impotência, porque mesmo que eu desse uma moeda para cada uma ou eu desse todo meu dinheiro, não muda nada, porque aí tem aquela coisa do *karma*, a pessoa que vai ter que resolver... Ai, sabe? Como é que eu olho para isso? Eu não quero me acostumar com isso, entende? Eu não quero achar isso normal, nem aqui, nem no Brasil, nem em lugar nenhum. Eu me lembro, assim, às vezes eu não vejo, eu não vou dar assim, mas teve um momento ali em Bodhgaya que eu parei e olhei para o olho de uma criança, e eu fiquei ali, e aí me deu essa sensação de impotência, e tem toda essa questão política, que teria que mudar, e aí vem aquela coisa que quase que tu não consegues engolir tua saliva, sabe? E aí me desce, não é? Eu sinto assim que a minha respiração muda quando eu me lembro do que eu senti na hora, que foi a primeira vez que eu me lembro de ter chorado assim, de ver a miséria.

Esta entrevistada também descreve suas emoções a partir de aspectos físicos, como engolir saliva, mudar a respiração ao ter “visto a miséria pela primeira vez”. Este aspecto parece ser outra constata em todos: ver a miséria pela primeira vez, como se no Brasil eles não tivessem oportunidade de vê-la e a viagem lhes possibilitaria isto, ou seja, ela ofereceria ao viajante uma espécie de “abertura”, como será explicado mais adiante. O sentimento predominante em todos os entrevistados foi o de tristeza, particularmente associado à ideia de

impotência que se sente diante da situação que, de nenhuma maneira, poderia ser mudada, de se sentir impotente por não poder ajudar. Segundo a mesma entrevistada<sup>68</sup>:

Eu tenho vontade de ficar ajudando todo mundo que eu vejo na rua, e esses dias eu “me ferrei”, porque as crianças vieram atrás de mim e aí eu inventei de dar uma moeda para uma e juntou quinze e aí quase me derrubaram do lugar que eu estava, e aí eu disse não dá. É complicado, entende? Não sou eu. As crianças quase me mataram... E ainda quando é criança é pior para mim, é pior ainda, eu me lembro da minha infância, essa criança não tem uma cama quentinha para deitar, não tem um prato de comida, então assim quando é com criança me toca, é muito mais cruel do que quando eu vejo adulto, que eu sei que pode tomar uma atitude de mudar ou não, enfim... E na Índia tem isso o tempo todo, de não estar impune assim, pelo menos dos lugares que eu conheci, talvez numa viagem de turismo muito chique, tu não vejas tanto, mas aqui tu não tens escolha. Estar na rua...

Todos os viajantes com quem conversei durante minhas viagens à Índia relataram situações similares em relação à dificuldade que é lidar com a miséria que está tão visível naquele país. Mesmo no caso dessa brasileira – que também conhece a situação de miséria que muitas pessoas vivem em seu país, expostas a situações de extrema pobreza, incluindo também pessoas muito doentes – a viagem parece ter propiciado uma “abertura” que a mostrou a realidade da vida e também propiciado um meio de expressar sua dificuldade em lidar com isso. Essa “abertura” parece ocorrer devido ao fato da cultura indiana ser tão “contrastante” em relação à cultura do país de origem dos viajantes, como ela explica a seguir:

Nada do que eu li me preparou, é muito diferente, você tem uma visão daquilo que tu nunca viste, e quando você chega aqui você vê um outro paradigma, uma outra vivência... Então muda, porque tu vives a tua cultura, e aqui é uma outra cultura, então aquilo que tu leu, você compara com a tua cultura, com aquilo que você vive lá, você não viveu aqui. E aí, quando você chega aqui, tem algumas coisas similares, mas é muito estranho, até porque a língua é tão diferente. O jeito deles é diferente. Faz parte, não é?

Frases como essa me fizeram pensar no que significa essa noção do tão “diferente”. O que a presença desse sentimento quer dizer? Para alguns, a diferença está na repulsa, no nojo, na sujeira, e muitos afirmam “se sentir perdidos em meio ao caos”. Para outros, essa “diferença” é o que os atrai, ou seja, eles vêem beleza na simplicidade da vida dos indianos, nos animais soltos andando pelas ruas, na religiosidade do povo, e isso faz com que sintam emoções relacionadas ao que para eles é considerado sagrado – a diferença parece estar no que vêem como religioso, e no que consideram como experiência mística ou espiritual.

---

<sup>68</sup> Esta entrevistada é um exemplo de turista que entrevistei “em campo”. Viaja de forma independente (sem ligação com agências de turismo), no modelo de turismo que ela escolheu para conhecer a Índia, utilizando os transportes locais e buscando se hospedar em pousadas simples ou *ashrams*.

Essa mesma brasileira relata que os cultos religiosos foram o que mais a impressionou. Ela não esperava que a religiosidade fosse tão presente e significativa como lhe pareceu ser.

Em relação aos cultos aos deuses e santos é até mais do que eu pensava. Mas tem algumas coisas do hinduísmo que os livros contam que para mim é meio enfeitado, porque na vida real, ela é diferente. Mas é claro que toda a literatura, para mim, me faz viajar muito mais, me faz imaginar o mundo, e aí eu chego aqui e é diferente, mas em relação aos cultos, é mais, não é? É como, eu entrei esses dias numa farmácia para comprar um negócio e ele estava cantando um mantra, e ali ficou. E eu disse, “nossa, mas eu quero comprar”, com o dinheiro na mão. E isso é mais do que eu pensava, que eu achava que, “para tudo, me vende o negócio e depois continua”, mas aí não, entra a crença deles que é muito mais forte, eu não conseguia dimensionar. É super forte.

Esse sentimento de que a crença pode ser mais forte do que o “dinheiro” a impressionou, porque no universo “dela” isso seria de certa forma contrário ao sistema em que vive. A mesma situação seria vista por uns de uma maneira negativa: “estão cegos pela crença”, já outros podem enxergar ali o que “faz a diferença” em suas viagens – a beleza e força da crença, que, nesse caso, seria mais forte do que o mundo “material”.

Sob outra perspectiva, entretanto, uma jovem americana que entrevistei teve a opinião totalmente inversa sobre a maneira como os indianos lidam com a questão da crença e da religiosidade:

I just didn't know that it would be like that. I thought I was going to find some answer, find some magical guru or something and actually nothing happened. I didn't feel nice, I felt so angry and frustrated. It wasn't anything I've imagined, I've imagined this cultural experience, like very religious people, than what I actually felt was the dark side of humanity, the children on the street, the poor, and the family was talking about the twenty thousand dollars diamond, I don't know... but it wasn't right. And I didn't expect, I don't know how I didn't think about this, but it's never quiet anywhere, except maybe in some places, but there is constantly people yelling, a constant sound of horns.

Os sentimentos de tristeza e frustração aparecem quando ela explica sua situação: ela foi à Índia com uma amiga indiana que mora nos Estados Unidos e que estava visitando sua família – o “problema” enfrentado por ela é que a família da amiga era relativamente rica e continuamente falava sobre “o diamante caríssimo que ia comprar” e, do seu ponto de vista, parecia não ver a situação de pobreza das crianças a sua volta. Uma situação muito delicada para a americana que, com isso, disse ter sentido o “lado escuro da humanidade”. Ela relata ter havido momentos que não conseguia mais “agüentar a situação”. Esse momento em particular ela conta que chorou e passou a “odiar” aquele lugar.

I was in Haridwar, and the family went to ask for a blessing at the temple. So we went with the family and they did the blessing and after, there were all this people there, sick people,

the children and everyone just walking by, and then they went shopping and there was all these places to go shopping, and like, the family that I was with, they were a rich family, they were just talking about shopping, and everything... so ok, there was this religious experience, but maybe it was not a religious experience, this ritual, I don't know, I don't get it. And they were talking about to buy more, buy more, all together and no one was talking about this... I was crying and I was walking and I was thinking I hate this place, I can't take it anymore...

O que chama mais atenção nessa fala é a maneira como ela entendeu o sentido de religiosidade dessa família: ao mesmo tempo em que tinham ido a um templo pedir benção, logo imediatamente ao sair do templo só falavam em compras e coisas “supérfluas” e, de novo, do seu ponto de vista, não pareciam prestar a devida atenção ao que se passava ao redor: pessoas doentes, crianças necessitadas etc.

Algo que devemos ter em mente quando buscamos compreender esses sentimentos tão diversos é que as emoções não devem ser julgadas como “certas” ou “erradas”, não sendo experienciadas (ou ao menos não devendo ser experienciadas) como ligadas a representações públicas do “eu”, como explica Heelas (1986). Em geral, segundo esse autor, a vida emocional é diferenciada, complexa, se não o aspecto mais “poderoso” de nossas vidas.

Outro aspecto importante a ser destacado é que os pensamentos são não apenas culturalmente padronizados, mas são permeados de sentimentos, os quais não existem isolados da vida afetiva. Para Rosaldo (1984), as emoções não existem sem o pensamento, o que nos leva a vê-las não como opostas ao pensamento. No entanto, elas devem ser mais bem entendidas como “pensamentos incorporados”. O que Rosaldo sugere, que os afetos e o nosso *self* são construídos em um ambiente cultural específico, está em consonância com o que me deparei ao tentar compreender os discursos sobre a emoção dos viajantes pesquisados: percebi que seus discursos iam ganhando sentido não a partir de uma essência do “eu” independente, mas de suas próprias experiências em um mundo de novos significados, imagens e laços sociais nos quais eles estavam envolvidos.

Os sentimentos dos viajantes que encontrei ao viajar pela Índia foram muito variados e contraditórios. Percebi que mesmo os que diziam “amar” a Índia não pareciam amá-la incondicionalmente, pois momentos antes poderiam estar muito decepcionados com as situações em que se encontravam, “desmistificando” assim a ideia “original” que tinham de Índia. Foi neste sentido que decidi investigar mais profundamente esta representação que os viajantes têm da Índia, baseada nesta ideia introduzida aqui do discurso enquanto uma construção social, que será o tema da próxima sessão. A minha vivência na Índia e observação

participante das viagens dos entrevistados foi fundamental no sentido de que pude apreender algo além do que estava sendo dito.

## 2.2 A representação de uma Índia “espiritualizada”

Nesta sessão começo a introduzir alguns depoimentos dos peregrinos estudantes de Vedanta que entrevistei no Brasil. Observaremos que a ideia de Índia apresentada até aqui é bastante semelhante em relação a que discutiremos a seguir. Em uma primeira análise, poderíamos dizer que a maior parte dos entrevistados podem ser pensados como viajantes que buscam a Índia enquanto um local considerado “sagrado” para ter alguma forma de experiência espiritual ou religiosa.

Verônica, uma estudante de Vedanta, é uma peregrina que serve como exemplo de pessoa que acredita que a Índia tem algum poder misterioso, e ela cita muitos relatos de experiências “excepcionais” que acontecem somente na Índia:

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.

“A Índia manda te buscar”, essa frase é típica de quem acredita que a Índia tem algum poder misterioso, um magnetismo ou algo parecido. Aqui cabe uma reflexão a respeito do poder de magnetismo, 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 irradia objetivamente do local da peregrinação, mas o magnetismo deve ser entendido, indica Preston (1985), como derivado de conceitos e valores humanos, através de forças históricas, geográficas, sociais e outras que se unem em um centro sagrado; esse 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. Esse autor também afirma que essa atribuição não diminui ou de maneira alguma ignora traços de mistério, milagre ou sacralidade conferidos ao fenômeno pelos devotos.

Os meus entrevistados também parecem se referir a essa “atribuição de forças que parecem misteriosas” 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, uma devoção ao país inteiro como um lugar extraordinário.

Fiquei muito intrigada ao ouvir reiterados depoimentos sobre “ser mandado” ou “receber um chamado” para ir à Índia e as questões que indagava eram: Por que existe a crença de que a Índia chama o viajante? Como se interpreta esse chamado? Qual o sentido ou significado que os informantes dão a este chamado? Ao lado disso, eu queria entender o que faz com que as pessoas estejam pré-dispostas a ir a um lugar tão longe em busca de autoconhecimento.

Percebi que muito do que esses viajantes pensam sobre o país está relacionado, ou ainda, guarda certa semelhança, com o que é divulgado pela mídia, nos anúncios de viagens, nos *sites* da internet e nas agências de viagens que vendem “peregrinações” ao Rio Ganges, em Varanasi (antiga Benares) ou em Rishikesh<sup>69</sup> (local que concentra grande número de *ashrams* de práticas e filosofias indianas) no Himalaia, a Bodhgaya (local onde Buda atingiu a iluminação), a Dharamsala (local onde vive o Dalai Lama) e a vários outros locais. Enfim, a viagem é vendida tendo como atrativo a possibilidade de se realizar uma viagem “interior”, na qual se pode conhecer melhor a si mesmo ao vivenciar o contato com uma cultura tão religiosa e “exótica”.

A fim de compreender como as representações em torno da Índia eram socialmente construídas, procurei analisar as diferentes narrativas apresentadas em diversas fontes (*sites*, jornais e revistas de turismo, livros, guias e agências de viagens etc.) que promovem viagens à Índia:

O lar das montanhas mais altas, o Himalaia, a Índia é a maior e mais antiga democracia do mundo, e contém uma riqueza impressionante de conhecimento, cultura e espiritualidade. E nesta mais antiga civilização conhecida pela humanidade, se encontram segredos místicos escondidos na espiritualidade silenciosa da Índia, fazendo dela um terra mística de meditação, contemplação e iluminação. Por milhares de anos, muitos têm deixado os confortos de suas casas e famílias para cruzar esta terra espiritual em busca destes segredos. Seu objetivo tem sido alcançar um entendimento mais profundo da existência e compartilhar o significado da vida que poderia elevar o resto da humanidade<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> O guitarrista dos Beatles, George Harrison, na biografia da banda chamada “Anthology”, descreve essa cidade da seguinte maneira: “*Rishikesh is an incredible place. It’s like 99% of the population are all renunciants.*” Sem dúvida, trata-se de uma visão idealizada, muito longe da realidade, mas o ponto que estou enfatizando aqui é esse: há esta idealização.

<sup>70</sup> Disponível em: <<http://www.mysticindia.com/aboutthefilm/index.htm>>. Acesso em: 24 maio 2012 (Tradução minha).



Conhecer de perto a Índia dos Gurus, ashrams e marcos históricos, quase mitológicos, que fizeram a fama da distante Índia como um ponto de concentração mística no mundo. Esse é o intento da viagem **Índia Mística: a rota do autoconhecimento**, realizada nos meses de fevereiro e março em seu misto de turismo e peregrinação. Navegando há milhares de anos entre o povo indiano um conto relata a história de um viajante que percorre longas distâncias para, no fim da jornada, chegar a ele mesmo. Essa mesma viagem ao centro da fé e cultura hindus, com suas cores, sabores e aromas é o ponto de partida de uma excursão em níveis interiores, buscando em pontos turísticos da Índia um passeio que explora o conhecimento de si. Índia Mística: a rota do autoconhecimento une a Índia, terra dos marajás, palácios e exotismo à Índia espiritual, dos mestres, yoga e misticismo<sup>71</sup>.

Um roteiro especial para você, que busca por uma viagem não só agradável e confortável, mas em busca do autoconhecimento. Os organizadores unem sua experiência espiritual de anos a várias viagens à Índia liderando grupos<sup>72</sup>.

Outros exemplos desta narrativa podem ser ainda encontrados tanto em *sites* de organizações não governamentais quanto em romances. A organização “Explore” se refere ao país como “uma terra descrita como de raízes filosóficas e espirituais profundas, uma terra mágica”<sup>73</sup>. No livro *Cidades perdidas da China, Índia e Ásia Central* podemos encontrar depoimentos de peregrinos que entendem suas experiências na Índia como místicas: “Eu e David, com os milhões de peregrinos, fizemos nossa saudação ao sol, em pé no meio do rio, com os olhos fixos no céu. Atordoados, quase em estado de choque com a intensidade daquela experiência mística, fomos voltando devagar para a tenda” (CHILDRESS, 1988, p. 94).

Entendi que esta construção social poderia ser um bom indicativo da imagem socialmente construída pelos agentes sociais que têm por objetivo “divulgar a cultura indiana”. De maneira geral, a Índia é sempre apresentada como um local onde as pessoas podem “experimentar um encontro com o sagrado”, ou seja, um local onde é possível “reencontrar”, “conectar-se” com o sagrado para experimentar o que é entendido por “desenvolvimento espiritual”.

Como tem sido destacado por inúmeros autores, a constituição de destinos turísticos implica sempre na construção de narrativas e representações orientadas em sua diferenciação em um contexto global de forte competição.

Concordando com Castro (1999), entendo que os guias de viagem representam uma fonte interessante para pensar a construção de imagens sobre um dado destino turístico.

<sup>71</sup> Disponível em: <<http://bemzen.uol.com.br/noticias/ver/2011/01/13/2129-viagem-a-india>>. Acesso em: 24 maio 2012.

<sup>72</sup> Disponível em: <<http://www.indiamistica.com.br/wp/>>. Acesso em: 24 maio 2012.

<sup>73</sup> Spiritual India - River of Compassion. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=igNJfkBxtE0>>. Acesso em: 06 nov. 2011 (tradução minha).

Entendo que é por meio das atrações selecionadas das narrativas construídas sobre o país que o olhar do turista é construído, o que não impede que ele possa construir sua própria narrativa, mas o que queremos ressaltar é que seu olhar é muitas vezes mediado por aquilo que leu ou ouviu antecipadamente a respeito da atração.

Outra questão que gostaria de enfatizar é que, quando falamos de turismo, estamos sempre falando de alteridade. E no caso aqui estudado, tanto os *sites* quanto os livros dão aos viajantes certa “antecipação” da viagem. Uma ilustração disto é: “você se sentirá envolvido por uma atmosfera mística. A história da Índia se confunde com lendas, história dos deuses e semideuses”.<sup>74</sup>

Uma matéria da Folha de São Paulo adverte que Nova Delhi “atordoa os estrangeiros com toda sua confusão”. Informa ainda que “o cheiro característico da Índia é o que mais impressiona os visitantes”.<sup>75</sup> Ou seja, os seus sentidos ficarão exaltados. O que eles enfatizam é a necessidade de respeitar uma cultura que está “além” dos valores materiais, ou seja, está mais inclinada aos valores espirituais e, assim, não parece “presa” ao mundo material. Outro *site* diz que “quase tudo na Índia é espiritualidade, mas na verdade o grande propósito da cultura indiana é o conhecimento”.<sup>76</sup>

Como observamos, a ideia que é vendida nesses meios de comunicação é de uma “Índia espiritualizada”, um local propício ao “desenvolvimento espiritual”.<sup>77</sup> Reiterando o que é informado sobre a Índia em muitos *sites* ou revistas de turismo, a maioria dos visitantes contatados para a realização deste estudo afirmou que viajar para a Índia foi um “marco” em suas vidas. Isto porque, em primeiro lugar, todos concordam que é um lugar de fortes contrastes em vários sentidos atribuídos a este termo, onde convivem beleza e pobreza, miséria e produtos de todos os tipos à venda. Mas, ao mesmo tempo, afirmam também que é um local “mágico”. Os *sites* destacam ainda que viajar pela Índia é uma experiência de vida intensa e que “ninguém volta de lá indiferente”.<sup>78</sup> O que significa que o choque cultural se

---

<sup>74</sup> Disponível em: <[www.manualdoturista.com.br](http://www.manualdoturista.com.br)>. Acesso em: 14 maio 2012.

<sup>75</sup> Disponível em: <[www.asiacomentada.com.br](http://www.asiacomentada.com.br)>. Acesso em: 14 maio 2012.

<sup>76</sup> Disponível em: <[www.tudodeturismo.com.br](http://www.tudodeturismo.com.br)>. Acesso em: 14 maio 2012.

<sup>77</sup> Como observa Appiah (1997, p. 203), a modernidade “transformou cada um dos elementos do real num letreiro, e o letreiro diz ‘vende-se’; e isso se aplica até a campos como a religião, onde a razão instrumental reconheceria que o mercado tem, quando muito, um lugar ambíguo”.

<sup>78</sup> Disponível em: <[www.manualdoturista.com.br](http://www.manualdoturista.com.br)>. Acesso em: 14 maio 2012.

daria pelo contraste permanente entre beleza versus pobreza, trânsito intenso versus animais soltos nas ruas, modernidade versus sujeira, templos versus edifícios modernos etc.

Sob o olhar dos ocidentais, é como se constantemente alguma coisa estivesse “fora do lugar”. Um exemplo clássico seria, “o animal estava na rua”, num sentido análogo ao que Mary Douglas (1976) se refere como “desordem”: a comida “picante”, as cores “múltiplas”, o caos “intenso”, tudo isso é uma construção do olhar do ocidental, porque, para os hindus já seria algo naturalizado, já que convivem com isso. Mas, de qualquer maneira, esses depoimentos reafirmam essa desordem, como se alguma coisa estivesse fora do lugar nessa construção do ocidental sobre o oriental. Acima de tudo, o que é enfatizado é uma oposição, devido a essa ideia de alteridade que a Índia oferece, e também devido ao que muitos autores sugerem, que a identidade é sempre contrastiva.

### 2.2.1 A construção desta representação

A questão principal a ser entendida aqui é o motivo pelo qual algumas pessoas (de diversas partes do mundo) têm como projeto procurar o autoconhecimento na Índia; e um fato a ser lembrado é que o conteúdo da narrativa apresentada pelas fontes que investiguei parece se repetir ao longo do tempo. O motivo de tal repetição é justamente, como indica Said, a existência de algumas circunstâncias que tornam mais provável a “atitude textual” que outras, como descreve abaixo:

Duas situações favorecem uma atitude textual. Uma é quando um ser humano enfrenta de perto algo relativamente desconhecido e ameaçador, e anteriormente distante. Nesse caso, recorre-se não apenas àquilo com que, na experiência anterior da pessoa, a novidade se parece, mas também ao que se leu. Livros de viagem ou guias são um tipo de texto quase tão “natural”, tão lógico em sua composição e utilização, quanto qualquer livro em que possamos pensar, precisamente por causa dessa tendência humana de recorrer a um texto quando as incertezas de uma viagem a partes estranhas parecem ameaçar a equanimidade da pessoa. Muitos viajantes são vistos dizendo a respeito de uma experiência em um país novo, que não era o que eles esperavam, querendo dizer que não era como um livro disse que seria. É claro que muitos escritores de livros de viagens compõem suas obras de modo a dizerem que um país *é* assim, ou melhor que ele *é* colorido, caro, interessante e assim por diante. A ideia, em todos os casos, é que as pessoas, lugares e experiências podem sempre ser descritos por um livro, de tal modo que o livro (ou texto) adquira maior autoridade, e uso, que a própria realidade que descreve (1990, p. 102-103, grifos do autor).

O que Said (1990) enfatiza é que os textos escritos sobre o Oriente podem criar a própria realidade que parecem descrever, o que, com o tempo, produz uma “tradição” ou

discurso, cuja “presença” ou “peso material” é que é responsável por novos textos a que dá origem, e não a autoridade de um dado autor.

A questão em que eu gostaria de me deter agora é como são socialmente construídas as representações do oriental e do Oriente pelos viajantes que entrevistei. Assim como Said sugere sobre qualquer representação, os viajantes que pesquisei também estão apoiando suas opiniões em discursos já existentes, ou melhor, “fabricados”, sobre o Oriente, mais especificamente sobre a Índia, no sentido de um local “espiritualizado”. Said (1990, p. 277) explica que

... a questão real é se se pode de fato haver uma representação verdadeira de qualquer coisa, ou se todas as representações, porque elas são representações, implantam-se primeiramente na linguagem e depois na cultura, nas instituições e no ambiente político do representador. Se a última alternativa é a correta (como eu acho que é), então devemos estar preparados para aceitar o fato de que uma representação é *eo ipso* implicada, interligada, implantada e entretecida com muitíssimas outras coisas além da “verdade”, que é em si mesma uma representação. Metodologicamente, isso deve levar-nos a ver as representações [...] como parte de um campo comum de atuação definido para elas não apenas por um tema comum, mas por uma história, uma tradição e um universo de discurso comuns.

O que ouvi recorrentemente dos viajantes que encontrei na Índia sobre “o oriental” é que ele é entendido como um sujeito mais “evoluído espiritualmente”, menos apegado às coisas materiais, ao passo que o “ocidental” é percebido de maneira exatamente contrária, e particularmente mais consumista. Entretanto, apesar desta ser uma “outra” representação do oriental, diferente da representação dominante que Said encontrou, mesmo quando esses viajantes falam sobre o Oriente místico, espiritualizado, evoluído, é certo que eles também estão recorrendo a um tipo de discurso que já foi “autorizado” e/ou construído por diversos meios (livros, revistas, anúncios).

A experiência da viagem se torna uma narrativa assim que os viajantes “dizem” a si próprios o que está acontecendo com eles durante a viagem, ou seja, tão logo eles transformam uma ocorrência sensorial em uma trama expressa em palavras, como explica Bruner (2005). Mesmo se eles ainda não “disseram” a si mesmos uma narrativa totalmente formada, mas apenas avaliaram seus sentimentos, isto em si se torna a base para um primeiro relato. Do ponto de vista do “eu” que está experienciando, a viagem consiste de uma série de sensações, mas do ponto de vista do “eu” que está se lembrando, ela se torna uma narrativa e uma severa seleção da realidade. Para esse autor, o segundo relato seria quando a história é articulada para os outros.

Bruner (2005) aponta algumas distinções em relação a isto. A experiência original é muito mais rica e complexa que qualquer narrativa, e o que os viajantes dizem a si mesmos, o “primeiro relato”, é sempre diferente do que contam aos outros, o “segundo relato”. Assim como todos experimentam o mundo diferentemente, o que aparece na consciência é diferente para cada viajante individualmente, já que é filtrado por entendimentos passados, personalidade, base do conhecimento e outros fatores. O que esse autor demonstra é que todas as narrativas devem ser entendidas como interpretações baseadas em uma realidade objetiva, mas não cópias exatas dela.

A ênfase que Bruner (2005) dá é a respeito da difícil situação de ocidentais durante estadias em destinos exóticos de países em desenvolvimento. Há uma grande quantidade de sensações não familiares que surgem na consciência, como locais, sons e cheiros variados, cujas experiências não podem ser plenamente compreendidas. As narrativas de antes da viagem têm limitações porque elas oferecem um esboço tão esquemático que nunca podem se tornar um verdadeiro modelo que explica tudo que acontece na viagem. A discrepância entre um esquema e um modelo abre um espaço aos viajantes para o improviso, ou seja, para construir suas próprias interpretações, de modo que tomam as narrativas de antes da viagem e as expandem para cobrir seus próprios encontros pessoais na cultura de destino. As narrativas de antes da viagem modelam a viagem, mas os viajantes não apenas repetem o que está nas brochuras e guias de turismo, ao invés, o que esse autor sugere é que eles têm agência e personificam as grandes narrativas tomando-as para si. O que significa que esta é uma arena para a criatividade e construção, para entender o estranho dentro de um contexto familiar.

Fotografias são tiradas de viajantes em frente a importantes símbolos não apenas para mostrar que estiveram lá, continua Bruner (2005), mas para criar a base para uma futura história pessoal de suas próprias experiências do local. As histórias contadas sobre souvenirs trazidos para casa focalizam tanto em como o objeto foi adquirido quanto em seu significado nativo. Ou seja, a seleção e compra do objeto, a barganha acirrada, a perspicácia do viajante, o ambiente da aquisição, a aparência do vendedor – tudo pode se tornar a base para futuras histórias. A questão, segundo esse autor, é que os souvenirs e fotografias em si seriam reflexões bastante inadequadas e incompletas da riqueza da experiência original, e os turistas podem reconhecer isto.

O que Bruner (2005) ressalta é que há limitações às histórias que os viajantes estão dispostos a contar ou reconhecer para si próprios. Eles podem experimentar embaraços, medo, raiva ou desejos que eles mal conseguem reconhecer e ficam hesitantes em relatar. Há

conhecidos gêneros: cobiça pela beleza selvagem, culpa devido à superioridade em relação a outros desprivilegiados, vergonha de sua própria riqueza, desejos e fantasias encobertas, aversão à sujeira e pobreza, terror quanto à possibilidade de agressão nativa, embaraço ao ser ludibriado, e simplesmente medo de estar em tão estranho ambiente. Tais emoções podem não ser reconhecidas, como esse autor sugere, podem até nem ser “estorificadas”, ou se trazidas à consciência, podem ser consideradas como além das fronteiras de uma narrativa de viagem apropriada. Enfim, muitas das experiências de viajantes podem ser deixadas de lado do que é contado.

O que gostaria de ressaltar, em consonância com Bruner (2005), é que a memória é um processo ativo e, assim sendo, o relato não é apenas uma mera repetição, mas é em si uma reconstrução; também não é uma ocorrência única, mas um processo que continua através do curso da vida. Além disso, incidentes que não foram incluídos na narrativa da viagem podem ser chamados de volta e então incorporados em subseqüentes relatos. Eventos suprimidos ou negligenciados previamente excluídos das narrativas de viagem podem ser lembrados mais tarde, até anos mais tarde, assim como a pessoa, o contexto ou as convenções do relato mudam. Então, as histórias de viagens não necessariamente possuem um conteúdo fixo, mas podem ser adicionadas e expandidas por ocorrências inclusivas previamente omitidas, enquanto são trazidas de volta por associação. Enfim, devemos entender o “recontar” como sendo tanto construtivo quanto algo que reforça a própria narrativa da experiência.

#### 2.2.1.1 A construção de um mito

Um viajante que entrevistei na Índia disse que uma visita ao país significa “balancear a energia cósmica transcendendo as energias positivas e negativas que se sente pelo caminho” – um local onde a imagem já construída sobre ele acaba determinando a percepção do mesmo.

You could say it's a love-hate relationship, but then it's about balancing the cosmic energy and this is part of what India is all about. You could also say that it's transcending the negative and the positive. So there are maybe many things to hate here and there are difficult things to cope with, but then this is the best country to learn to rethink about things and to change the negative and the positive, to transcend. So yes, it's about love and hate here, hate with the injustice going on here, with the suffering and then love towards all you can experience here, all the beauty that's around. There is a lot of beauty behind the curtains, but there is also a lot of sadness behind the curtains. You can find the white pearl and the black pearl and then it all comes through the same again: balancing the cosmic energy in India. I think it's the country where it's the most obvious to experience the *yin* and the *yang*, the negative and the positive.

O que narrativas como estas deixam claro é que, para os viajantes entrevistados, a Índia é entendida como um local “místico” ou “espiritualizado”. Não apenas um local para se ir e conhecer, mas um local ao qual “sempre se volta”. Ou seja, trata-se de uma modalidade de viagem que implicaria sempre em “retorno”, em repetidas idas, como se a primeira viagem implicasse em algum tipo de “iniciação”.

Uma inglesa que entrevistei (que estava na Índia pela quarta vez) relata que *“India has been pulling me for a long time, for a long time I always go, wow! I’ve got to go, because I’ve heard tales about it, like about it as a mystical place, which I was really drawn to”*. Ela afirma saber já na primeira viagem que voltaria para lá: *“and I loved it, had a really amazing ..., it was incredible, really, so I thought like ‘India has my heart,’ you know? And I knew I would be coming back.”*

O interessante na fala dessa entrevistada é que ela se refere à Índia como um “local místico” sobre o qual ela havia ouvido “lendas” e pelo qual ela se sentia atraída. Como muitos viajantes mencionaram essa ideia da Índia ser “mística”, resolvi pesquisar as possíveis semelhanças entre a ideia de uma viagem à Índia e a relação disto com o que tanto reforçam como “espiritualidade” ou “religião mística”. Lado a lado ao que consideram como “caos”, os viajantes pesquisados também consideram como “místico” aquilo que vivenciam, o que por sua vez também possui muitas traduções.

#### *Entendendo o significado do que consideram como “místico”*

O “misticismo”, segundo Berger (1969), pode ser caracterizado pela união com as forças ou seres sagrados em busca de um crescimento espiritual, o que implica no progresso da relação da alma com o divino. Ao ver conceitos como “união” (com o sagrado) e “busca de crescimento espiritual”, podemos começar a perceber por que há este entendimento da Índia enquanto um local “místico”.

Nas palavras de Colin Campbell (1997), uma religião (espiritual e mística) se opõe firmemente ao materialismo e ao racionalismo e tem uma afinidade com sistemas filosóficos idealistas e metafísicos; o modelo filosófico de pensamento de uma religião (mística e espiritual) com ênfase no “monismo” (o homem e a natureza, o espiritual e o físico, e a mente e corpo são um) ao invés do “dualismo” (que é característico do Ocidente), é mais parecido

com o modelo “oriental” de religiosidade, que se opõe ao materialismo e à fragmentação do conhecimento<sup>79</sup>.

As experiências religiosas, através da perspectiva do misticismo, são vistas, por diferentes autores, como a expressão de uma consciência religiosa universal. Tal experiência leva a uma crença na verdade de todas as religiões. Ideias metafísicas e religiosas se misturam no misticismo para formar uma visão de mundo unificada, que enfatiza que há somente uma essência absoluta, que é a verdadeira natureza de todos os seres e coisas aparentemente separados (ROOF, 1994). Esta definição do misticismo tem uma relação muito próxima ao que os entrevistados entendem sobre o Vedanta não-dualista, como veremos no capítulo quatro.

Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 140) ressalta que na perspectiva mística há um despojamento de si, um esvaziamento das paixões, interesses, sentimentos e representações e, assim, constitui uma via de acesso ao seu “eu”, ao abrir a “mais alta consciência de si mesmo” – a experiência da união com o Um, constituindo-se dessa forma um “caminho extremo de individualização da experiência religiosa”.

A ideia de misticismo proposta pelos autores parece análoga à ideia que os entrevistados têm a este respeito. O misticismo que a Índia parece inspirar em seus visitantes surge novamente na fala de um viajante com o sentido de algo que foi “perdido” no mundo ocidentalizado e que pode ser apreciado somente ali.

I knew it was a very mystical place, I knew that what was eradicated almost entirely in Europe and the Americas was still very much alive in India: the mysticism, I knew already before coming here the basics of Eastern philosophy: the yoga and meditation techniques from India and the natural medicine approach, the *ayurveda*. I also knew it was a land of contrast, with the caste system and that it was a British colony for a hundred and fifty years, and it was the gateway between Europe and the Arab world in one hand, so the West and the far East in the other hand and I knew it was the gateway for the cosmic connection, so a land of many contrasts and many things to learn. [What do you mean by “the gateway for the cosmic connection”?] The gateway connection because of yoga, meditation, *ayurveda*, the origin of martial arts and our language, Buddhism, eastern philosophy, it all comes from India, it was the main country, the most influential country in Asia.

Devido a todos esses motivos apontados, e por ser a Índia o local de origem de várias religiões e práticas esotéricas, é neste sentido que os viajantes entrevistados a entendem ou consideram enquanto um local “sagrado”.

---

<sup>79</sup> Temas que serão desenvolvidos mais adiante nos capítulos três e quatro.



O viajante mencionado acima parece perceber a Índia como um templo – no caso, um templo hindu ou budista, no qual se deve aproximar dando voltas em sentido horário. “*I approached India like you approach a temple, you go round clockwise, you go to the external parts first, and then you slowly go in circles, till you go to the centre.*” Assim, ao mesmo tempo em que é entendido como um local sagrado – e por isso talvez bastante valorizado – acaba se tornando também uma espécie de “segunda casa” para alguns, que se sentem mais à vontade ali do que em seu próprio país.

### 2.3 Relativizando

Ao analisar os relatos dos entrevistados, percebi então que essa noção de uma Índia “mística” ou “espiritual” não é unânime. Muito embora seja a noção que aparece recorrentemente nos livros e histórias sobre a Índia, e principalmente nos anúncios de viagens, muitas vezes a ideia que se tem é de que esta imagem é uma “ilusão”, como pensam essas duas brasileiras que entrevistei.

Eu acho que para mim, assim, eu sempre tive um sonho de vir para a Índia... A Índia era como um canal de uma busca espiritual... Também foi a questão do yoga, mas principalmente a minha busca... E quando eu cheguei aqui, eu tirei o véu. Aquela questão da ilusão. Cada um tem um jeito de buscar a sua verdade. E no início eu me decepcionei muito, chorei bastante. É, chorei. Aquela doçura, aquela questão que eu ia chegar aqui e ia me sentir em casa e não foi assim. Veio com tudo, mostrou tudo como era. E agora eu estou começando a entender a Índia. Mas no início foi muito forte, a vontade que eu tinha era de voltar, mas como minha passagem já estava marcada para voltar daqui a um tempo, não tinha como. E eu tive que vivenciar. Hoje visitando alguns lugares onde eu pude ficar meditando e observando, eu comecei a buscar a minha paz de volta. Mas foi bastante difícil para mim. Foi quebrar muitas ilusões minhas.

No Brasil e acho que no mundo inteiro a gente tem uma ilusão de que quando tu vais chegar à Índia, teu coração vai se abrir, que a espiritualidade vai acontecer e que quando você volta daqui, as pessoas te olham diferente: “ah, você esteve na Índia”.

A ilusão de algo que seria como um “conto de fadas” – uma Índia com belos templos, muitos sábios e lindas paisagens – é freqüentemente desfeita pelo choque que se tem ao ver a realidade de milhões de indianos passando fome, dormindo nas ruas, muito lixo pelo chão e muitos doentes com hanseníase e outras doenças há muito erradicadas no “Ocidente”.

Toda essa imagem que é veiculada da Índia, como um local místico e espiritualizado, parece fazer parte de um imaginário que prevalece no discurso sobre o país, como coloca tão bem um brasileiro entrevistado por mim durante a pesquisa de mestrado:

Eu vim pelo que me atraía nos ensinamentos mesmo. Tudo o que eu lia me trazia de volta para a Índia. Assim, tipo, o misticismo. Das leituras que eu fazia eu posso dizer que eu vim mesmo pela cultura e por essa coisa mística, que a Índia tem, *ou pelo menos a gente acha que tem*. A Índia talvez tenha sido o primeiro país que eu venha realmente para viajar mesmo e conhecer e estudar realmente a cultura (BASTOS, 2006, p. 89).

Também vemos a mesma ideia na fala de outra entrevistada, também brasileira, com quem entrei em contato por ocasião da minha terceira viagem, já com o intuito de realizar a pesquisa para o doutorado: “o que eu pensava é aquilo que eu te falei, da ilusão, da espiritualidade. Vai mudar muitas coisas em mim após a viagem, quando eu chegar no Brasil. Quebrou muitos paradigmas e tirei muitas ilusões. A imagem que eu fazia de espiritualidade não é essa”.

A ideia de uma Índia que é somente “mística” e “espiritualizada” é confrontada quando se chega por lá e se sente um contraste com essa noção “pré-concebida”. Os dois relatos abaixo que encontrei na bibliografia sobre a Índia também confirmam esse mesmo confronto:

Sob o belo conjunto de arcadas, as folhas para mastigar, os molhos rosados que tingiam a língua das pessoas, naquele mascar contínuo, e que resultava num cuspe vermelho, em princípio assustador e depois já natural. Foi aí que aprendi a arte de enxotar mendigos, que comecei a aprender a lidar com meu sentimentalismo humanitarista. Pude olhar de frente, e sem lágrimas, as coisas que nossa piedade não suporta. E o pior era dizer não às crianças e rejeitá-las, magras e suplicantes. Mas era assim ou partir (FERREIRA, 2006, p. 16).

A real tragédia dos mendigos da Índia, Gary pensou, considerando a fila frente a ele, é que eles fazem a vida de suas enfermidades. Fossem sem dedos, sem pernas ou sem olhos, eles “se recusavam a ser humanos”. Seus rostos eram deformados em expressões permanentes de miséria. Um pedinte cego sentou por perto, chorando para ninguém em particular, seus genitais expostos descuidadamente (BAKER, 2009, p. 98, tradução minha).

O interessante para se pensar esses tipos de contato com a “impureza” é que eles carregam uma carga simbólica, como explica Mary Douglas (1976), que teve um grande *insight* ao escrever que a sujeira “existe nos olhos de quem a vê”, sendo a noção de sujeira uma ideia relativa, porque antes de tudo é uma construção social. O que quero salientar aqui é que as imagens da Índia que são normalmente veiculadas escondem este outro lado, essa outra construção sobre a sujeira, que não é universal.

A já referida brasileira fala sobre como as coisas chegam para “nós” ocidentais de uma maneira diferente.

O que é que é verdade aqui, e o que é que chega para a gente lá no Brasil? Quando a gente chega aqui parece que, para mim, que é tudo muito cru assim, sabe? É tudo muito..., eu não tenho nem palavras para dizer isso, às vezes é chocante para mim. É super chocante. Porque quando vai chegando lá [no Brasil], já vai chegando de uma maneira mais ocidentalizada, um espaço bonitinho de tratamento aiurvédico, tudo limpinho. Aqui você chega para fazer massagem, te jogam numa cama que o lençol está imuuundo, e aí está super frio e jogam o mesmo negócio em cima de ti e tu dizes, “ai, meu Deus”. Então corre uma baratinha num canto e não sei o quê. Para mim, é como se fosse tudo cru, assim. No fundo é muito intenso. Só que eu levei um tempo para abstrair essas coisas. Porque a gente tem as frescuras da gente. Eu sou uma pessoa super fresca, eu disse assim, “nossa, como é que vai ser na Índia?” No início era álcool e mais álcool na mão, uma coisa assim quase neurótica, e depois já vai relaxando, não é? Então tratamento aiurvédico para mim é super assim: tu chegas numa sala horrorosa, fria, um lençol sujo e sabe? O que vai tirar daqui? Vai tirar tudo de bom, porque daí quando a pessoa bota a mão em ti, é tudo de bom, sabe?

O ritual de limpeza que executava essa viajante ao “passar álcool e mais álcool” nas mãos nos remete novamente à ideia de Douglas (1976) sobre purificação, que tem como função principal “impor sistematização a uma experiência desordenada”, como parece ser o caso dessa viajante<sup>80</sup>. Essa autora afirma que nosso comportamento em relação à poluição é uma reação que condena as regras de classificação da pureza: tudo que percebemos é organizado em padrões que nossa própria cultura estabelece, e já que esse é um assunto público, é dificilmente sujeito à revisão, sendo assim de difícil relativização por parte das pessoas.

O ponto aonde quero chegar é que a imagem recorrente que é veiculada nos guias, *sites* da internet ou livros sobre a Índia é a de que há muitos *ashrams*, muitos monastérios, centros de meditação e ioga, templos, mesquitas, cursos de medicina aiurvédica, enfim, que há uma grande quantidade de locais e práticas “esotéricas” diferentes para serem consumidos – o que pode gerar até mesmo uma aversão a todo esse “comércio” de espiritualidade. Como explica Baker (2009, p. 138, tradução minha) a respeito da viagem de Allen Ginsberg à Índia nos anos sessenta, o “resultado subjetivo da Índia” neste poeta foi o de parar com todas as atividades espirituais já iniciadas antes da viagem.

De acordo com uma inglesa que entrevistei, a quantidade de ofertas disponíveis gera até mesmo uma “aversão” à espiritualidade:

---

<sup>80</sup> De acordo com Giddens (1991, p. 107), o ritual tem freqüentemente um aspecto compulsivo, mas ele é também profundamente reconfortante, pois impregna um conjunto dado de práticas com uma qualidade sacramental.

Actually I was more spiritual before I ever came to India than I am now. Like I was practicing some meditation and Reiki and things like that in England and in Thailand and I was kind of going down that path, and then when I came to India I thought so much about spirituality that things were quite false, you know? So I realized like, actually, that I would not like to be a part of that, you know? That's not me... It just wasn't right for me to follow that here really. [So you, by yourself, stopped meditating and...] I still haven't quit spiritual practices, but I don't believe I have to do follow any of the practices and, you know, I used to go in some retreats and things, and I haven't done that at all, I just not felt like I really want to do it here, for some reason. I got this thing about doing yoga, I stopped doing yoga, there's so much of it here and...

Antes da viagem ela conta que praticava ioga e Reiki, mas que, depois de visitar a Índia e perceber que existia uma enorme oferta dessas práticas pelo país, ela passou a se perguntar qual destas práticas era a mais “autêntica”, como escolher em meio a tanta oferta. O que muitos informantes dizem é que há tanta oferta dessas práticas que pode até mesmo fazer com que o viajante se retraia e enxergue tudo isso como falso, ou não autêntico, como explica esse informante belga:

I took some time after one and a half month travelling, to get to buy some books and to compare different methods systems of meditation; I wanted to find the purest. I'm in India and there are a lot of fake and charlatan, illusionist, I definitely not wanted to get into that. I was not going to be the naïve tourist; I wanted the purity, to turn to the source. I prefer me against the stream, not following the herds, and do it my way.

Como podemos perceber, a autenticidade quanto aos métodos de meditação para ele era tão relevante que o fez procurar pelo mais “puro” – ele queria encontrar a “fonte” do conhecimento “Oriental”. Vemos neste relato que tanto em relação à religião quanto em relação ao turismo há esse entendimento de que a pessoa deve buscar a “autenticidade”.

Cabe lembrar que nenhum lugar é turístico ou é religioso por si mesmo, mas que há uma construção que é feita a partir de discursos sobre o local. O fato é que há diferentes discursos/visões sobre a Índia. Para muitos, a imagem da Índia é a de um local sujo e não “desenvolvido”. Para outros, o discurso é quase o oposto: a Índia é deslumbrante, colorida, aromatizada e os indianos são sujeitos evoluídos espiritualmente.

O que reparei é que há uma grande contradição nesses discursos e, apesar disso, eles podem ser utilizados por uma mesma pessoa em diferentes situações ou ao descrever diferentes sensações, como irei mostrar em outras partes deste trabalho<sup>81</sup>. O que quero salientar é que diferentes discursos sobre a Índia podem ser acionados em diferentes

---

<sup>81</sup> Barth (2000, p. 123) esclarece a este respeito: “as pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica”.

momentos pela mesma pessoa, o que parece indicar que a experiência de estar na Índia é uma experiência complexa e cheia de contradições e toda essa complexidade parece favorecer a vivência de um processo reflexivo, que não deixa de ser uma característica da condição pós-moderna.

O que os viajantes são unânimes em afirmar e também toda a “propaganda” em torno da turistificação da Índia (aquilo que a torna um local turístico) é que esse é um *locus* propício à mudança. Um anúncio de viagens em *site* da internet garante que,

Se você está pensando em fazer uma visita ao olho do furacão, prepare-se. A Índia começará atacando seus sentidos: sem pedir licença. Sensações inéditas e inexplicáveis invadirão olhos, ouvidos, nariz e boca. Depois, a cabeça: a Índia vai mexer com todos os seus conceitos sobre velho e novo, rico e pobre, ordem e caos. Você se verá totalmente perdido, confuso, desconcertado. Tem gente que vem para a Índia e nunca mais volta, e é fácil entender por que. É bem provável que você retorne ao Brasil, mas tenha a certeza de que nunca mais verá o mundo da mesma forma<sup>82</sup>.

Todos esses exemplos nos mostram como se apresenta a construção de uma “ideia” de Índia. Além disso, como a citação acima indica, este também é um local que irá “mexer” com nossos conceitos mais básicos, o que causará em muitos uma “transformação” no sentido de “ver o mundo de outra forma”. Foi esta noção de mudança de “visão” aliada ao sentimento do “caótico” que me fez investigar sua relação com o que muitos consideram como uma mudança de paradigmas.

### 2.3.1 O caos e a mudança de paradigmas

O primeiro aspecto que chamou minha atenção quando cheguei à Índia e que me causou uma sensação de total estranhamento foi o sentimento de que era difícil entender o que se passava. A princípio, a sensação é de estar no meio do “caos”. Eu não consegui admitir, como nos alerta Geertz (1989), como aquilo podia ser um “conjunto de mecanismos de controle que ordenam o comportamento”.

O fato é que os viajantes, ao se depararem com a (grande) quantidade de pessoas e animais nas ruas, o lixo e a falta de saneamento, vêm a Índia, pelo menos a princípio, como

---

<sup>82</sup> Disponível em: <<http://www.mbi.com.br/mbi/biblioteca/artigos/20090504jb/20050504JBIndiaPg12.PDF>>. Acesso em: 22 set. 2008.

um local “caótico”. Uma viajante brasileira tenta explicar o que sentiu ao se deparar com tanta “loucura”:

Eu entro em contato com um amigo meu no Brasil, e eu digo, “olha, estou desencantando da Índia, mas ao mesmo tempo estou enxergando uma outra Índia”. E meu amigo me responde assim: “é, não tem melhor lugar para tu encontrar tua espiritualidade que o meio do caos”. E eu fiquei pensando nisso. Eu disse: “a Índia para mim é tanta loucura que eu preciso me conectar com alguma coisa muito pura aqui dentro, para poder, não sei se sobreviver é a palavra, mas para poder suportar tudo isso”. Na verdade, acho que quando eu voltar para casa eu vou entender tudo isso, porque aqui a gente ainda está vivendo...

O caos parece fazer com que ela tenha que se conectar com algo “dentro” dela mesmo, já que o que se encontra “fora” não é compreensível e/ou passível de assimilação. Assim como esta viajante entende que o que ela encontra é o caos, a imagem que é transmitida pelos meios de comunicação que vendem a Índia (agências, *sites* da internet, revistas e jornais) é também esta. O *site* da IG (um famoso *site* da internet brasileira) veicula a imagem de uma total anarquia – o caos propriamente dito –, como aparece nessas linhas publicadas em 2008.

A Índia é um caos. Se você procura paz, a única que encontrará é a paz interior. No caso, o interior de si mesmo ou o dos hotéis. O lado de fora é o que o economista John Kenneth Galbraith, embaixador americano nos anos 1960, chamou de “anarquia funcional”. Ou seja, um lugar absurdamente cheio de gente e de vacas, ruidoso, desordenado e cujo trânsito não parece atender a nenhuma lógica conhecida. Mas que, milagrosamente, funciona. A ordem que rege tudo isso é um mistério que só os indianos ou os estudiosos da Teoria do Caos podem entender. Afinal, como se organiza uma nação de 1,1 bilhão de habitantes (agregou o equivalente à metade da população brasileira só na última década) e que fala dezesseis idiomas oficiais?<sup>83</sup>

Tudo o que se apresenta como uma “loucura” ou o caos parece transformar a maneira de pensar dos viajantes, assim como uma catarse, que provoca a revisão e a relativização de conceitos já estabelecidos. Como Mary Douglas (1976) supõe, a desordem tem uma conotação de algo ilimitado devido ao seu potencial de padronização que é indefinido, ou seja, o perigo está nos estados de transição ou liminaridade, pois a transição não é um estado nem o outro, é indefinível.

Uma canadense diz, ao estar na Índia pela segunda vez, sentir-se em casa: onde não é preciso ficar estressada com os horários do dia a dia, onde ela pode ser ela mesma, deixar as coisas acontecerem e dizer o que pensa. Enfim, um lugar real, como ela diz.

<sup>83</sup> Disponível em: <<http://www.mbi.com.br/mbi/biblioteca/artigos/20090504jb/20050504JBIndiaPg12.PDF>>. Acesso em: 22 set. 2011.

I feel like I'm home. This is my strongest feeling, especially this time when I came back, I feel like I can just be myself, I can just let things happen and go in the flow, and say what I mean, because everyone else here is real to me, I mean, there are others who are scamming, and everything... but there is a realness, and it's not home, like it's a second home. It's definitely a feeling of peace and acceptance that I don't know... At home in Canada it's just a different way of life. So when I came back this time and I walked in the streets, I just had an incredible sense of joy and this gratitude to be here... This time I just feel like it's all integrated, and that it's like a second home for me, I feel very comfortable here, I feel that this is the more natural way of life and that's more simple for me, it's easier for me to live this way than to live the western life now. It's harder for me to go and accept all the complication, you know, everything, the time schedule. This is the way I like to live now. I didn't know it was going to be so different coming back for the second time, I thought I would still have the same intense overload, which I don't have. Like it has been integrated, and I don't feel overloaded by India anymore. It's more enjoyable because I am now getting used to it as a place, and it's not so foreign anymore.

Nesta narrativa percebemos uma ideia recorrente, de que quando se volta à Índia pela segunda (ou próxima) vez, a pessoa já se sente mais familiarizada com os tipos de experiência pelas quais passa no país. Essa noção de bem-estar, mencionada pela informante acima, de se sentir confortável, em paz e de aceitação, parece ser possível somente após um tempo, o qual o viajante necessita para se adaptar, o que pode não acontecer em uma primeira viagem. Na verdade, a primeira impressão que eles têm parece ser a de não saber o que pensar e de ficar muito confuso com as novas situações vivenciadas.

Entretanto, em relação a uma ideia todos concordam – que as noções que tinham sobre o país eram “idealizadas”. Tudo o que eles pensavam antes da viagem parece se modificar no contato com a “realidade” local, como vemos nessa fala: “*I don't care what your preconceived notions of India are, I guarantee it's not right, if you come here, I guarantee that it would be proved wrong... I guess my idea of India was that we would come here and do a lot of yoga, a lot of meditation...*” Assim sendo, vemos que há um senso crítico por parte de algumas pessoas em relação à concepção que tinham da Índia antes de visitá-la, quer dizer, essa narrativa acima sugere que alguns viajantes, ao terem experiências pessoais tão peculiares<sup>84</sup>, são levados a relativizar o que leram ou ouviram falar do país, desconstruindo assim certos (pré) conceitos.

E a Índia, talvez pela exacerbação de diferenças, pode desencadear algum tipo de percepção diferenciada, pois como meus informantes explicam, para cada fato, há várias interpretações divergentes, como vemos nesse depoimento.

Tudo que acontece lá, quando você atravessa o oceano muda de significado, muda a forma de ver, você olha para lá e vê outra coisa. Então você vê pessoas narrando fatos que você assistiu de maneiras tão diferentes do que realmente aconteceu, que eu digo, “minha nossa senhora, o que o oceano faz na cabeça das pessoas quando sai da Índia?” [...] Quando a pessoa cruza o

<sup>84</sup> Podemos dizer que eles relativizam em alguns níveis, mas também reafirmam em outros.

oceano e vai para lá, revela-se outro aspecto da pessoa, lá. E quando ela volta, ela se reequilibra. A Índia tem essa função de, eu já li isso em algum lugar, ela é o inconsciente coletivo das pessoas. Então quando você chega lá, tudo aquilo que está mais preso em você vem à tona. A Índia é uma ferida aberta, quando você está lá, tudo vem para fora, não adianta você não querer, tem situações de você entrar num local com um leproso do seu lado. Tudo que é manifestação física e fisiológica o indiano faz publicamente, então você cruza com situações que, para você, “como que eu vou entrar em um banheiro sem porta?” Mas é assim, há coisas que mexem muito com todos os sentimentos mais internos seus. E chega um momento que você não consegue segurar, então a coisa vem à tona e sempre vem com uma força danada. Então eu costumo dizer que a Índia tem duas situações, ame ou odeie, não tem meio termo, ninguém sai de lá impunemente. Não sai no meio termo, ou você sai como nós tivemos um companheiro de viagem que saiu dizendo, “se eu pudesse acabava com esse país de cima da face da terra, odiei isso”. Ou você sai totalmente encantado e quer voltar, porque é um país, ainda, que tem toda uma tradição, uma cultura, uma vivência própria muito diferente do resto do mundo. É diferente mesmo.

Vemos nessa descrição de Verônica um conjunto de idéias que circulam e acabam se tornando em “mitos”: a Índia “é o inconsciente coletivo das pessoas” ou “ame ou odeie, ninguém sai de lá impunemente”. Em alguns casos, são mitos que ela mesma descreve já ter lido “em algum lugar”. O que significa que, ainda que os peregrinos entrevistados estejam viajando ao encontro do não familiar, suas viagens parecem ser feitas baseadas em certas concepções de familiaridade (certas expectativas criadas ou construídas pelos livros que leram etc.) nas quais os viajantes estariam aptos a se inserir. Por outro lado, é necessário salientar que há fatos que realmente acontecem naquele país, como os fatos descritos por ela, de se deparar com “leprosos” ou de ter que utilizar um banheiro sem porta. Embora haja muita “fantasia” sobre a “realidade” da Índia, o fato é que o viajante se depara com situações muito diferentes de “sua realidade”.

Além disso, as pessoas podem assistir à mesma “cena” que outras e terem percepções diferentes. Enfim, são leituras diferentes do mundo social. Sobre essa questão Ana comenta:

Porque você vem para cá, você tem que lidar com tudo isso e olhar com os olhos, quer dizer, não com os nossos olhos, para poder entender o que está acontecendo, porque a mesma cena lá é outro significado. Você vê uma situação aqui e você vê lá, é outra coisa que está acontecendo lá, não é a mesma coisa. Então você vê várias pessoas “jogadas” na rua – jogadas nos nossos olhos aqui, mendigo. Lá não é mendigo, de repente é um *sadhu* que está ali, um renunciante, é uma pessoa extremamente culta.

O que significa não só que, ao assistir a mesma cena, cada pessoa a interpretará de uma forma diferente, como acontece em qualquer lugar. Mas o fato é que a Índia, além disto, exige do viajante um entendimento mais complexo do que se está vendo, uma compreensão baseada não apenas em fatos do que se leu ou ouviu, mas um entendimento “interno”, no sentido da exigência de certa “sensibilidade” quanto a questões que “mexem” muito com o psicológico e emotivo das pessoas.



Outro conceito que se tem sobre a Índia é a respeito da sua capacidade de desafiar, como explica o cineasta Jean Claude Carrière (em entrevista realizada por Swati Chopra, 2001): *“Every time I come to India, I know before the plane lands that I am going to see something that I have never seen before – maybe a minor detail, sometimes the behavior of someone. A new place, a new concept.”* Carrière ressalta que não é o mesmo caso quando ele viaja para Nova Iorque, por exemplo, onde ele não espera ser surpreendido, ou seja, ele conhece o país e sabe que tudo segue certas regras. Já na Índia elas parecem mudar a cada momento, e quanto mais ele desvenda, mais há para descobrir. Ele continua explicando para a referida jornalista que entende a Índia como “fluida”:

It is the essence of movement itself. India, for me, symbolizes the very spirit of change, that everything which is stable, steady, firm, like the twin towers of New York's World Trade Center, collapse. And everything that is like the wind – subtle, invisible, moving – remains. This is what I experience in India. India tells you to be careful about being rigid and steady and to wait for unexpected things to happen.

Como veremos mais adiante, esse é um tema recorrente entre os viajantes, que não se deve ser rígido e sim aprender a “relaxar” em relação às situações que vão acontecendo, ou seja, “deixar fluir”, como muitos enfatizam.

### 2.3.2 Peregrinação entendida como desafio

Verônica é uma peregrina que já foi à Índia oito vezes. Ela acredita que é um lugar que tem uma “força energética muito grande”, e quando a pessoa se conecta com o lugar, isso é uma questão de reciprocidade.

Eu tenho um amor imenso por aquilo ali, eu não sei explicar, eu já parei de explicar, não explico mais para ninguém porque as pessoas não conseguem me entender. Eu sinto muito isso, que tem uma reciprocidade: se você ama aquele país, aquele país te ama, as coisas parece que acontecem de uma forma diferente. Agora não pense muito forte na Índia porque acontece. É uma coisa assim impressionante as vezes que eu vi as pessoas afirmarem, afirmarem, afirmarem uma coisa, quando chegava lá, acontecia. Eu pensei, “gente do céu, o que é isso?” Ela age com você como ela quer agir, não adianta você querer mudar as coisas, você não consegue. Aquilo ali tem um mistério que é único deles.

A Índia parece aí ser entendida como uma espécie de entidade. Verônica indica que esse amor que tem pela Índia surgiu desde a primeira vez que visitou o país. Aquela ocasião,

segundo ela, foi “um encontro de amor, eu me senti absolutamente em casa, como me sinto até hoje, quando eu piso lá estou em casa, não tive nenhum tipo de rejeição a situação nenhuma e engraçado, nenhum tipo de espanto”.

A maior preocupação de Verônica é que a Índia esteja caminhando para se tornar um país “desenvolvido”, e ela teme que o país deixe de ser o que é. Sri Swami Tapovanji Maharaj (2001, pp. 15-16, tradução minha) concorda com este tipo de pensamento a respeito das mudanças pelas quais a Índia está passando e descreve o “medo” que existe da Índia perder sua autenticidade.

No passado havia uma Idade Dourada para a Índia quando os *rishis* que haviam conquistado seus sentidos e viviam de frutas e raízes passavam seu tempo na solidão das florestas imersos em meditação. Comparados àquela época, a nossa é uma Idade da Pedra na vida espiritual. Nossos ancestrais nunca estavam satisfeitos até terem realizado completamente a Verdade. Eles nunca se contentavam em ouvir citações de textos espirituais das escrituras ou expostos por professores realizados. Foi devido a seus incansáveis esforços que a Índia se tornou famosa como a terra da sabedoria espiritual. Suas experiências foram incorporadas em inúmeros livros que não tiveram nenhum paralelo na literatura de qualquer outra nação. Mas esta Idade Dourada se foi, foram-se os buscadores da Verdade que lançam ao vento todos os prazeres mundanos e se imergem em introspecção.

Essa citação mostra claramente um sentimento de nostalgia quanto a um passado considerado como “autêntico”, que não mais existe. Um passado no qual as pessoas se dedicavam inteiramente ao desenvolvimento espiritual comparado à contemporaneidade, que seria análoga à “Idade da Pedra” em termos espirituais.

Max Müller (2007, p. 108) é um estudioso da Índia que também mostra um sentimento de nostalgia quanto à durabilidade dos ensinamentos originários na Índia. Ele declara duvidar de que estes ensinamentos irão durar muito tempo, por isso recomenda aos que permanecerão na Índia assumir o dever de tentar aprender tudo o que possa ser aprendido daquelas bibliotecas vivas. Ainda professa que a maior parte da antiga tradição do sânscrito será perdida para sempre quando “aquela raça” de Srotriyas (mestres letrados nos Vedas) se tornar extinta.

Para Müller (2007), há duas Índias muito diferentes, a Índia como era há mil, dois mil ou três mil anos e a Índia de hoje em dia; outra diferença estaria na Índia de Calcutá, Bombaim ou Madras, ou seja, a Índia das cidades grandes em relação à Índia das comunidades dos vilarejos, que é descrita por ele como a “verdadeira Índia dos indianos”.

Esse autor sugere que o Coronel Sleeman<sup>85</sup> foi o primeiro a demonstrar o fato de todas as virtudes nativas dos hindus serem intimamente ligadas a sua vida comunitária (*village-life*). O que este Oficial da Companhia das Índias Orientais sempre insiste, segundo Müller, é que ninguém conhece os indianos se não os conhece nas comunidades dos vilarejos, pois são estas comunidades que deram à Índia a marca peculiar ao “caráter indiano”, mais do que em qualquer outro país. O que significa que a unidade política ou a célula social da Índia sempre esteve e, apesar das repetidas conquistas estrangeiras, ainda está nas comunidades dos vilarejos.

Essa ideia de que a “verdadeira” Índia está no “coração” do país, como alguns entrevistados indicam, está presente no imaginário de muitos estrangeiros pelo menos desde que a Índia ainda era colônia britânica. O fato que quero ressaltar é a entrevistada Verônica apontar esse “lado” da Índia como sendo “a peregrinação maior”, ou seja, “ir para o interior da Índia” teria um significado parecido com “ir para o interior de si”. Esta questão se relaciona com o fato do país inteiro ser, para ela, um local sagrado: “eu sempre disse que a Índia inteira é meu *ashram*, não preciso de um *ashram* em especial, ela faz você viver coisas, é aula prática, é laboratório”. O que significa que, de seu ponto de vista, não apenas o interior da Índia seja sagrado, mas a Índia “inteira”.

Como veremos ao longo da tese, essa peregrina não é a única a indicar que uma viagem a Índia (ou ao “coração” da Índia) pode ser o equivalente a uma peregrinação, ou que o país como um todo é considerado sagrado.

Outro entrevistado, Carlos, que permaneceu por cinco meses estudando Vedanta no *ashram* do Swami Dayananda Saraswati<sup>86</sup>, também relata perceber a Índia enquanto um “laboratório”. Segundo ele, “ter ido à Índia me deu a oportunidade de fazer um laboratório comigo mesmo; lá é mais do que em relação ao conhecimento, no sentido do entendimento que se dá no intelecto, lá você vê os pontos, você se conhece; é o autoconhecimento nesse sentido, da psicologia da própria mente”. Além de ter adquirido conhecimento do estudo do Vedanta, continua ele, o maior conhecimento que adquiriu foi no sentido de se conhecer melhor, saber o que desperta suas “reações”, pois tudo isto se torna muito evidente na Índia. O que ele ressalta é não ser uma questão de resolver esses “problemas” do seu próprio “Eu”,

---

<sup>85</sup> Oficial da Companhia das Índias Orientais, que estudou profundamente a natureza do “caráter indiano” em suas diferentes etnias.

<sup>86</sup> Swami Dayananda foi o mestre da professora de Vedanta do grupo, Gloria Arieira. Ele é professor de Vedanta por mais de cinco décadas, e sua assimilação profunda do Vedanta alcança estudantes modernos e tradicionais.

mas se conscientizar deles, ou seja, perceber que eles existem, o que, conseqüentemente, abre um “espaço” para entender o que está sendo dito em Vedanta.

Para a entrevistada Verônica, a Índia é um país que tem muitos lugares considerados “santos”, e que

se a gente imaginar que é uma das culturas mais antigas do planeta, então mesmo que você não seja ligado à religião, ao hinduísmo, só imaginar a manifestação de fê de um povo daquele tamanho, naqueles lugares há tantos e tantos séculos, já dá uma importância grande àquilo, você já sente que não é um ambiente igual aos outros, é um ambiente diferente, tem uma força maior de devoção, de fê e eu queria ver isso, eu queria sentir isso, era isso que eu estava buscando.

Este depoimento parece indicar que a motivação de Verônica era realizar um turismo religioso, fazer uma viagem para experienciar a devoção e a fé dos indianos, de observar isto em uma das culturas “mais antigas do planeta”. Se estivéssemos nos baseando na tipologia de Cohen (1979), poderíamos considerá-la uma turista “existencial”, isto é, alguém que está interessado não somente em ver a cultura do outro e sim vivenciá-la.

Em contraponto com esse sentimento de Verônica, é necessário salientar que há muitos viajantes que vão até a Índia pelo fato de considerarem um local “barato” para se viajar e, além disso, não estão preocupados em ter uma experiência “significativa”, quer dizer, não estão buscando por algo mais amplo em suas jornadas. Esse tipo de viajante é descrito por um jornalista britânico, do romance de William Sutcliffe *“Are You Experienced?”* (1999), ao conversar com um adolescente que está na Índia em um período de férias antes de ingressar na universidade:

[...] não são mais hippies em uma missão espiritual que vêm aqui, apenas idiotas numa aventura de férias de turismo-pobreza... ir à Índia não é mais um ato de rebelião esses dias, é na verdade um tipo de conformidade para garotos ambiciosos de classe-média que desejam colocar algo em seu currículo que mostre um pouco de iniciativa... Sua forma de viajar tem a ver com “mente estreita” fantasiado de “mente aberta”. Você não tem nenhum interesse pela Índia e nenhuma sensibilidade pelos problemas que este país está enfrentando. Você ainda trata os indianos com uma mistura de desprezo e suspeita, que é remanescente dos coloniais vitorianos. Sua presença aqui, em minha opinião, é ofensiva (SUTCLIFFE 1999, p. 140 *apud* SCHEYVENS, 2002, p. 148, tradução minha).

Um fato lembrado por Gloria Arieira (a professora de Vedanta do grupo pesquisado) é que a Índia, nos anos setenta, apesar de receber pessoas em uma “missão espiritual”, também era procurada pelo baixo custo de drogas que por lá podiam ser adquiridas. Quando ela chegou ao país, em 1974, muitos a confundiram com os denominados “hippies”. Ela descreve que se deparou com muitos estrangeiros e que

a maior parte das pessoas que iam era mesmo em termos de droga, tinha muita coisa de droga, e muita coisa assim, espiritual, mas a maioria não sabia nem o que estava buscando. Hoje em dia as pessoas vão com um foco: tenho vários alunos que estão indo para estudar, ou vão estudar ioga, ou vão estudar Vedanta, ou vão meditar, ou vão para uma meditação budista. Elas vão mais focadas em alguma coisa que elas sabem. E no passado se ia muito assim, naquela época não se sabia tanto, era uma trajetória de droga mesmo. A própria embaixada do Brasil me disse, na época em que eu fui fazer um novo passaporte, “o que você quer?” Eu falei para eles que queria um passaporte, o que eu podia querer? “Porque vários compatriotas que vem aqui querem ser mandados de volta, querem dinheiro, querem apoio, querem às vezes até comida”, porque vão para lá e ficam perdidos na Índia. Mas as pessoas às vezes vão com quase nada e se perdem, se perdiam, e acabam com todo o dinheiro, enfim, de várias maneiras, com drogas. Então foi uma outra época e na época em que eu fui, eu fui muito específico, eu já sabia o que eu queria, para onde eu ia, eu fui casada, e fomos estudar numa escola, que eu sabia onde era.

Em contraposição aos hippies descritos acima, Arieira não foi à Índia para se “perder” usando drogas, ao contrário, ela já sabia o que queria: estudar Vedanta. Os seus alunos também se identificam com essa atitude, ou seja, de seu ponto de vista, não são nem “turistas”, nem “perdidos” nas drogas, nem “vagabundos”, hippies ou qualquer outro termo pejorativo, mas possuem a identidade de “estudantes”, o que significa que eles vão até a Índia com um objetivo.

Luiz, um peregrino que entrevistei, indica que para muitos estar na Índia é uma experiência que proporciona um “ganho”, apesar de que há sempre problemas “logísticos”: de alimentação, acomodação, entre outros. E afirma que quase todo mundo “passa mal” pelo menos uma vez durante a viagem, o que faria “parte do pacote”. Ele também enfatiza a importância da tradição milenar indiana estar ligada a uma cultura que, para o grupo, é importante, porque eles a estudam há muito tempo. De acordo com esse peregrino, não há como separar Vedanta dessa cultura, então, desta perspectiva, se Vedanta é importante para ele, a cultura também é.

Luiz também descreve o modo de vida indiano ao dizer que há muito pouco conforto: “não têm um sofá, uma poltrona, tem umas almofadas assim, e é só”. Também indica que tradicionalmente não se dorme em cama, mas no que chamaríamos de *futon*, no chão, que seria bastante confortável para o indiano, mas que para o ocidental seria considerado um “desafio”, assim como os ônibus de transporte coletivo, que, de acordo com ele, “não dá para andar”. O que é significativo no caso desse peregrino é a maneira como ele define toda essa experiência de Índia:

Então realmente isso força você a encarar os seus limites, de tolerância a uma série de coisas, que a gente é condicionado, porque nós somos totalmente frutos da nossa experiência. Então daí essa ideia da peregrinação – você sair desse seu mundinho, onde você está confortável,

buscar uma coisa que te force a quebrar essas barreiras. Nesse sentido, toda viagem a Índia pode ser chamada de peregrinação.

Esta última frase de Luiz pode ser considerada uma “frase-síntese” deste capítulo. Em todas as viagens à Índia, como demonstrou esse peregrino, há um confronto em relação ao que estamos condicionados. Ou seja, é no sentido de encará-los e “quebrar barreiras” – cujo significado deve ser entendido mais especificamente como estar desconstruindo certos pré-conceitos, que poderia, em alguns casos, até mesmo desencadear uma mudança de paradigmas, como levantado por outro peregrino – que poderíamos chamar a todas elas de “peregrinação”.

### *Compreendendo e “incorporando” o conhecimento*

Uma entrevistada que foi ao país como voluntária, além de dizer ter “visto” e “sentido” a cultura do “outro”, descreve ter sentido uma grande transformação interna, que ainda está atuando dentro de seu ser, 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...

Outros entrevistados também reafirmaram a sugestão desta voluntária de que a viagem proporciona um tipo de “abertura”. Como ela indica, esta “abertura” necessita de tempo para ser compreendida, ou seja, é necessário um tempo após a viagem para se digerir tudo o que foi vivenciado. Como ela 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”. Este tipo de “abertura” que a Índia parece proporcionar pode ser entendido, a meu ver, no sentido já visto aqui da Índia exercer algum tipo de “poder” ou “magia” sobre os

viajantes. A intensidade das emoções que os viajantes sentem parece ser o que faz da Índia um local “de poder”, como explica Ana.

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 numa 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.

Alguns, como esta peregrina, entendem a Índia como um local onde tudo parece ser “exacerbado”, um local onde seus sentidos ficam “perdidos” por ser tudo “demasiado”. Talvez seja por esta razão que a Índia produz “catarses” nas pessoas: pelo fato de ser “tão emocionante”, um “transbordamento” segundo ela. E como existem pessoas que gostam de sentir que estão “realmente vivas” ou de apenas “sentir alguma coisa” (em contraste com a rotina da vida diária), a Índia parece ser um local apropriado para se ter este tipo de experiência: de se sentir “mexido emocionalmente e psicologicamente”, como Ana propõe.

É necessário ir para ver, ou seja, “para se apropriar no novo espaço a sua lógica interna”, pois, como Jacques Wainberg (1999) sugere, só há percepção se os “sentidos forem agredidos”. Este parece ser o significado que Ana dá à expressão “exaltação dos sentidos”. Aquele autor ainda sugere que o que ocorre frequentemente em peregrinações a lugares ermos, como por exemplo, em “vilarejos do Oriente”, é que

não há tal partilha entre emissor e receptor. Não há compreensão das regras combinatórias dos signos. Estudar a organização, a circulação de seus signos, compreender o papel dos seus usuários ou receptores, sua relação com o processo institucional ou cultural em que se insere, sua contextualização ou descontextualização, sua semantização ou ressemantização *sígnica* é, ao mesmo tempo, estudar o espaço como linguagem, como representação da prática cultural que lhe é inerente. (WAINBERG, 1999, p. 16).

Ana ressalta que à medida que foi estudando a filosofia indiana, foi se conscientizando de que existem muitos símbolos, mas que, apesar de se tratar de uma filosofia simbólica, no

sentido de estar totalmente vinculada à mitologia e religião indianas, ao mesmo tempo “é tudo muito racional, tudo muito interligado”.<sup>87</sup>

Em contraposição a esta integração entre o simbólico e o racional, Heinrich Zimmer (1979, p. 26), outro estudioso da Índia, explica que os filósofos e pensadores ocidentais destruíram suas tradições mitológicas nativas, mas que, ao contrário, na Índia a mitologia nunca deixou de auxiliar a filosofia na expressão de seu pensamento.

Para Zimmer (1979), a rica pictografia da tradição épica indiana, as fisionomias das deidades cujas encarnações e feitos constituíam o mito, e os símbolos religiosos, populares e esotéricos serviram reiteradamente à finalidade do ensinamento de suas filosofias, convertendo-se em receptáculos aos quais os mestres comunicavam suas progressivas experiências do que acreditavam ser “a verdade”. Desta maneira se conseguiu a cooperação do mais recente com o mais antigo, do mais baixo ao mais elevado, um casamento perfeito da mitologia com a filosofia, que foi mantido com tanto êxito que a civilização indiana em conjunto está carregada de “significação espiritual”. A perfeita harmonia e interdependência entre ambas servem para balancear a tendência natural da filosofia indiana ao esotérico e oculto, com o afastamento da vida e educação em sociedade. Assim, no mundo hindu, o folclore e a mitologia popular levam as massas a verdades e ensinamentos dos filósofos. Para o autor, desta forma simbólica, as ideias não têm que ser rebaixadas para popularizarem-se. A vívida pictografia, muito adequada a este uso, conserva as doutrinas sem prejudicar o mínimo que seja seu sentido.

Além disso, Zimmer (1979, p. 49) também 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”. Esse autor 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. Para o autor, 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.

---

<sup>87</sup> Este tema da filosofia do Vedanta ser entendida como “racional” será desenvolvido no próximo capítulo e ao longo da tese.



Zimmer considera que o conhecimento da filosofia oriental deve ser entendido como uma filosofia de vida, já que esse conhecimento 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. Esse autor indica que a função do culto consiste em infundir no devoto a “divina essência da verdade”, que se manifesta através das formas simbólicas das divindades, que por sua vez têm o objetivo de dirigir o pensamento do devoto a esta essência.

Pode ser devido a essa “incorporação” do conhecimento que a entrevistada Ana afirma que na Índia “é tudo muito interligado”. Ela indica que isso talvez aconteça porque na Índia a filosofia está “em tudo, tudo tem essa mesma base filosófica, essa mesma filosofia se expressa em tudo, nas artes, em todo o dia a dia”. Parece ter sido o reconhecimento de tal base filosófica que fez com que ela então começasse a ver uma “coerência muito grande” naquela cultura/filosofia.

Para Ana, uma peregrinação envolve esforço e sacrifício: “Eu imagino que algumas pessoas devem peregrinar pelo próprio esforço da coisa, tendo uma experiência transcendental através do sacrifício, mas não foi isso que eu busquei, o sacrifício veio ou não, mas a minha intenção na peregrinação foi ir a esses lugares que eu já tinha estudado por muito tempo e conhecer isso”. Ela cita alguns exemplos explicando que tinha estudado *puja*<sup>88</sup> e o fato de participar de uma *puja* já entendendo o significado desse ritual foi o diferencial da viagem; outro exemplo é que ela havia estudado sobre a vida de Shankara<sup>89</sup> e sobre a visão desse pensador, e o fato de ir aonde esses eventos ocorreram foi o que realmente fez “muita diferença” na peregrinação. Em outras palavras, o importante para ela era entrar em um templo e ver ali “todas as figuras, as expressões”, e estar entendendo os significados, ou seja, o mais importante era não ver a Índia enquanto uma “turista”, mas entender “o que quer dizer, está expressando o quê”.

Segundo Zimmer (1979), o modo de se vestir, os adornos e as marcas de cada casta são reconhecidos à primeira vista, já que cada um leva estampado os símbolos característicos de sua posição na sociedade; mulheres casadas, solteiras ou viúvas têm um conjunto bem definido não apenas de roupas, mas de normas e tabus característicos, fixados e seguidos precisamente; os atos pessoais são minuciosamente regulados, com severos castigos para

---

<sup>88</sup> “*Puja*”, do sânscrito, significa devoção, culto, adoração.

<sup>89</sup> Adi Shankara foi um reconhecido filósofo indiano que viveu por volta dos anos 800 e que consolidou a doutrina do Vedanta Advaita (que os entrevistados seguem).

quem comete infrações; existem regras estabelecidas relacionadas, por exemplo, ao que se deve comer, com quem se deve relacionar e o que se deve evitar, ou seja, com quem conversar, comer e se casar. Esse autor considera que o propósito dessas regras é conservar livre de mancha por contato a força espiritual específica da qual depende a eficácia de alguém como membro de uma determinada camada social.

Zimmer (1979) ainda sugere que não apenas a casta e profissão, mas tudo que ocorre a alguém (mesmo que aparentemente se deva a pura casualidade) está determinado pela própria natureza e exigências profundas do indivíduo, aos quais tudo se acomoda; este momento presente está relacionado com vidas anteriores, resulta delas como efeito natural de fatores causais passados que operam no plano dos valores éticos, as virtudes humanas e as qualidades pessoais, segundo leis naturais universais que tudo governam; em consequência, as leis da casta a que se pertence e a etapa da vida que corresponde à idade que a pessoa tem indicam como se deve resolver todos os problemas que surjam em sua existência. Este autor esclarece que a pessoa não é livre para eleger; a circunstância em que ela nasce, e na qual está, determina até o último detalhe da conduta pública e privada e representa o verdadeiro ideal do caráter que ela tem agora; então ela deve se limitar a encarar cada problema que surja em sua vida da maneira que corresponde ao papel que desempenha.

Para a entrevistada Ana, o importante foi entender o significado de todas as figuras e todas as expressões com que se deparava. De qualquer forma, suponho que a sensação que se tem ao se entrar em um templo, por exemplo, podendo entender os significados das manifestações que ali estão expressas deve ser reconfortante, quando contraposto ao sentimento de caos e estranheza normalmente atribuídos à Índia. Essa ideia de que a pessoa irá chegar nesse país e “entender tudo” é uma ideia totalmente contraditória com o que as narrativas veiculadas sugerem, ou seja, a noção transmitida é não ser possível compreender o que acontece ali.

Um trecho do famoso livro “Passagem para a Índia” (FORSTER, 1952, pp. 85-86, tradução minha) sugere que os protagonistas têm essa mesma noção, quando tentam identificar um pássaro que observavam: “o pássaro em questão voou para a copa da árvore. Isto não era importante, ainda assim eles gostariam de tê-lo identificado, isto teria de alguma forma consolado seus corações. Mas nada na Índia é identificável, a mera pergunta de uma questão causa seu desaparecimento ou sua fusão em outra coisa”. Outro trecho do romance “Paixão Índia” (MORO, 2012, p. 14) também ressalta esta mesma noção: “Como será a Índia,

pergunta-se sempre que um passageiro comenta que não se parece a nada que um europeu possa conhecer, nem sequer imaginar”.

Essa noção da não compreensão do que está se vendo também é analisada por Oswaldo Giovannini (2001, p. 171), que sugere que o deslocamento de significados estaria na interpretação dos “de fora” do universo simbólico do outro, o que significa que quanto maior a falta de compreensão dos códigos de conduta do outro, a interpretação será mais conflituosamente deslocada, “de modo a relativizar aquilo que para ele é absoluto”. Apesar dessa falta de compreensão, o autor indica a possibilidade de um espaço no qual o indivíduo também vai se impregnando da cultura do outro:

Mas não é em todos os momentos que essa oposição se radicaliza, pois se falta, por vezes, compreensão de um pelo outro, ambos se movimentam também no sentido de uma complementação, uma vez que é possível transitar entre uma visão de dentro e uma visão de fora na medida em que cada um vai se abrindo ao outro e se impregnando de sua cultura, criando ou encontrando seu espaço dentro de um jogo que exige muita habilidade (GIOVANNINI, 2001, p. 171).

O fato de não se conseguir identificar o que se está vendo é descrito também pela alusão à palavra “caótico”, usada por quase todos que falam sobre a Índia. O entrevistado Tadeu, por sua vez, esclarece sobre o que significa “estar” na Índia: “Sair na rua é caótico o tempo inteiro, é fantasticamente caótico”. Parece ser realmente caótico, até para quem já está na Índia por muito tempo<sup>90</sup>. Questionei se depois de tanto tempo o sentimento do “caótico” ainda estaria presente, e ele disse que “você se acostuma depois de um tempo”. Embora considere a Índia “fantasticamente caótica”, ele expressa conhecimento sobre os símbolos e significados dessa cultura, ou do que ele considera como “a cultura 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 vêem 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.

---

<sup>90</sup> Durante sua primeira viagem, permaneceu por sete meses na Índia e na época da entrevista, sua segunda vez no país, estava morando lá há três anos.

A questão da relação com a deidade, como exposto acima, será discutida no capítulo cinco, e o que nos interessa neste momento, em que estamos analisando a construção de uma ideia de Índia, é que essa relação parece surgir, ao menos no caso de alguns peregrinos entrevistados, a partir de uma relação de amor (como sugere Luana mais adiante). O caso mais extremo desse “lado da moeda” talvez seja esse amor pela Índia que alguns sentem, que se expressa na forma de devoção não apenas às deidades, mas uma devoção àquele país<sup>91</sup>.

Luana é uma peregrina que exprime essa sensação de devoção pela Índia:

Essa foi minha primeira viagem à Índia e a primeira viagem para fora do Brasil. Eu nunca tinha saído do país. E foi muito legal, muito legal. Eu antes falava, eu não entendo essas pessoas, “eu quero ir para a Índia de novo”, ah, vai para a Grécia, vai para o Líbano, vai para a China. Esse negócio de ficar gastando dinheiro uma vez por ano para ir para a Índia, vai para outro lugar. E agora eu quero voltar, eu não consigo não querer voltar. Antes de ir, eu sonhava que estava chegando, eu sonhei que estava chegando um mês inteiro. Depois que eu tinha chegado, ainda fiquei mais de um mês sonhando que estava indo de novo. Ainda hoje às vezes eu sonho, acordei, sonhei que estava embarcando.

A viagem à Índia fez com que ela não só passasse a entender as pessoas que querem voltar à Índia todo ano, como passasse a ser uma dessas pessoas que querem voltar (e que ainda sonham que estão na Índia). O que Luana diz sentir é “amor”, como ela relata abaixo.

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, eu vou morar aqui, adorei esse lugar, eu tenho que lembrar de voltar aqui”. Eu me lembro de não querer ir embora, não querer sair dali.

Ela fala da necessidade que sentiu de se “misturar” ao templo, e também, como muitos outros já afirmaram, de se “sentir em casa”. Este relato na verdade apresenta um sentimento de devoção propriamente dito. Essa seção termina com o tema da devoção, justamente devido ao fato de que, como veremos mais adiante, o sentimento de devoção é entendido pelos entrevistados como consequência de um total entendimento e incorporação do conhecimento do Vedanta em suas vidas.

---

<sup>91</sup> Como veremos mais adiante, o sentimento de devoção, na leitura dos informantes, é consequência de um profundo conhecimento (e incorporação) da filosofia do Vedanta.

## 2.4 O processo do choque cultural

Testemunhamos o sentimento de peregrinos que amam a Índia e que podem ser considerados como turistas “existenciais” (COHEN, 1979), tamanha a devoção que sentem pelo país. No entanto, há outro “lado da moeda” que desenvolverei a seguir ao analisar o depoimento de pessoas que tiveram sentimentos totalmente adversos pelo país. Como indiquei antes, há viajantes que têm uma percepção bastante diferenciada daquela vista até aqui: de uma Índia “espiritualizada”.

Henrique é um peregrino que percebe a Índia de outra maneira. Ele explica que sua definição da Índia é a dos três Ps: pobreza, poeira e pimenta, e que, do seu ponto de vista, isso não seria algo positivo, já que ele não gosta de comidas apimentadas. Através de sua narrativa, percebe-se que ele sentiu um choque cultural muito forte. Ao visitar a Índia, ele se deu conta de que “geografia do segundo grau está errada”, pois, como sugere, “país de terceiro mundo não dá para colocar tudo no mesmo saco”:

As cinco maiores cidades da Índia não tinham calçada, asfalto nas ruas, cansei de ver cidades com esgoto a céu aberto, pessoal lavando roupa em rio. Não dá para comparar Brasil com isso aqui, não dá para colocar terceiro mundo no mesmo saco. Qualquer cidadezinha do Brasil no interior tem iluminação, tem calçada, tem urbanização, esgoto. Eu fiquei bem chocado mesmo. Realmente, para mim, foi um choque. As fotos ficaram legais, mas o sentimento que eu estava lá no momento não era de quem gostou, quem curtiu. Pobreza, né? Uma pobreza muito pior que a daqui. Eu tinha ideia, “pobreza”, as pessoas me falaram, “você vai ver pobreza”. Mas eu não tinha ideia. Conheço Campo Grande, Bangu, Chapéu Mangueira, mas mesmo uma comunidade pobre aqui do Rio de Janeiro é rica perante uma cidade normal da Índia. Realmente eu tive aquele contato mesmo, aquela poeirada batendo voando para tudo quanto é lado, e realmente foi isso mesmo, sujeira...

Seu relato indica que há visitantes que enxergam a Índia de uma maneira radicalmente diferente do que foi visto nos itens anteriores, e que confessam na verdade não ter nem conseguido “curtir” a viagem, pois ver pobreza e sujeira não está dentro dos parâmetros do que representa um lugar agradável para visitar.

Hugo também indica que sentiu um choque, pois sua chegada em Nova Delhi foi de uma maneira que ele não esperava. Ele explica que teve uma indicação de um hotel em Delhi que era no subúrbio e que era um lugar “péssimo”, “totalmente caótico”:

Fui dar uma volta na cidade, as ruas sem sinalização, carros, motos, bicicletas passando para tudo que é lado. Então, realmente, é algo caótico. E muita gente. A quantidade de gente em tudo que é canto, a população aqui é enorme, aonde quer que você vá tem muita gente. Então essa foi a primeira impressão, essa coisa de estar meio perdido. Sempre tem também um

impacto de estar na Índia, existem pessoas que dizem que existe um impacto, independente de quem seja, quem quer que venha para a Índia tem um impacto, isso é o que as pessoas falam normalmente. Mas ainda tem também a questão do subconsciente, toda aquela ideia de espiritualidade, de que você está indo para a Índia, que é o berço da espiritualidade, onde você pode encontrar aquilo que você está buscando, e tudo o mais, quer dizer, são várias ideias que estão enraizadas no inconsciente que, de repente, você chega nesse lugar, e aquilo gera um impacto muito forte.

Como Hugo ressalta, a Índia gerou um impacto inicial, de tantas pré-concepções que ele tinha, um impacto tanto em relação ao caos quanto em detrimento de suas expectativas de que a Índia era o “berço da espiritualidade”. Com certeza deve ser complicado chegar a um lugar considerado “caótico” e pensar que é o local em que se tinha esperanças de “encontrar espiritualidade” (vale lembrar que após esse encontro inicial impactante com a Índia, Hugo foi estudar Vedanta em um *ashram* buscando, assim, desenvolver sua espiritualidade).

Outra entrevistada também diz ter sentido um choque cultural, que foi percebido como algo “negativo”, ao interagir com a pobreza local. Em suas palavras, “eles pedem dinheiro o tempo inteiro e a gente não quer botar a mão no dinheiro, porque a gente tem que lavar [as mãos], porque é muito sujo; e se você dá para um, tem uma enxurrada te seguindo e cercam você e aí não é seguro; não é por aí, não vai resolver o problema deles; e é doideira”. Ela diz ter se sentido muito chocada com a visão das pessoas caminhando descalças nas estradas com os filhos, “lá vão eles... gente, é meio chocante, é meio chocante a pobreza deles, é meio forte; eles são cinza; aquela coisa de sujeira, porque o pó ali é o tempo todo, não é?” E fala que o que mais a impressionou foi a “magreza” deles: “todos eles são muito magros, magérrimos; é assustador a magreza deles, crianças, tudo um fiapo”.

Laura também sentiu esse lado “caótico e nojento” da Índia, como indica ao relatar a experiência de ser carregada por um indiano, que a levou nas costas, dentro de uma “mochilinha” de palha.

É a coisa mais nojenta do mundo, foi assim uma experiência realmente singular. Eles são paupérrimos, são muito pobres, obviamente sem higiene nenhuma, a maioria ali deve ter tuberculose, doenças respiratórias, todos escarrando horrores. Imagina um lugar frio daqueles e o cara de bermuda e camiseta! Magricelos, carregando um peso e subindo aquilo tudo, então uma condição precária de saúde, e da nossa saúde estar exposta também àquilo tudo, àquelas condições. Então o cara pega a mão dele, cheia de secreção, de doença e põe a mão em você. Naturalmente que ele bota a mão na bunda dele também e não lava. Tirando meleca toda hora, cuspidando, escarrando em cima de você. Para ele aquilo é normal, então você tem que abstrair, relaxar, se você tiver doença é porque você tinha que ter mesmo, você tem que pensar no que é mais relevante naquela hora, no que é menos pior, como diz a Gloria, e enfrentar aquilo.

O que deve ser ressaltado nesta narrativa é o fato de se estar em uma situação considerada como a “mais nojenta do mundo” e, mesmo assim, conseguir “abstrair”, “relaxar”

e “enfrentar aquilo”. Vemos também nesse relato um grande distanciamento dessa visitante em relação ao indiano que ela descreve. Com isso, Laura parece ter passado por um tipo de experiência que Cohen (1979) descreve como a do turista “experiente”, que é aquele que continua consciente de sua alteridade, ou seja, ele não “se converte à vida do outro”. Cohen alega que esse tipo de turista permanece um estranho mesmo vivendo entre as pessoas cujas vidas “autênticas” ele observa.

O fato de quem vai à Índia estar exposto a ver tanto pobreza quanto doença à mostra, de uma maneira que não há como camuflá-las suscita repulsa em alguns visitantes, acostumados, talvez, à “maquiagem” e “cenário” de outros destinos turísticos (e talvez de sua própria cidade). Mas o fato é que, ao se deparar com esse contraste, a maneira como o turista percebe a diferença é afetada negativamente, como sugere Petri Hottola (2004, p. 458). Em suas palavras, “no contexto de viajar de mochila [*backpacking*] pelo sul da Ásia, e muitos outros destinos do terceiro mundo, doenças são repetidamente confrontadas e a adaptação é conseqüentemente muito mais difícil” (p. 458, tradução minha).

Esse confronto com a doença, a sujeira e a pobreza pode fazer com que a pessoa tenha uma difícil adaptação e passe a sentir até “nojo” do ambiente estranho, como vimos nos depoimentos dos peregrinos acima. A percepção negativa da diferença cultural freqüentemente causa uma reação defensiva, como explica esse autor.

Em seu trabalho de campo com mochileiros na Índia e no Sri Lanka, Hottola (2004) propõe que a decisão de não se adaptar deve ser vista como relativamente racional, já que a pessoa, após aprender sobre os valores e normas da cultura local, pode chegar à conclusão de que ela não aprecia tais valores. Aqueles que chegam gradualmente a uma oposição total podem desenvolver uma forte antipatia que torna difícil qualquer interação com pessoas culturalmente diferentes. Para estes, a confusão cultural se torna então um obstáculo que é capaz de arruinar sua visita e, em conseqüência, eles podem encurtar sua estadia, isolar-se pelo restante da viagem ou “dar uma de valente” e “fazer a Índia” assim mesmo, apesar das antipatias, para nomear apenas algumas das reações observadas por Hottola (2004). Ocasionalmente, um choque cultural radical ocorre, como vemos nesse depoimento:

Ela não consegue suportar pessoas e principalmente homens constantemente olhando para ela. No início, ela tentou se acostumar com isso, mas agora ela não consegue lidar com isso mais. Ela simplesmente ignora completamente todo o mundo. (britânico, falando por sua companheira) (HOTTOLA, 2004, p. 459, tradução minha).

Hottola afirma que, em alguns casos, os mochileiros fizeram amizades genuínas com seus anfitriões e criaram laços com a sociedade local de uma maneira “positiva”, ao passo que outros experimentaram sérios assédios e não conseguiram obter nenhuma ajuda dos transeuntes. No primeiro caso, as pessoas envolvidas claramente se moveram da oposição para a adaptação enquanto que, no segundo caso, elas acabaram se opondo permanentemente até retornar para casa, apesar de originalmente terem tido expectativas “positivas”.

Marcelo, um estudante de Vedanta desde os anos oitenta, também descreve essa primeira reação “negativa” ao se deparar com a “pobreza”. Em suas palavras, “como se tivessem puxado o meu chão, o meu tapete: tudo, os gestos, a língua, o jeito deles falarem ou não, tudo; você olhar para uma coisa e não entender o que está vendo, não se situar”. A princípio, Marcelo achava que era a “pobreza” que estava ocasionando o “choque cultural”, mas, como ele próprio afirma, talvez o que leva a pessoa a se sentir de tal maneira é uma “falta de referência”. Ele descreve em detalhes esse sentimento, que seria como “você olhar e não é o espelho”. Ou ainda, uma sensação de estar sem chão para pisar. Esta é uma boa metáfora para descrever o choque cultural.

Muitos informantes se referiram ao choque cultural que sentiram quando chegaram à Índia. Entender o significado deste “choque cultural” e como as pessoas reagiram ou não a ele foi um eixo norteador deste estudo. De maneira geral, percebi que isto dependia muito da situação de encontro “com o outro” naquele contexto e da valorização deste encontro como algo positivo ou negativo.

A maior parte dos peregrinos acredita que essa sensação de estranheza inicial “passa”, ou seja, o choque cultural é sentido apenas por algum tempo. No caso de Marcelo, foi questão de dois ou três dias de “ajustamento”, como ele afirmou.

Marcelo descreve a Índia como um país “realmente surpreendente” e faz uma analogia com a situação da flor de lótus.

É meio chavão, mas é aquilo que todo mundo fala, é a flor de Lótus<sup>92</sup> do meio do pântano. Você vê muita sujeira, muita doença, muita coisa feia de ver, muita pobreza, coisas inadmissíveis, o cara jogando lixo pela janela do apartamento para a calçada. E também você vê coisas de artes, expressões de artes, de música, de dança, maravilhosas – então o Lótus na lama é perfeito. Agora o mais diferente da Índia é a religiosidade, eles são muito religiosos, eles não fazem nada se não tiver um templo: se tiver uma fábrica e não tiver um templo, ninguém trabalha. Eles vão três vezes ao templo todo dia, tem templo em toda esquina. É

<sup>92</sup> A flor de Lótus é venerada na Índia e no Japão. Ela tem o significado simbólico da simultaneidade da causa e efeito, pois germina e floresce ao mesmo tempo. Ela nasce na lama e só se abre quando atinge a superfície. Suas pétalas são auto limpantes, isto é, têm a propriedade de repelir microrganismos e poeiras. É também a única planta que regula seu calor interno, mantendo-o por volta de 35°, que é a mesma temperatura do corpo humano.



difícil as pessoas aqui entenderem que o foco lá não é ganhar dinheiro, porque aqui a gente é só voltado para o material. Então foi importante ir para ver isso. Daqui não tem como a gente perceber a força que isso tem lá.

Esse depoimento traz um grande *insight* sobre a importância de uma viagem de busca espiritual: a importância de se estar no local para poder ver e perceber a “força” que a religiosidade tem na vida das pessoas. Marcelo relata sobre a experiência de entrar em alguns templos, na qual ele sentia “uma coisa diferente ali”. Ele diz sentir uma “espécie de arrepio” e sentir “a presença do divino”. Em suas palavras: “você sentia que, de repente, aquilo te envolvia e você se abstrai de tudo – uma experiência muito forte, muita viva, real e concreta, que você se dissolvia ali”. Como colocado por muitos entrevistados, este é um dos objetivos de suas peregrinações, ou seja, ir à Índia em uma peregrinação significa ser capaz de reconhecer experiências “reais” e “concretas” da “presença do divino” (apesar do choque cultural que experimentou quando chegou à Índia).

Luiz, outro entrevistado que, assim como Marcelo, por longos anos também vem estudando Vedanta, mostra-nos como a percepção de cada um pode ser tão diferente em relação às mesmas experiências que estão sendo vivenciadas durante a viagem (como outros já sugeriram anteriormente). Neste caso, ele compara sua experiência com a de sua esposa na Índia.

Eu acho que a Índia é uma experiência muito forte para quem vai lá, é marcante. É uma coisa que mexe com você em todos os sentidos: fisicamente, emocionalmente, culturalmente – você não passa indiferente pela Índia. Em outros lugares, você pode passar, gostar, mas por lá, você não passa indiferente. Tem gente que odeia, acha uma experiência muito ruim. A minha esposa foi em 1996, voltou no meio da viagem, desistiu no meio da viagem. Ela se sentiu mal, gente demais, pobreza demais, os leprosos lá em Varanasi, essas coisas chocaram muito ela e ela desistiu e voltou no meio da viagem. E aí, onze anos depois, ela voltou, mas só para ir ao Spa, isso ela achou que dava. Mas decidi que Índia não dá, mesmo com hotel bom, mesmo com Spa, porque não tem como você se abstrair da pobreza, do excesso de gente, da falta de higiene. Coisas assim que são normais, aqui também tem tudo isso, mas a gente aprendeu a conviver e a gente não vê, assim como a gente passa por cima desse pessoal de rua e não se incomoda com isso. E aqui também tem rua imunda, lá no centro tem esgoto saindo das calçadas, mas a gente não acha isso muito ruim. Na Índia, quando acontece, as pessoas ficam chocadas.

Luiz relativiza o choque cultural ao afirmar que ele pode ser entendido sob diferentes perspectivas, ao contrário de sua esposa, que até o final da viagem teve uma percepção “negativa” da diferença cultural. Como nos explicou Hotolla (2004) anteriormente, no caso de Luiz, ele foi capaz de passar da “oposição” para a “adaptação”, enquanto que ela sempre teve uma reação defensiva. Ele resume sua experiência naquele país ao relativizar a noção da sujeira: “enfim, eu gosto da Índia, me sinto bem, me sinto em casa, gosto de estar lá, não fico

incomodado com essas coisas, faz parte. Claro, às vezes a sujeira incomoda um pouquinho, mas dá para conviver”.

Marah, outra peregrina, descreve que havia uma pessoa que tinha ficado muito incomodada com a sujeira. Ela descreve a cena com as palavras dessa pessoa:

“isso aqui é um lixo. Poxa, isso aqui é uma sujeira. Isso aqui é uma porcaria” e eu ali na maior sensação boa. Sabe, o que importa? Eu não conseguia olhar para a coisa e é uma parede suja. Eu via, era um templo de Lakhshimi, foi o primeiro templo que a gente foi agora em 2010. E aí chega alguém do teu lado e fala, “poxa, mas isso aqui é imundo” e eu começo a ficar um pouco reativa, porque está falando mal da minha casa, é uma coisa muito pessoal, eu fico bem chateada.

Marah explica que a Índia é um lugar que ela adora: “amo aquela comida, amo aquele lugar, amo tudo, me sinto muito em casa” e que quando chega alguém e fala “ah, isso é um lixo, isso é um nojo”, ela se torna “reativa”. Como se pode ver, muitos são os que têm a sensação “negativa” em relação ao choque cultural, mas a tendência dominante é processar esse choque na direção do sentido positivo que é dado pelas motivações e justificativas da “peregrinação à Índia”.

#### 2.4.1 Desconstruindo (pre) conceitos

De acordo com o que vimos os peregrinos relatarem até aqui, observamos que a noção da sujeira (e até mesmo da pobreza) é relativizada por alguns deles. Minha sugestão é que uma viagem à Índia força o viajante a fazer alguma relativização de noções como essas para que, ao fazê-la (ou ao desconstruir certos pré-conceitos), ele possa passar desta fase “inicial”, na qual predominaria o processo do choque cultural.

Vivian é uma dos que revelam ter tido essa sensação ao contar que “tudo na Índia é assim, não tem nada muito cuidado, eu achei tudo muito caótico, aquele trânsito, muito barulho, muita gente, tudo meio sujo, eu fiquei meio assustada no início”. Até Gloria, professora de Vedanta dos peregrinos, relata ter ido à Índia nos anos setenta para estudar e morar em um *ashram* por quatro anos e ter sentido um forte impacto ao chegar lá.

A coisa realmente que me chocou na Índia foi Calcutá. Me chocou muito, porque eu não tinha referência de nada, nada fazia sentido para mim. Era fevereiro de 1974, um bando de gente na rua, um bando de gente dormindo no chão, o táxi era um homem puxando, eu tentei arranjar um hotel, estava tudo cheio, só tinham aqueles hotéis super caros, as pessoas cuspiendo no

chão, eram assim coisas completamente diferentes de qualquer coisa. Eu não consegui entender absolutamente nada quando eu cheguei.

Não conseguir entender “absolutamente nada” está associado à idéia de total perda dos parâmetros, como muitos antropólogos relatam ao chegar no “campo”, de se sentir como uma criança tendo que aprender tudo para poder se orientar, ou ainda de ter que encarar uma espécie de “mudança de paradigmas”, na qual tudo o que se vê e se sente passa a ser entendido como tendo outro significado. O que parece acontecer a muitos é que essa sensação é sentida assim que se chega ao país, e que depois de algum tempo há uma maior aceitação do que está acontecendo ao seu redor, ou seja, há um “relaxamento”, como propõem alguns.

Marah relata ter saído do Brasil com uma impressão um pouco exagerada da Índia, de “terror”, e descreve como conseguiu relativizar esta impressão inicial e “relaxar de vez” na viagem:

Eu saí do Brasil com aquele terror. A menina que me vendeu a passagem da agência, “você não vai agüentar, ninguém agüenta ficar tanto tempo, ainda mais sozinha, você vai pedir para voltar”. A Priscila, “escova os dentes com água mineral, descasca as frutas, faz não sei o que, cuidado, eu quase morri”. Várias pessoas falando, “eu quase morri, eu tive uma disenteria lá”. Aí eu fui praticar *yoga* e quando eu voltei, a sueca tinha preparado uma salada de frutas com iogurte. Aí estou vendo uva com casca, maçã, e falei, “mas você come isso aqui normal?” Ela fez uma cara de quem nunca tinha escutado falar nada, “ué, eu como”. Aí eu falei, “ah, se essa sueca está comendo, eu também vou comer, mergulhei na praia do Flamengo quando era pequena, já estou imune”. E não tive nada. E com ela fui me soltando, de cair dentro da pimenta, comer aqueles *talhis* lá no pior “buteco” e não passava mal, não tinha nada. Era tudo vegetariano, era tudo barato, as pessoas eram simpáticas, enfim, gostei de tudo.

Marah com certeza enxerga a Índia hoje através de uma perspectiva de quem relativizou muitos (pré) conceitos e conseguiu ter uma experiência “positiva” na viagem. O fato de ver uma européia comendo frutas com casca foi o momento em que ela percebeu que teria que relativizar o que havia lido ou ouvido e “relaxar de vez” na viagem.

Marah também indica que quanto mais a pessoa tentar controlar as situações que acontecem na viagem, quanto mais a pessoa tentar “segurar”, ou seja, quanto mais a pessoa achar que vai decidir tudo, por exemplo, a data que vai sair, “mais as coisas acontecem de uma maneira, sabe? Te dizendo não é assim, relaxa”. Ela falava para uma amiga que estava passando por várias situações inusitadas: “gente, relaxa, enquanto você não relaxar, a Índia vai te sapear. Pára e reflete sobre o que está acontecendo”. Ela falava para a amiga agüentar “firme”, porque tudo “dava errado” com ela.

Esta peregrina narra que houve vários momentos em que se sentia perdida na viagem e aparecia alguém que a ajudava, perguntando aonde ela queria ir ou oferecendo alguma coisa para ela comer, enfim, ela parece ter se deparado com esse tipo de situação em sua viagem. Ainda relata não ter sentido o esperado choque cultural, ou seja, mesmo quando chegou ao país ela já se sentia muito à vontade, o que contrasta com muitos relatos de primeiros contatos com a Índia.

Então eu percebi que eu estava muito à vontade. E eu desci no aeroporto, aquele caos todo, mas a primeira respirada veio um cheiro assim de óleo com incenso, veio uma coisa boa, nunca tive uma impressão ruim. Eu entendo que tem gente que chega lá e odeia, odeia, quase morre, tem “piriri”, tem não sei o quê. Eu não tive, comigo não aconteceu. Minha experiência sempre foi muito boa, mesmo as coisas ruins que aconteceram foram boas no final.

Ela pode ser considerada como uma peregrina que elegeu a Índia como seu “centro”, que enxerga a Índia como um local sagrado, e entende a própria cultura deste país (que está ligada ao hinduísmo) como o que representa seu “centro”.<sup>93</sup>

Cristina também é um exemplo de alguém que recebeu muitas informações “negativas” sobre o país, mas também relata não ter se incomodado com nada ao chegar: “nada me incomodou, nem a pobreza, nem a sujeira, nem a desorganização, nada, pelo contrário, eu acho que eu estava preparada para aquilo, foi a minha primeira ida à Índia e todo mundo me dizia que eu ia me chocar e que eu ia isso, que eu ia me traumatizar, mas não”.

Em relação à construção desse tipo de imagem da Índia, Luana explica que há uma “vilanização” com relação às dificuldades encontradas por lá: “a gente projeta um monte de coisas, como vai ser, e com a Índia em especial existe uma ‘vilanização’ com relação às dificuldades, a doença, a comida é ruim, você não vai gostar disso, não vai gostar daquilo, e o povo é ‘entrão’, eles vão ficar perguntando... Tem um medo, não é?”. O interessante em relação a esta peregrina, assim como no caso de Marah e de Cristina, foi ela não sentir o esperado choque cultural, como mencionado por outros.

Uma coisa muito engraçada é que eu não me sentia numa cultura diferente, não me sentia. Em Dubai, eu me sentia numa cultura diferente, foi o nosso caminho para chegar lá. Pessoas estranhas, tinha um tratamento estranho, um olhar diferente, diferente de verdade, mas com o indiano eu não senti essa estranheza. A gente chegou, dormiu, e quando a gente acordou na manhã seguinte, eu estava em casa. Não achei que, porque tem toda essa coisa de dizer que a Índia é isso e aquilo, que é muito difícil, eu não achei difícil. A Índia hoje é Madureira da década de setenta, é isso: são carros velhos, é barulho na rua, mas não é o “inferno”, não é a “torre de babel” que muita gente fala, e cada um fala uma língua, não. Todo mundo fala inglês, todo mundo que você encontrar fala inglês, não é nem o inglês de verdade, é o inglês que eu falo, eu não tenho inglês, eu tenho o inglês deles, inglês indiano.

<sup>93</sup> A questão do significado de “centro eletivo” foi detalhadamente explicada no primeiro capítulo.

Além de não ter sentido nenhum choque cultural, Luana parece ter conseguido ver a Índia como um lugar “real”, com pessoas que ela pôde relacionar com seu cotidiano (mesmo que num passado, os anos “setenta”), que falam uma língua igual à dela, um local que não é nenhum “inferno” nem uma “torre de babel”, como outros preconizam. O cotidiano que ela gostaria de ter é de total dedicação a sua vida espiritual:

É como se lá eu pudesse ter o cotidiano que eu gostaria de ter aqui. Você acorda de manhã, toma banho e vai ao templo. E no caminho do templo você vê as pessoas fazendo as coisas para você oferecer no templo: a comida, as flores de cabelo, as lamparinas de barro; você vê as pessoas fazendo isso na rua. Você compra, você leva ao templo e você oferece no templo. E o templo, é como se ele fosse alguém de fato, o templo. E cada deidade, ela tem um, sabe quando você encontra uma pessoa e você meio que troca uma energia com a pessoa? A deidade ela tem um alguém, ela é um alguém. E cada uma é um alguém diferente. É como se você fosse visitar alguém, aí você vai lá e você oferece tudo que você levou. Aí depois você pega a *prassada* [substância material que é primeiro oferecida a uma deidade e depois consumida], e a sua primeira comida do dia é aquela *prassada*, é aquilo que você pegou de volta. É muito engraçado, eu me lembro dos indianos ficarem olhando para gente assustados, por não entender como a gente sabia onde é que estava e como que a gente tinha essa sensação de devoção e não era de lá.

Luana, assim como Marah, é uma devota que “ama” a Índia, elegeu o país enquanto centro e se “converteu” ao hinduísmo. Nesse seu relato há uma total inversão dos papéis do “turista” e do “nativo”, ou seja, foram os indianos que tiveram uma sensação de “estranhamento” em relação ao grupo, ao não compreender como o grupo sabia o que deveria ser feito no ritual e não entender como o grupo tinha a sensação de devoção não sendo “hindu”, de seu ponto de vista. O grupo, nesse caso, parece ser quem tinha decodificado todos os signos e significados ali presentes (no templo) e que tinha a sensação de devoção, ao passo que os indianos pareciam se sentir como que estando “de fora” da situação, deslocados. O que fica claro neste contexto é que se trata da sensação de deslocamento<sup>94</sup>, que parece ser característica de uma viagem à Índia.

Por outro lado não foi surpreendente ouvir de Luana que ela não sentiu nenhum estranhamento ao chegar ali, não sentiu que aquele era um lugar diferente. Para ela, a Índia parecia um lugar conhecido:

Eles são muito parecidos com a gente. Eu tenho uma família que mora em Bangu, uma parte da minha família mora em São Gonçalo, meus pais moram em Campo Grande, você vai nesses lugares dessas pessoas mais simples que têm uma prática religiosa cotidiana e você vê

<sup>94</sup> Entendo deslocamentos como ações sociais, que, segundo Nery (2003, p. 14), “implicam deslocamentos físico-morais do sujeito, tornando as viagens portanto como fatos sociais totais, nos termos de Mauss (1974), por mobilizar todas as dimensões da existência humana do sujeito”.

que tem muita coisa parecida: o jeito de falar, o jeito de vestir, o jeito de comer, o jeito de dar comida, o jeito de lidar com você, não é estranho. Eu não tive esse estranhamento, muito pelo contrário, eu fiquei até surpresa de ser tão pouco estranho. E eu me misturei, a gente se mistura, botei lá uma roupa, pinte logo a cabeça, prendi o cabelo, não ficava no hotel não, ficava na rua. Queria andar, queria circular, queria ver, queria comprar. E era tudo tão lindo, tão maravilhoso, e você vai, e sabe que a pessoa está querendo te vender, então qual a atitude que você tem que ter com aquela pessoa e tal, não é nenhum bicho de sete cabeças, não é nada de mais.

Luana parece ter se “misturado” de fato ao relatar que encontrou o seu “time”. Explica também ter se sentido muito bem ao ver as pessoas que estavam no templo, “rezando, cantando, por devoção, por amor, eu me senti muito bem, muito bem, não tive nenhum ‘perrengue’, acho que eu vivo com mais força para mim, como se eu tivesse alcançado uma força enorme”. Luana nota que o grupo havia considerado a peregrinação a Yamunotri<sup>95</sup> como um grande marco, mas esclarece que as visitas a todos os templos foram peregrinações, porque na verdade, como eles fizeram um grande circuito de visita a templos e lugares sagrados, ela considerou “a viagem inteira” uma peregrinação.

Sarah, uma brasileira colega do grupo que foi estudar Vedanta em Rishikesh, também indica ter encontrado o seu “time” naquele país, como ela descreve: “aqui [Índia] é outra coisa, é outro ritmo, não tem aquela loucura de não ter tempo, de ter que correr e de ter que realizar”. Ela ressalta que “aqui é uma meta que não tem aonde chegar, porque na verdade você já está lá”. Seu objetivo é “viver esse momento”, que é entendido como “viver com pessoas... não são todos, a maioria não é iluminado, mas existe uma consciência religiosa, e uma consciência desse momento presente bem maior que no Brasil, com certeza”.

Apesar do fato de Sarah morar na Índia, ela enfatiza não importar onde ela está e nem quem está ao seu redor, ela sempre estará bem em qualquer lugar. Por outro lado ela prefere morar na Índia, que é o local que, segundo ela, “fala a minha língua, tem pessoas que buscam a mesma coisa que eu, me sinto em casa, é *puja*, é muito mágico”. Ela não pode ser considerada uma turista existencial, de acordo com a tipologia de Cohen (1979), pela diferença de que, apesar dela ter se “convertido” ao seu centro eletivo, ela decidiu morar lá, e por isso não pode mais ser considerada uma “turista”. A decisão de morar no seu centro eletivo indica, conforme Cohen, que ela vive uma vida bastante significativa, já que não necessita da viagem ao centro para dotar sua vida de significado.

“É mágico”. Essa sensação que Sarah tem a respeito da Índia não pode ser menosprezada. Enquanto podemos pensar que seja uma sensação superficial, de alguém que

---

<sup>95</sup> As duas viagens de peregrinação que o grupo realizou serão descritas no capítulo cinco.

viajou para a Índia e teve uma impressão apressada do que se passava no país, no caso desta estudante não podemos dizer o mesmo. Ela estava pela terceira vez na Índia; da primeira havia feito um curso de Vedanta de quarenta dias e viajado pelo sul da Índia, da segunda havia feito um curso de três anos, e desta vez ela já estava há dois anos sem planejamento de voltar para casa, ou seja, suas impressões da Índia são de quem realmente considera o local como especial, mesmo ao morar ali, um local que dota sua vida de sentido, um local “mágico”.

Cabe retomar a reflexão a respeito do que é difundido sobre a Índia, tanto através da mídia quanto transmitido oralmente, ou seja, os relatos de pessoas que foram e transmitem suas experiências a outros, o que cria expectativas para os futuros visitantes. Com isso, há uma expectativa (devido ao que se leu ou se ouviu falar através do relato de outros) de se esperar que alguma coisa significativa aconteça na viagem. A expectativa influencia as experiências futuras dos viajantes e estes continuam relatando suas experiências, o que faz com que o processo seja cíclico (e contínuo).

As implicações de tais relatos são significativas na criação de identidades pessoais e na formação de expectativas da experiência dos viajantes. Tais relatos ressaltam os aspectos espirituais e transformativos da viagem, também incorporam conceitos que se estendem desde o significado da viagem, ideias do sentido que deve ter uma viagem, do que deve ser uma experiência espiritual ou religiosa, do quão significativa é a espiritualidade dentro da sociedade e até mesmo a respeito das concepções de identidade pessoal.

Para Chaim Noy (2004), uma qualidade cíclica é alcançada no contexto social das intensas atividades de comunicação interpessoal que assumem o papel que possuem comerciais e informações disseminadas institucionalmente na indústria do turismo. O autor indica que os mochileiros não apenas contam histórias com frequência, mas também ouvem as experiências de outros mochileiros antes, durante e depois da viagem. Em suas palavras: “então, a narrativa e as ocorrências reais são belamente entrelaçadas, o que leva a uma forte variedade de construção social de ambas as experiências da viagem e seus reais empreendimentos” (p. 92, tradução minha). A linguagem e o discurso religiosos oferecem um tipo de interpretação e inspiração similar, como explica Noy (2004), cujos eventos estão imbuídos com um sentido e significado profundos.

A linguagem publicitária também influencia a construção da realidade local, no sentido de que até a escolha de um determinado lugar pelo visitante é feita de acordo com o processo de “antecipação da experiência”, como indica John Urry (1999), que pode ser

compreendido como um processo que é construído tendo como base a divulgação das informações e imagens do local, o que interfere na construção dos símbolos e significados associados ao lugar.

Hoje em dia, a experiência das pessoas que visitam a Índia é mais difundida que no passado e o que acontece é que essa profusão de relatos, além de criar expectativas, também provoca (pré) concepções sobre o país – concepções que acabam se tornando quase que “mitos” sobre o local, que se afirmam à medida que circulam pela imaginação das pessoas.

Eade e Sallnow (1991) argumentam que um local de peregrinação, enquanto que aparentemente emana um significado religiosamente intrínseco a si próprio, ao mesmo tempo provê um espaço ritual para a expressão de uma diversidade de percepções e significados que os peregrinos trazem ao local e impõem sobre ele. Enquanto um espaço simbólico sagrado que produz seus próprios significados religiosos, um templo de peregrinação é também, predominantemente, uma arena para a interação de uma variedade de percepções e compreensões importadas, em alguns casos bem diferentes umas das outras.

Christopher Howard, ao pesquisar sobre as formas de viagens sagradas (*sacred travel*) que são praticadas na cadeia de montanhas do Himalaia, indaga sobre o significado de jornadas espirituais de “nômades globais com o *Lonely Planet* à mão buscando por autenticidade em *ashrams* hindus – praticando ioga e meditação, caminhando por picos sagrados e templos budistas antigos e fumando *ganja* [*cannabis*] às margens de rios sagrados” (p. 3, tradução minha)<sup>96</sup>. Se o ato de fumar *ganja* faz de suas experiências algo menos autêntico não é relevante aqui, o que está em questão é que esses “nômades globais” entendem a Índia como um local místico e sagrado, como Howard explica.

Para o autor, traduzindo em termos durkheimianos, parece que a região do Himalaia em si se tornou uma representação coletiva do sagrado, ou seja, ela ficou registrada na consciência coletiva da sociedade como um lugar de misticismo, divindade, encantamento e sacralidade. Segundo Howard, Durkheim também enfatizou que o sagrado poderia ser acessado somente de uma maneira ritualizada – neste caso, as rotas prescritas e rituais hindus e, mais tarde, peregrinações religiosas budistas. Baseado em antigas histórias de viajantes esotéricos, representações do Himalaia enquanto um local sagrado se estendem primeiro às comunidades próximas e gradualmente se espalham através da Índia até chegar ao Ocidente.

---

<sup>96</sup> Disponível em: <[http://www.victoria.ac.nz/sacr/publications/Christopher\\_Howard\\_Sacred\\_Travel\\_in\\_the\\_Himalayas.pdf](http://www.victoria.ac.nz/sacr/publications/Christopher_Howard_Sacred_Travel_in_the_Himalayas.pdf)>. Acesso em: 5 nov. 2011.



Apesar da variedade de percepções da noção de Índia observadas aqui vemos uma constante nos relatos dos peregrinos: a descrição do país como um grande “inconsciente coletivo”. Nas palavras de Marah: “Na primeira vez que eu fui para a Índia a Cláudia falou, ‘não vai com muita garra assim para a Índia, porque ela te dá uma rasteira. Não vai achando que vai fazer tudo, que quer tudo. Vai com calma’”. Para a peregrina, a Índia é um inconsciente coletivo muito vivo. Ela conta ter perguntei para Santosh [um amigo indiano], “aqui é incrível, como eu faço para levar isso para o Brasil? Aqui é tudo muito claro, eu penso numa questão e daqui a pouco alguém fala alguma coisa ou eu vejo ou sinto”.

Como Alan Morinis (1985) sugere, o lugar de peregrinação se torna conhecido como um lugar de poder<sup>97</sup>, e me parece que alguns viajantes desejem, através da peregrinação, “capturar” um pouco desse poder para si. Muitos desses exemplos se preocupam com uma conexão com o presente, ao se conscientizar de que o passado é agora. Para Morinis (1985), isto é o que faz com que o tempo colapse em um momento eterno no qual a perfeição se sobrepõe à incompletude da vida mundana.

No caso de Marah, o “inconsciente coletivo” remete à noção de “lugar de poder”, “sagrado”, ou ainda, “perfeito”. Morinis (1985) salienta que o sagrado se refere especificamente aos ideais valorizados pelos peregrinos e que são a imagem da perfeição que o ser humano se propõe a encontrar ou se tornar em uma peregrinação. Mediante a isso, podemos supor que Marah parece sentir a necessidade de capturar um pouco desse sentimento do “mágico” para trazê-lo para seu próprio país, ou capturá-lo para si.

Como vimos neste capítulo, há várias idéias de Índia: de um local místico, mágico, espiritualizado, evoluído, sujo, pobre, subdesenvolvido. Enfim, não podemos ignorar que seja um local de contrastes, no qual as pessoas sentem que algo está “fora do lugar”. Esta visão de contrastes da Índia, que se opõe ao Ocidente, não se encontra apenas nos meios de comunicação, mas também dentro da academia. Max Weber é um cientista que encontra na Índia o oposto do judaísmo, do protestantismo e do capitalismo moderno, “uma vez que ela representa o que há de mais encantado, mágico e substancialmente vivo, portanto, um objeto privilegiado para suas comparações”, como informa Arilson Oliveira (2010, p. 320). Segundo o autor, Weber entendia a Índia como um local “típico” dessa luta intelectual no sentido de uma cosmovisão propriamente dita: “um sentido da vida no mundo”. Para Weber não haveria

---

<sup>97</sup> Parece ser a mesma sensação que indica Carlos Castaneda (1998) de se estar em um “lugar de poder”.

algo em termos de pensamento sobre o “sentido” do mundo e da vida que não tivesse sido já pensado de alguma maneira na Índia (ou na Ásia, em geral).

O que Oliveira (2010, p. 323-324) defende é que, no pensamento weberiano, “todo o sentido da vida, da libertação do mundo, dos afazeres cotidianos, das festas, dos anseios e dos devaneios são moldados pelo pensamento especulativo, pelo caráter da gnose que agita intensamente o homem asiático”; o que significa que toda a soteriologia asiática estaria no âmbito do saber e seria a “porta de entrada para a libertação suprema, ao mesmo tempo em que um excepcional caminho para o reto agir; por isso, ela é sempre vista como a guia que conduz toda a sociedade. Só o saber, diz Weber, dá ao homem asiático poder ético e mágico sobre si mesmo e sobre os demais”. Este saber seria algumas vezes “relativamente racional”, como no exemplo do *karma* e do *samsara*, e Weber o contrasta com o conhecimento “típico” ocidental, o que significa que o conhecimento “do yoga” indiano é entendido como um meio de domínio “místico e mágico” sobre si e sobre o mundo<sup>98</sup>.

No livro de Weber sobre o hinduísmo e o budismo, ele demonstra um “particular desencanto (racionalização burocrática e tecnocrática) ocidental e puritano versus a Índia, sua ‘encantadíssima Índia’” (OLIVEIRA, 2010, p. 235). Dirá Weber (1996 *apud* OLIVEIRA, 2010) que nosso atual sistema numérico racional é de origem indiana e que os indianos cultivaram a ciência racional da matemática e da gramática, também desenvolveram numerosas escolas filosóficas e religiosas, de quase todos os tipos possíveis, que surgiram sobre uma forte tendência ao intelectualismo e à racionalidade sistemática.

O que vimos nesses dois últimos parágrafos parece muito complexo. De um lado, temos um meio de domínio “místico” e “mágico”, e de outro, uma tendência ao “intelectualismo” e à “racionalidade”. Ao ver discursos deste tipo, uma questão que necessitei investigar foi a respeito desse conhecimento “místico” e ao mesmo tempo sua conexão com a “racionalidade” sistemática<sup>99</sup>.

Este capítulo tratou de uma representação de Índia generalizada, englobada pela ideia da espiritualidade, do místico, apesar das muitas traduções. A seguir, veremos o componente da racionalidade na representação da Índia e, posteriormente, veremos ainda como a Índia, para o grupo de peregrinos estudantes de Vedanta, pode ser filtrada pela visão dessa filosofia.

---

<sup>98</sup> Será interessante observar o que os entrevistados pensam a este respeito, como veremos no capítulo quarto.

<sup>99</sup> Esta discussão se encontra no próximo capítulo (apesar da questão do que consiste a filosofia do Vedanta e de como os entrevistados a entendem se encontram no capítulo quatro).

Veremos, desenvolvida no próximo capítulo, a ideia de que a Índia em especial é a terra natal do sistema racional utilizado em todo o mundo, fundamento de toda calculabilidade, matemática e gramática ocidentais, como a entende Weber. (OLIVEIRA, 2010).

### 3 RACIONALIDADE E ESPIRITUALIDADE: DOIS CONCEITOS OPOSTOS?

O que nossas mentes pensam não é de muita importância ao lado da verdade do que somos. Os medos do homem são devido às suas imperfeições que o fecham a seu destino, a escuridão que esconde a luz interna. Se tomarmos refúgio no *self*, o único ponto fixo de nosso ser, poderemos saber que não estamos sozinhos nessa estrada aparentemente sem fim da vida ou *samsara* e poderemos conquistar o mundo e desafiar a morte.  
*Radhakrishnan, 1922.*

Este capítulo parte do princípio que os entrevistados buscam a “racionalidade”, mesmo quando estão aprendendo sobre “espiritualidade”.<sup>100</sup> Através de minha observação participante enquanto aluna do curso da Bhagavadgita, pude notar nos estilos de vida dos entrevistados uma racionalidade tanto “emotiva” quanto “ética”, ao perceber que eles buscavam agir de acordo com valores “morais”, como sugerem vários autores a respeito do sistema filosófico Vedanta. Este capítulo busca entender suas visões de mundo a partir de um olhar sobre o mundo contemporâneo baseado nas novas modalidades religiosas de ser.

Uma mudança significativa na história do pensamento religioso ocidental é a questão da fé e da crença estarem dando lugar à razão e o desejo por comprovação, ou seja, a dimensão religiosa estar sendo colocada em outra perspectiva frente à dimensão científica. Como vimos com Weber, há um desencantamento do mundo (ocidental), no sentido de uma racionalização burocrática e tecnocrática e é neste sentido que podem ser entendidos os conflitos trazidos pela secularização moderna.

A secularização é um processo do mundo moderno que expressa as tensões, conflitos e antagonismos entre os movimentos sociais e religiosos, igrejas e seitas, ou seja, tensões que estão baseadas em contradições entre o religioso e o secular, o outro mundo e este mundo, o sagrado e o profano. Goldstein (2009) sugere que essas tensões são o que causa o fato de tanto a religião quanto a sociedade se tornarem ainda mais racionalizadas.

O que iremos discutir é o fato do pensamento védico ser bastante racional (não ser apoiado em “crenças”) e científico e, particularmente quando as pessoas incorporam este pensamento em suas visões, isto as leva a perceber a religião de forma diferenciada. O caso que estamos discutindo aqui tem características desses fenômenos contemporâneos e daí a

---

<sup>100</sup> Discussão que será feita aqui, mas que ainda será abordada em outras partes da tese.

necessidade de conceituá-los antes de iniciar o capítulo<sup>101</sup>. O que quero ressaltar é que tanto a racionalização (referente à razão) quanto a espiritualidade (referente ao sagrado) são características das experiências dos peregrinos (estudantes de Vedanta ou não) que podemos observar ao analisar seus deslocamentos à Índia. Ou seja, sugiro que uma viagem à Índia oferece a oportunidade, através da manifestação de diferenças culturais significativas (como vimos no capítulo anterior), de um profundo processo reflexivo. Se este processo reflexivo é de um lado possibilitado pela viagem, de outro é também característica fundamental do Vedanta. Ou seja, a análise de uma peregrinação à Índia realizada por estudantes de Vedanta oferece múltiplos e complexos significados, ao acentuar um duplo processo reflexivo.

Para Berger e Luckman (1996), a secularização não estaria “enfraquecendo” a religião e sim modificando a maneira de ser religioso (ou de ser “espiritualizado”). Para esses autores, essa modificação na verdade está associada à “modernização” da sociedade ocidental. Em uma sociedade moderna exemplar, a religião “tradicional” estaria a caminho de se tornar uma instituição “arcaica”, já que o ser “moderno” está caminhando para uma maior racionalidade e cientificidade. Como consequência à trajetória da sociedade “ocidental” caminhar nesta direção, alguns indivíduos modernos parecem ter necessidade de buscar novas formas de ser religioso.

A fim de entender essa trajetória ocidental e a função desses novos movimentos religiosos é importante observarmos o pensamento de Weber (2004). Na opinião desse autor, em seu livro *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, a trajetória do indivíduo ocidental é marcada por um desencantamento espiritual e uma perda fundamental do sentido e propósito de viver. Grande parte dos entrevistados descreveu uma trajetória espiritual que me pareceu ter sido impulsionada por uma busca para a solução deste desencantamento, desta perda de sentido e propósito de viver a que Weber se refere. É nesse sentido que penso que eles tentam “re-sacralizar” suas vidas ao realizarem uma peregrinação à Índia. Uma distinção que será ressaltada mais à frente é a respeito da racionalidade, que Weber separa enquanto duas modalidades possíveis para pensar o mundo ocidental e oriental. Por enquanto, cabe lembrar que Weber entende a racionalidade ocidental como relacionada à perda de valores necessários para a sociedade.

---

<sup>101</sup> Outro fenômeno de grande visibilidade e que oferece outra perspectiva para analisar o mundo contemporâneo é a globalização. Este conceito deve ser pensado, como conceituado por Canclini (2003), enquanto um processo que desencadeia a emergência de diferenças culturais.

### 3.1 Uma espiritualidade racional?

Segundo Peter van der Veer (2009), tanto a ciência quanto a racionalidade científica são características fundamentais do mundo secular. É neste sentido que o progresso científico pode ser entendido enquanto dependente de uma “secularização da mente”. Este autor questiona como que, de um ponto de vista atual, parece estranho que a espiritualidade e a ciência não estão sendo vistas como contrárias, já que há uma visão comum na história da ciência de que esta se purifica da “especulação não autorizada” (ou religiosa). A “espiritualidade”, como esse autor indica, é vista como uma busca pela verdade, de natureza experimental e oposta ao obscurantismo e hierarquia “religiosos”.

Um elemento importante na emergência desta ideia de espiritualidade foi que ela oferecia uma alternativa à religião, afirma van der Veer (2009). No Ocidente, a espiritualidade criou uma alternativa ao cristianismo. Junto com a secularização da mente no liberalismo, no socialismo e na ciência do século dezanove, podemos encontrar movimentos difundidos em diferentes partes do mundo que buscavam uma espiritualidade universal que não fosse confinada a nenhuma tradição específica. O fato é que há uma grande proliferação desse tipo de movimento que é paralela à disseminação de ideologias de secularização ao redor do mundo.

Segundo van der Veer (2009), a espiritualidade não deve ser entendida enquanto o oposto da secularização nem do materialismo, já que a parte mais interessante do alinhamento com o capitalismo neoliberal seriam as práticas de negócios globais, nas quais a espiritualidade muitas vezes faz parte do treinamento tanto para um maior sucesso no mercado quanto para uma melhor qualidade de vida. Atualmente um número considerável de líderes espirituais indianos tem seguidores em empresas e companhias seculares, suas técnicas de meditação e ênfase na experiência espiritual parecem se encaixar bem no estilo de vida intelectual de jovens profissionais urbanos. Estilos de vida espirituais baseados na experiência são centrais para o que é apresentado como uma alternativa da vida religiosa e secular esvaziada de sentido. É neste sentido que a espiritualidade parece permitir às pessoas perseguirem seus objetivos seculares em carreiras e vidas dentro de instituições<sup>102</sup> profundamente disciplinares sem estarem muito estressadas ou deprimidas.

---

<sup>102</sup> De acordo com Berger e Luckmann (1996), as instituições foram concebidas para liberar os indivíduos da necessidade de reinventar o mundo e reorientar-se diariamente nele ao criar “programas” para o manejo da interação social e para a “execução” de um currículo determinado; elas proporcionam modelos provados aos quais as pessoas podem recorrer para

Tanto na Índia quanto na China podemos encontrar uma apropriação similar de tradições espirituais que oferecem “serviço” às novas classes médias emergentes. Essas novas espiritualidades emergentes são criativas em suas respostas a novas oportunidades e ansiedades produzidas pela globalização e podem ser, como tais, comparadas a variações do cristianismo pentecostal e carismático.

### *A experiência de Índia enquanto um processo reflexivo*

Como já colocado antes, a experiência de se estar na Índia parece ser uma experiência complexa e cheia de contradições e toda essa complexidade parece favorecer a vivência de um processo reflexivo, característico da condição pós-moderna. A reflexividade, segundo José Maurício Domingues (1999, p. 35), é um importante aspecto da individualidade e pode ser entendida enquanto a “capacidade de tecer símbolos, perceber sua situação no mundo e alterar tanto os símbolos quanto a interpretação do lugar que nele o ocupamos”. O que significa que há, na pós-modernidade, uma maior reinterpretação do significado das experiências, dando uma maior capacidade ao sujeito de determinar seus próprios caminhos devido à possibilidade de uma flexibilização de alguns aspectos da vida social.

A principal característica desse processo é a capacidade de autotransformação, que dá impulso a um processo de mudanças na sociedade em geral. Esta, por sua vez, passa a ser concebida como em um “constante processo de mudança”, como Domingues (1999) sugere, no qual as relações passam a ser encaradas como mais “abertas”, isto é, não mais baseadas nos padrões de comportamento, regras e normas tradicionais. Ou seja, as práticas sociais são examinadas e reformuladas devido a novas informações sobre as mesmas, o que modifica seu caráter. Para Domingues (1999, p. 139), a religião neste contexto “pode servir como forma de reencaixe” tendo como papel redefinir o pertencimento à pós-modernidade.

De acordo com Anthony Giddens (1991, p. 141), na pós-modernidade há uma maior conjugação entre proximidade e distância como nunca houve no passado, o que faz com que o próprio tecido da “vivência espacial” seja alterado. É neste sentido que observamos uma relação complexa entre familiaridade e estranhamento. Mas esse autor sugere que o sentido do familiar “é um sentido freqüentemente mediado pelo distanciamento tempo-espço”.

---

orientar sua conduta. De acordo com esses autores, ao colocar em prática esses modos de comportamento “prescritos”, o indivíduo aprende a cumprir com as expectativas associadas a certos papéis, tais como os de esposo, pai, empregado, contribuinte, motorista, consumidor etc.

Giddens (1991, p. 142) também se refere ao deslocamento como correlato ao reencaixe, no qual as relações sociais são retiradas de seus contextos espaço-temporais propiciando “novas oportunidades para sua reinserção”. Na pós-modernidade, a autorealização se torna característica fundamental para a formação de identidades pessoais, ou seja, existe uma ideia de que não só temos uma identidade pessoal, mas de que temos que descobri-la, assim como a ideia de que temos um destino pessoal a realizar.

As cosmologias religiosas oferecem uma explicação moral e prática sobre o mundo e, com isso, dão uma base confiável ao indivíduo. O indivíduo pode se sentir seguro exatamente por pertencer a essa estrutura, que explica e oferece respostas a eventos e situações. O interessante para refletir é que essas explicações sobre o mundo dão um sentido significativo a sua vida.

### 3.1.1 Crise de sentido

Se, por um lado, temos dentro do sistema filosófico do Vedanta uma mensagem de cunho moral como base fundadora, por outro lado, temos a filosofia do mundo capitalista, ocidental e materialista, cujos preceitos morais sofrem um processo de profunda desvalorização. Dito de outra forma, o Ocidente está sofrendo um grande “desencantamento” do mundo, como propõe Weber (2004), por seu estilo de vida ser altamente regimentado e essencialmente militarístico, o que consignaria os indivíduos a uma “jaula de ferro”. Esta é a mesma mensagem que é enfatizada por vários autores a partir de diferentes perspectivas.

O cristão é um homem que se comporta como todos os outros e, de acordo com Zimmer (1979), nossas profissões de fé não têm nenhuma conexão visível com nossa conduta pública ou com nossas mais caras esperanças, pois em muitos de nós os sacramentos não produzem uma transformação espiritual. Em suas palavras, “estamos desolados e não sabemos a quem recorrer; entretanto, nossas filosofias universitárias e seculares se preocupam mais com a informação que com a transformação redentora que nossas almas necessitam” (p. 16, tradução minha).

Peter Berger e Thomas Luckmann (1996) sugerem que nos países industrialmente desenvolvidos – aqueles onde a modernização atingiu seu auge e a forma moderna de pluralismo progrediu inteiramente – os sistemas de valores e reservas de sentido deixaram de



ser patrimônio comum de todos os membros da sociedade, já que o indivíduo cresce em um mundo em que não existem valores comuns que determinem a ação nas diferentes esferas da vida.

Carlos Brandão (1994) é outro autor que também sugere que os sistemas e instituições não parecem ter mais o mesmo sentido para o sujeito “pós-moderno”. E a questão que é fundamental compreender a partir destas premissas é entender os motivos de tal alienação, tanto em relação às instituições quanto em relação aos valores que sustentam a sociedade pós-moderna.

De acordo com Mircea Eliade (1992), tanto a moralidade como a questão dos valores estão em crise devido à herança que nossos antepassados nos deixaram. Segundo ele, o homem “a religioso” descende do homo *religiosus* e constitui-se a partir de situações assumidas por seu predecessor, sendo fruto de um “processo de dessacralização”. Desta perspectiva, ele se constitui por oposição ao seu antepassado e luta para se liberar de todo significado religioso. Em suas palavras, “o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um herdeiro” (ELIADE, 1992, p. 98). Esse autor adverte que o sujeito moderno não deve abolir completamente seu passado, já que ele mesmo é produto desse passado – apesar dele ter dessacralizado o mundo de seus antepassados ao adotar um comportamento contrário àquele que o antecedia. Segundo Eliade (1992, p. 98), “ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo de seu ser”.

Como esse autor nos informa, o homem “a religioso” em seu estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais profana das sociedades modernas, já que a maior parte dos “sem religião” ainda se comporta “religiosamente” (embora não esteja consciente disso); não se trata apenas de “superstições” ou “tabus” que ainda temos em nossa sociedade, mas pelo fato dele carregar “toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (ELIADE, 1992, p. 98).

Toda crise existencial põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo: em suma, a crise existencial é “religiosa”, visto que, aos níveis arcaicos de cultura, o ser confunde-se com o sagrado. Conforme vimos, é a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia. (ELIADE, 1992, p. 101).

Ao mesmo tempo em que explica o motivo de toda crise existencial como sendo religiosa, Eliade propõe que uma possível solução para a moderna crise de valores se sustenta na religião, que não apenas “resolve” a crise, mas, além de impulsionar o sujeito a ultrapassar as situações pessoais, ela ainda torna a existência desse sujeito “aberta” a valores que não são contingentes nem particulares<sup>103</sup>.

Numa outra perspectiva, mas ainda tratando da crise de sentido, Berger e Luckmann (1996) sugerem que, à medida que se diminui o grau de condicionamento socialmente válido de interpretações compartilhadas da realidade, diferentes comunidades de vida podem se desenvolver de forma progressiva até se transformarem em comunidades de sentido quase autônomas e, enquanto que essas comunidades demonstram que são relativamente estáveis, elas resguardam seus membros de possíveis crises de sentido. Apesar dessas comunidades não oferecerem a segurança das antigas comunidades de vida e sentido que estavam inseridas em ordens sociais de valores e sentidos, esses autores indicam que elas podem livrar o indivíduo de crises de sentido não manejáveis, por atuarem na contenção da expansão das crises de sentido na sociedade.

Esses autores ainda ressaltam que a relação entre a perda (ou erosão) de sentido e a nova criação (reconstituição) de sentido pode ser observada mais claramente no caso da religião, que se trata da forma mais importante de um padrão global de experiências e valores, estruturado sistematicamente e com grande riqueza de sentido.

Gostaria de associar essas colocações ao fato do pluralismo religioso, como defendem Berger e Luckmann (1996), apesar de ser a causa da crise de sentido da pós-modernidade, também conduzir a uma relativização total dos sistemas de valores e esquemas de interpretação. O pluralismo moderno debilita o “conhecimento” baseado no sentido comum. Isto significa que o mundo, a sociedade, a vida e a identidade pessoal são cada vez mais questionadas; podem ser objeto de múltiplas interpretações e cada interpretação define suas próprias perspectivas de ação possível. Ou seja, nenhuma interpretação, nenhuma gama de possíveis ações pode já ser aceita como única, verdadeira e inquestionavelmente adequada. Portanto, aos indivíduos ocorre a importante dúvida de se acaso não deveriam haver vivido suas vidas de uma maneira absolutamente distinta de como a viveram até agora.

---

<sup>103</sup> Um fato interessante sobre Eliade é que sua viagem à Índia deixou profundas marcas em sua visão da religião comparada, pois foi nesse país que ele encontrou a essência do *homo religiosus*. Em seu livro “Ordeal by labyrinth”, de 1982, ele confessa ter descoberto, na Índia, o significado do que ele mais tarde denominou como “cosmic religious feeling”, ou seja, a manifestação do sagrado em objetos ou em ritmos cósmicos (numa nascente, numa árvore ou na estação da primavera, por exemplo).

Para Berger e Luckmann (1966), o que está convencionalizado corresponderia ao âmbito do conhecimento seguro e não questionado e, por outro lado, a perda do que está convencionalizado perturbaria esse âmbito. Nesse sentido, o pluralismo sugere constantemente alternativas que obrigam as pessoas a pensarem, pois o ato de pensar dissolve os cimentos de todas as versões de uma existência não questionada, como eles sugerem. A diferença, apesar de ser ameaçadora por ferir nossa própria identidade cultural, nesse caso deve ser pensada enquanto alternativa, uma possibilidade que o outro pode abrir para o “eu” (Berger e Luckmann, 1996). É neste sentido que podemos dizer que o pluralismo se experimenta, por um lado, como uma grande liberação, como uma abertura de novos horizontes e possibilidades de vida que nos conduz a ultrapassar os limites do antigo modo de existência não questionado. Por outro lado, o mesmo processo costuma ser experimentado, geralmente pelas mesmas pessoas, como algo opressivo: como uma pressão sobre elas para que, de vez em quando, busquem um sentido aos novos e desconhecidos aspectos de sua realidade. Por fim, o que Berger e Luckmann (1996) afirmam é que há quem suporta esta pressão e há outros que inclusive parecem desfrutá-la, são os que poderíamos denominar virtuosos do pluralismo, mas que a maior parte das pessoas se sente insegura e perdida em um mundo confuso, cheio de possibilidades de interpretação, algumas das quais estão vinculadas aos modos de vida alternativos.

De acordo com o que foi proposto, podemos entender então o motivo de tal alienação do indivíduo ocidental, ou seja, o motivo das crises existenciais na contemporaneidade. Uma possível “solução” para esta crise, como vimos, baseia-se no suporte oferecido pelas cosmologias religiosas.

### **3.2 Uma espiritualidade “hindu” no Ocidente**

Na última viagem que fiz à Índia procurei compreender melhor essa busca por uma espiritualidade de base oriental “hindu” que parece estar inscrita no que vem sendo denominado de religiosidade Nova Era e que parece apontar para múltiplos significados.

Cabe lembrar que na década de sessenta, no interior do movimento que se chamou contracultura, a sociedade “ocidental”, para poder sobreviver em meio à crise de valores por

que passava – na qual os sistemas e instituições não pareciam ter mais o mesmo sentido – buscou na cultura oriental formas de pensamento “alternativas” à filosofia ocidental.

No final do século XIX<sup>104</sup>, um conjunto de idéias se consolidou nos Estados Unidos e na Europa sobre o sistema filosófico hindu, tomando força na primeira metade do século XX e culminando com a ida dos Beatles à Índia na década de sessenta. Dos anos sessenta em diante, um grande movimento cultural na música, artes, escrita e filosofia de vida assimilado por muitos americanos e europeus buscava referências culturais no budismo, na ioga ou na meditação, entre outras práticas indianas. É neste sentido que não podemos ignorar a importância desse “outro” discurso que estava sendo construído sobre o Oriente. O que eu gostaria de lembrar é que a Índia, em especial – e é claro que não estou incluindo nisso todo o lado “oriental” do mundo – foi repensada por muitos a partir do início do século XX, com a vinda de muitos *gurus* (e com eles suas práticas e filosofias) para o Ocidente.

Paramahansa Yogananda foi um dos muitos *gurus* que foram aos Estados Unidos na década de vinte dar palestras em academias sobre a filosofia do Vedanta<sup>105</sup>. Muitos escritores também, a partir dessa época, passaram a visitar a Índia com o intuito de aprender sobre o que os “sábios” de lá tinham a dizer. Paul Brunton foi um desses autores que dedicou sua vida à busca espiritual, embarcou em uma viagem à Índia no final da década de 1920, passou anos no país em busca do conhecimento dos iogues e viveu com eles em seus retiros e monastérios. Estudou uma grande variedade de ensinamentos esotéricos e escreveu o livro *A search in secret India*, em 1934, entre muitos outros livros que tiveram grande influência no pensamento ocidental.

### *A vinda de gurus para o Ocidente*

Podemos dizer que importantes líderes indianos e suas mensagens, entre eles Mohandas Gandhi (com sua mensagem de não-violência), foram muito importantes na disseminação da cultura hindu no início do século passado. A influência desses *gurus*, filósofos, autores, entre outros foi grande no chamado movimento da contracultura, que foi notório nos anos sessenta na Europa e nos Estados Unidos. Ao privilegiar a utilização de

<sup>104</sup> O marco foi o Parlamento Mundial das Religiões, conferência realizada em 1893, um evento onde foi criado um espaço para o diálogo entre todas as religiões mundiais.

<sup>105</sup> Uma das primeiras palestras que Yogananda deu nos Estados Unidos foi em 1924, em Denver, no Colorado, e outra no Phillharmonic Auditorium em Los Angeles, na Califórnia, em 1925 (Yogananda, 1946).

instrumentos indianos nas músicas, o uso do incenso, as práticas de ioga e meditação transcendental, as coloridas roupas indianas, enfim, ao privilegiar sobretudo algumas filosofias e práticas orientais, podemos dizer que esse movimento teve a cultura indiana como uma de suas referências. A contracultura foi de certa forma responsável por uma conseqüente aproximação e, em alguns casos, substituição de visões de mundo “tradicionais” daquele período por uma visão mais “espiritualizada”.<sup>106</sup>

Um fato interessante a ser pensado é que os movimentos religiosos hindus da segunda metade do século dezenove reapropriaram o discurso ocidental da “espiritualidade oriental” e, segundo Peter van der Veer (2009), a tradução de tradições hindus para o termo “espiritualidade” teve o significado de uma transformação substancial dessas tradições<sup>107</sup>. Esse processo pode ser examinado, como sugere esse autor, ao observarmos a maneira como um dos mais importantes reformadores, Vivekananda, fez uma versão moderna e “limpa” das ideias e práticas religiosas de seu guru Ramakrishna.

Swami Vivekananda (1863-1902), que era membro da elite ocidentalizada de Calcutá e que havia recebido uma educação ocidental, passou sua vida “traduzindo” as crenças e práticas de seu guru para uma “espiritualidade hindu” de um tipo que poderia ser reconhecida pelo Ocidente e por audiências ocidentais, como explica van der Veer (2009, p. 1108) em seguida.

Enquanto ainda podemos interpretar a maior parte das crenças e práticas de Ramakrishna em termos das tradições discursivas hindus, entramos com Vivekananda no terreno da tradução colonial. A tradução de Vivekananda da mensagem de Ramakrishna em termos de “espiritualidade” foi literalmente transferida para o Ocidente durante sua viagem aos Estados Unidos depois da morte de Ramakrishna. Ele visitou o Parlamento Mundial das Religiões em Chicago em 1893, e o aspecto mais importante deste evento foi a universalidade das religiões representadas ali que incluiu hinduísmo, judaísmo, budismo, protestantismo, catolicismo, taoísmo, confucionismo, jainismo, entre outras. Mas foi Swami Vivekananda quem “roubou o show”, segundo van der Veer (2009), quando em seu discurso afirmou que tinha orgulho de pertencer a uma religião que havia ensinado ao mundo tanto tolerância quanto aceitação universal.

---

<sup>106</sup> Por visão “tradicional” estou me referindo aqui à visão institucionalizada, hierarquizada, e por uma visão mais “espiritualizada” estou me referindo à visão individualizada, centrada no *self*.

<sup>107</sup> Esta tendência a “traduzir” ou “sintetizar” o ensinamento “religioso” já se encontrava presente na cultura da Índia desde a época do Mahabharata. Segundo Eliade (1996, p. 131), Krishna, na Bhagavadgita, esforça-se “por reunir todos os caminhos soteriológicos em uma única e nova síntese espiritual”.

Vivekananda foi provavelmente o primeiro defensor de uma “espiritualidade hindu” e, como indica van der Veer (2009), sua construção de “espiritualidade” teve um grande impacto na compreensão global desse termo. Isto significa que seus ensinamentos influenciaram desde Mahatma Gandhi até Rabindranath Tagore<sup>108</sup>, os quais argumentaram que o materialismo do Ocidente gerava conflito e exploração colonial, enquanto que a espiritualidade do Oriente fornecia uma alternativa que levaria a paz mundial e a equivalente prosperidade para todos.

Van der Veer (2009) sustenta que a espiritualidade de Gandhi estava profundamente vinculada à secularização, pois este argumentava que todas as religiões deveriam ser tratadas com igualdade e que o estado deveria ser neutro em relação a elas – princípios que são até hoje mantidos na Índia e poderiam ser chamados de “secularismo indiano”, já que são profundamente enraizados na cultura espiritual da Índia (assim como a tolerância, que é freqüentemente vista como um aspecto da cultura indiana e se conecta à ideia de neutralidade secular).

Carl Jung também consta entre os influentes “disseminadores” da cultura védica nessa época, já que em 1939, em seu artigo "*What India can teach us*", ele elogia a religião integrada da Índia e a enxerga como um modelo para o mundo moderno ocidental, por integrar o homem “da cabeça aos pés”<sup>109</sup>, enquanto que, como ele acredita, o Ocidente separa o lado natural do lado racional do ser humano. Em 1943 Jung escreve que os europeus devem aplicar seu entendimento ocidental a fim de entender o máximo sobre a ioga que é possível para a mente ocidental<sup>110</sup>.

Enquanto que o discurso de Jung abrangia um público de certa forma “delimitado” (acadêmico ou intelectualizado), foi através da música que essa disseminação atingiu seu ponto alto. Allen Ginsberg foi um personagem do movimento “Beat” que influenciou toda uma geração, inclusive artistas como Bob Dylan, entre outros. Assim que chegou à Índia, em 1961, Allen se deu conta da importância do desenvolvimento espiritual.

Após menos de duas semanas na Índia, Allen foi percebendo que quase todo mundo que ele encontrava estava em alguma espécie de *sadhana* (caminho espiritual) e que cada família tinha seu próprio guru. A ideia de que o universo inteiro era uma ilusão parecia

---

<sup>108</sup> Tagore foi uma grande influência ao introduzir a cultura indiana para o Ocidente e foi o primeiro não europeu a receber o Prêmio Nobel de Literatura em 1913. Ele é ainda visto como um brilhante e criativo artista da Índia moderna.

<sup>109</sup> Em inglês: “*from top to bottom*”.

<sup>110</sup> Vrajaprana, Pravrajika. Jung and Indian Thought. Disponível em: <[http://www.infinityfoundation.com/mandala/i\\_es/i\\_es\\_vraja\\_jung\\_frameset.htm](http://www.infinityfoundation.com/mandala/i_es/i_es_vraja_jung_frameset.htm)>. Acesso em: 26 nov. 2011.

universalmente aceita. Allen escreveu a um amigo: “É realmente outra dimensão de tempo-história aqui”. (BAKER, 2009, p. 101, tradução minha).

Allen, como muitos de sua geração, havia ido à Índia com o objetivo de encontrar um mestre espiritual, como afirma Deborah Baker em seu livro sobre a viagem deste poeta à Índia. No entanto, parece que ele se dispersou bastante de sua meta, como essa autora explica ao se questionar a respeito da ideia que Allen tinha de Índia: “Ele encontrou o que veio aqui buscar?”, “E a ideia de encontrar um professor a quem ele poderia amar?” “E a ideia de ficar mais perto de Deus?” (BAKER, 2009, p. 191, tradução minha).

Se Allen encontrou o que procurava, não sabemos ao certo. Todavia, o que importa para o ponto aonde quero chegar é a influência que o poeta teve no movimento Beat e a inspiração que sua viagem à Índia despertou. Como sugere Baker (2009), a impressão da viagem que ficou com Allen para o resto de sua vida foi a doçura e simpatia que ele encontrou na companhia de *sadhus*, poetas e santos que o tocaram profundamente. Mais interessante ainda para essa tese é a maneira como Allen “divulgava” a Índia aos seus “seguidores”. Em suas palavras, “a Índia se tornará o local sagrado de peregrinação para os jovens! Eles virão como pássaros migrando para uma terra prometida” (BAKER, 2009, p. 198, tradução minha).

O grande marco dessa influência, ou pelo menos como a Índia passou a ter maior visibilidade para o chamado mundo ocidental, com certeza foi o fato dos Beatles terem visitado a Índia na década de sessenta. Esse acontecimento marca o início da “popularização” de uma imagem desse país como um local que passa a atrair certo tipo de “peregrino moderno”.

Apesar da reconhecida influência exercida por Allen Ginsberg sobre Bob Dylan, esta se revelou sendo mais no sentido de “protesto” que de “espiritualidade” propriamente dita, mas as sementes de uma revolução cultural e social já estavam sendo plantadas ali.

A música indiana em si começou a se tornar famosa no Ocidente através do som da música clássica indiana de Ravi Shankar que, apesar de ser reconhecido e se apresentar ao vivo com grande sucesso desde o final dos anos cinquenta, foi “descoberto” pelo mundo da música pop depois que George Harrison o trouxe para uma audiência muito maior, tornando assim o som dos *ragas* indianos uma característica comum na cultura popular ocidental – que veio a influenciar toda uma época (ou geração).

O envolvimento dos Beatles com a música e cultura indianas de certa forma desencadeou uma “avalanche” de experimentos similares no mundo do pop e do rock, e até do

jazz. Por aproximadamente uma década, a partir da segunda metade dos anos sessenta, a cítara e outros elementos da música indiana foram ouvidos em discos dos Rolling Stones, Traffic, Yardbirds, Led Zeppelin, Jefferson Airplane, Miles Davis, John Coltrane, Grateful Dead<sup>111</sup> e por aí vai; e também em discos de músicos consagrados de *folk-rock* como Pentangle, Incredible String Band, entre outros, como ainda em álbuns de músicos como Carlos Santana e John McLaughlin<sup>112</sup>. Jimi Hendrix foi outro ícone que, em 1967, colocou algumas deidades hindus na capa de seu álbum *Axis: bold as love*. Alice Coltrane e Carole King também foram compositoras que não esconderam sua devoção nessa época.

O fato é que a fronteira entre tantos estilos diferentes de música ficou “diluída” e os Beatles, em particular em seus últimos álbuns, estavam “encabeçando” essa experimentação (Farrell, 1988). Toda a influência dessa cultura teve uma grande repercussão no que veio a ser chamado de psicodelismo e também no início do movimento de São Francisco, na Califórnia, na segunda metade dos anos sessenta, com a chegada do “Summer of Love” (1967) e seu slogan: “Flower Power” (simbolizando resistência pacífica remetendo à ideia da não violência). Além disso, o famoso musical Hair propagou o mantra de adoração a Krishna e mensagens pacíficas anti-guerra em 1967.

Isso quer dizer que o Hare Krishna, o desenvolvimento da espiritualidade, a meditação transcendental e a prática de ioga, ao mesmo tempo em que mensagens pacifistas ecoavam dando início a uma outra percepção de paz, que foi “abraçada” como uma “resposta” contra a guerra do Vietnã e o preconceito social. Todos esses fatos que foram descritos acima sugerem que a contracultura e o movimento *hippie* construíram uma ideia de Índia como “espiritual”, e assimilaram tudo o que veio junto com isso como influência direta em seus valores mais significativos.

O que estamos discutindo aqui é que se, por um lado, Ravi Shankar iniciou George Harrison na música indiana, por outro ele também o iniciou na filosofia por detrás de sua música – que acabou dando seqüência ao envolvimento dos Beatles com a Índia. George estava claramente em busca de algo além da realidade física e o encontrou no hinduísmo, tanto que uma vez chegou a declarar que “*Through Hinduism, I feel [like] a better person. I just get happier and happier. I now feel that I am unlimited, and I am more in control.*” (GHOSH, 2011).

---

<sup>111</sup> Maharishi Mahesh Yogi sugeriu que eles mudassem o nome da banda para Grateful Living.

<sup>112</sup> Tanto Carlos Santana quanto John McLaughlin eram discípulos de Sri Chinmoy, que inclusive deu nomes indianos a ambos: Devadip e Mahavishnu, respectivamente. McLaughlin ainda criou, nos anos setenta, uma banda acústica chamada Shakti, com músicos e instrumentos indianos.



Philip Goldberg (2010) se refere a George como “o mais espiritual” dos Beatles, ao lembrar que ele financiou a fundação do templo londrino da ISKCON (*International Society for Krishna Consciousness*) e a publicação do livro do Swami Prabhupada, *Krishna: the supreme personality of godhead*, inclusive escrevendo seu prefácio. Ele então produziu e performou em alguns discos com Ravi Shankar, inclusive no aclamado *Chants of India*, que se dedicava puramente a mantras religiosos indianos.

Para George, como Goldberg sugere, havia algo além da música, pois nenhum artista havia recebido a mensagem espiritual da Índia mais seriamente, nem a promoveu com tanto fervor. Algumas músicas do seu disco solo *All things must pass* eram o equivalente do Vedanta para a música gospel. Em *My sweet lord*, por exemplo, o primeiro *single* que chegou a número um de um ex-Beatles, Harrison canta o anseio de um buscador: “*I really want to know you*”, “*I really want to be with you*” (GOLDBERG, 2010, p. 266, tradução minha)<sup>113</sup>.

Ao aprenderem meditação transcendental, podemos dizer que os integrantes da banda “pop-rock” mais famosa do mundo foram àquele país com o intuito de aprofundar sua experiência. Quando voltaram da Índia, diziam ter passado por uma transformação física e mental. Fisicamente, suas mudanças mais visíveis foram ter deixado o cabelo crescer, ter trocado os ternos por roupas indianas, algumas de suas músicas passaram a ser acompanhadas por instrumentos indianos e também passaram a compor letras consideradas por muitos como “mais espiritualizadas”, sendo que em algumas inclusive, os *mantras* indianos foram incorporados.

Quando os Beatles foram à Índia em 1968, permanecendo por lá durante alguns meses na companhia do seu guru, Maharishi Mahesh Yogi, em um tipo de “retiro espiritual”, foi uma imersão que ganhou visibilidade na mídia e inseriu os métodos da meditação e do corpo da ioga dentro da cultura popular “ocidental”. Podemos afirmar então que essa ideia de Índia provocou transformações na cultura popular ocidental mais amplas do que muitos podem imaginar, pelo fato dela ter oferecido às pessoas que não eram religiosas de maneiras tradicionais um meio de ser espiritual, ou de “praticar” a espiritualidade – ou, como explica Philip Goldberg (2011a), por “transformar o nosso entendimento sobre a natureza do que somos”.

O interessante sobre essa aproximação é que ela não apenas culminou na década de sessenta, com a influência que a cultura indiana de modo geral teve no movimento *hippie*,

---

<sup>113</sup> A conexão de George com a Índia se aprofundou cada vez mais com o passar dos anos e quando ele faleceu, deixou vinte milhões de libras para a ISKCON. Seu corpo foi cremado e suas cinzas imersas no Ganges.

mas está presente até hoje – sob outro “rótulo”: “Nova Era”, tema que será desenvolvido a seguir.

### 3.2.1 A influência do vedanta

O que parece interessante para pensar dentro da discussão dessa tese é que a ideia de “Índia” que foi disseminada durante toda essa época (e que continuou a ser elaborada nas décadas seguintes) influenciou de tal forma o pensamento “ocidental” que podemos percebê-la claramente nos depoimentos de pessoas que, até hoje em dia, estudam Vedanta e vão até a Índia – já que, ao indagar sobre os motivos de tal deslocamento, é inevitável sua relação com toda a “bagagem” histórica dessa influência.

O Vedanta, enquanto uma forma de conhecimento do mundo, deve ser entendido como um sistema de pensamento, o que significa que ele pode ser usado por qualquer religião ou filosofia. Então algumas das questões que surgem a partir desse pressuposto são: por que esse conhecimento (tão racional) é considerado como “místico” ou até mesmo “espiritual”? Qual a relação do Vedanta com essa nova classe de pessoas que se considera hoje em dia “espiritualizada”, mas não necessariamente “religiosa”? São questões que abrem um campo muito vasto para essa tese, mas que são relevantes e podem trazer algumas pistas para a interpretação dos relatos dos entrevistados.

O que interessa dentro do contexto da trajetória desses peregrinos é que esses ensinamentos lhes oferecem, por um lado, uma estrutura que forma a base do que entendemos como “ser espiritualizado”, sem ter que ser (convencionalmente) religioso e, por outro lado, como afirma Goldberg (2011b), também proporcionam práticas que realmente engajam seus impulsos espirituais. O Vedanta, como é ensinado, não consiste apenas de ideias ou especulações filosóficas, mas deve ser entendido de uma maneira sistêmica. No entanto, pode ser visto como especulações filosóficas por pessoas que não buscam entendê-lo enquanto tal e conhecem apenas um “fragmento” desse complexo pensamento (como é o caso de alguns espaços e até centros de terapias Nova Era que inserem fragmentos do conhecimento “védico” em suas práticas).

Todo o núcleo da tradição védica e do que se desenvolveu a partir dela está baseado na experiência interna da consciência, pois todas as ideias, todos os textos, livros e tratados filosóficos apontam nessa direção; e todos indicam que eles próprios são de nenhuma

utilidade na ausência dessa experiência interna. Então conhecer-se a si mesmo se tornou um projeto a ser seguido e, conseqüentemente, o “eu” de cada pessoa tornou-se o seu próprio fardo, já que “conhecer-se a si mesmo tornou-se, nos dias de hoje, antes uma finalidade do que um meio através do qual se conhece o mundo”, como revela Richard Sennett (1998, p. 16).

O que queremos enfatizar é que o que se difundiu através da cultura popular anos sessenta e criou raízes no Ocidente foi o sistema filosófico Vedanta, que é um dos aspectos da tradição védica que fazia o maior sentido e tinha maior “apelo” junto à racionalidade “ocidental”. Outro aspecto desse sistema que vem sendo incorporado pelo mundo ocidental é o repertório de práticas de meditação e ioga que são um tipo de componente experiencial deste sistema filosófico; sem esse aspecto prático, o que teria sido divulgado seria apenas “ideias filosóficas” e somente pessoas que tivessem um interesse em ideias e especulações intelectuais teriam se interessado. Mas o que aconteceu foi que essas práticas transformaram a vida de pessoas, mudaram a forma como elas viam o mundo, ou como elas se viam no mundo e essa foi uma das razões devido às quais esse pensamento se consolidou no Ocidente.

Além disso, os gurus e mestres de ioga mais influentes que imigraram para o Ocidente declararam que não estavam pregando o hinduísmo, apesar de eles mesmos serem hindus; o ponto que eles quiseram enfatizar foi que todos poderiam utilizar seus ensinamentos sem a necessidade de desertarem suas próprias religiões. De fato, as ideias e práticas que eles professaram não tinham que ser vistas de nenhuma maneira como religiosas, podendo ser entendidas como filosofia, psicologia, ciência ou até mesmo como uma modalidade de *health care*, como sugere Goldberg (2010, p. 4).

Thiago Santoro (2007, p. 72) também explica a respeito dessa característica “racional” do Vedanta ao dizer que o propósito do desenvolvimento do pensamento filosófico na Índia, que teve sua origem numa tradição astronômica e matemática, foi investigar a “verdadeira natureza humana”, ao se manter sempre guiado por “alguma forma de espiritualidade”, que nunca esteve em conflito com a “especulação puramente racional”.

Sendo assim, o que o Vedanta propõe é um método de investigação e indagação baseado no que Montserrat Cucarull (2011) chama de “desconstrução” do pensamento e da maneira habitual de conhecer a fim de transcendê-lo e conduzir a essa intuição e realização da unidade. Isto possibilitaria cultivar a espiritualidade em novas condições culturais, como esse mesmo autor assinala ao enfatizar a possibilidade da “não conversão” ao Vedanta, fato que merece ser aprofundado a seguir.

Segundo Cucarull (2011), não há necessidade de se converter em praticante do Vedanta Advaita, basta compreender com toda a clareza que é possível herdar todas as religiões e as grandes espiritualidades do passado sem ter que ser religioso ou crente se aprendermos a ler estas tradições não como narrativas, mitos, símbolos e rituais que descrevem a realidade, mas como sistemas simbólicos que apontam para o que está mais além de todas as construções de nossa necessidade e desejo.

As ideias trazidas para o “Ocidente” que tiveram maior repercussão, que são os seguintes princípios do Vedanta, foram resumidas<sup>114</sup> por Goldberg (2010, p. 10-11) da seguinte forma: a realidade última é tanto imanente quanto transcendente; Deus pode ser concebido tanto em termos pessoais quanto não-pessoais; também pode ser concebido como o absoluto sem forma ou em diversas formas e manifestações; ao divino foi dado muitos nomes, descrições e atributos<sup>115</sup>; *atma* é Brahman, porém nossa unidade com o divino, que é ofuscada pela ignorância, faz com que nos identifiquemos com o ego<sup>116</sup>; os indivíduos podem ser despertados para sua natureza divina através de inúmeros caminhos e práticas<sup>117</sup>, a espiritualidade é um processo de desenvolvimento, que se movimenta através de uma série progressiva de estágios; realizar completamente a verdadeira natureza do “Eu” acarreta um fim ao sofrimento e início de um estado de liberação ou iluminação, chamado *moksha*. Esses princípios são ainda acompanhados pelos conceitos védicos de *karma* (toda ação tem uma reação) e do companheiro do *karma*, a reencarnação.

Sobre esses princípios védicos, Goldberg (2010) indica que a coerência que eles apontam é para o domínio da experiência interna associada ao misticismo<sup>118</sup>. Nas profundezas do ser, afirma este autor, onde a alma individual encontra o divino que tudo permeia, homens e mulheres de qualquer orientação espiritual encontraram a unidade e descreveram esta revelação de maneiras notavelmente similares. Em outras palavras, enquanto que os costumes, rituais e dogmas religiosos podem variar, todas as tradições, se compreendidas mais profundamente, podem levar seus praticantes essencialmente ao mesmo lugar – nossa origem

---

<sup>114</sup> Esse resumo não pretende fazer justiça ao Vedanta, uma tradição altamente complexa com muitas linhas e diversas interpretações.

<sup>115</sup> Uma frase do Rig Veda (1.64.46) é freqüentemente citada neste contexto: *Ekam sat vipraha bahudha vadanti*, tipicamente traduzida para o inglês como: “*Truth is one, the wise call it by many names*” e às vezes resumida da seguinte maneira: “*One Truth, many paths*” (GOLDBERG, 2010, p.10).

<sup>116</sup> Enquanto que a nossa identidade verdadeira é o “Eu” transcendente, que é *atma*, que é Brahman.

<sup>117</sup> Ou seja, não há apenas um caminho que seja certo para todos.

<sup>118</sup> Neil Dalal (2005) questiona se o próprio Advaita Vedanta poderia ser considerado uma tradição mística, já que, talvez, na opinião dos vedantinos, não há nada místico em relação ao autoconhecimento.

silenciosa, que transcende todas as noções de lugar, todas as palavras, todos os conceitos, todas as teologias (GOLDBERG, 2010, p. 12). A frase que melhor exprime este ensinamento se origina na filosofia do Vedanta: “A verdade é uma, os sábios a chamam por vários nomes”.

Para esse autor, o Vedanta penetrou tão profundamente na consciência coletiva de muitas pessoas ao redor do mundo que o espírito de sua premissa é totalmente aceito hoje em dia<sup>119</sup>. A compatibilidade com a ciência é uma das principais razões pelas quais esse sistema foi escolhido por pessoas com alto nível de educação (GOLDBERG, 2010). Um bom motivo para isto pode ser o fato do Vedanta apresentar uma maneira de entender o divino que não ofende o senso crítico ou requeira fé em milagres, ou ainda, por estar orientado para a experiência e não para a crença<sup>120</sup>. Também não ameaça os que não acreditam em tais premissas com a expectativa de “inferno” devido a seus “pecados”, pois seus princípios são tão abrangentes que podem acomodar pessoas de qualquer ou nenhuma fé. Sobretudo, para qualquer um que “seguir o manual”, o Vedanta parece dar uma esperança racional de transformação e transcendência (GOLDBERG, 2010).

O objetivo das pessoas que estudam Vedanta ou apenas praticam métodos associados a ele não tem que estar relacionado com a união com Deus, ou a auto-realização; esse objetivo pode ter um significado apenas “instrumental” como, por exemplo, reduzir o stress ou “limpar” a mente. Ou seja, o que alguns enxergam como teologia, outros vêem como hipóteses testáveis, o que uns enxergam como práticas espirituais, outros vêem como terapias. Como exemplo dessa diversidade de atribuições de significados, Goldberg (2010, p. 17) cita o depoimento de uma psicóloga americana ao narrar sua trajetória.

Ginny Wright, apesar de ter sido criada e ter se casado na Igreja Batista, ficou desiludida com esta instituição e começou a procurar por outros caminhos. Ela aprendeu meditação transcendental, leu os livros de Yogananda, participou de retiros com Ram Dass e se tornou devota do Swami Muktananda, e praticante da Siddha Yoga. Ela fez doutorado em psicologia e, hoje em dia, em suas práticas privadas na Carolina do Norte, a Dra. Wright utiliza muito do ensinamento védico, mas raramente se refere a ele explicitamente. Ela diz

---

<sup>119</sup> Esta aceitação pode ser vista na maneira como a Nova Era é pensada por autores que tratam deste fenômeno. Azize Medeiros (2008, p. 31), por exemplo, afirma que “o sagrado compreendido pela Nova Era se afasta do conceito patriarcal de Deus e aceita as concepções das grandes tradições orientais, que enfatizam a não-separação e a interdependência de todas as realidades viventes”. A autora ainda explica que o conceito de “consciência humana” deve ser entendido como “parte intrínseca da consciência maior que move o cosmo” e que um dos fundamentos básicos da Nova Era é a possibilidade de transformação da realidade exterior a partir da própria consciência (2008, p. 31).

<sup>120</sup> De acordo com Zimmer (1979, p. 151), devemos notar que na Índia os conceitos de céu e inferno diferem dos do cristianismo, porque o indivíduo não reside neles permanentemente e, por isso, eles devem ser pensados como “estações de purgatório”, que representam graus de realização alcançados no caminho à transcendência final de toda existência qualitativa.

algo no sentido de “Deus está dentro de você” e tenta mostrar aos seus pacientes que eles ficarão mais realizados se eles se conectarem com a alma, ou o *self*, ou qualquer nome que quiserem chamá-lo. Assim como muitos terapeutas, ela emprega respirações ióguicas e práticas meditativas sem chamá-las assim.

Essa diversidade de atribuições de significados está no cerne do que representa a mudança do entendimento da espiritualidade. Colin Campbell, em seu artigo sobre a orientalização do Ocidente, descreve a respeito de um processo de “orientalização” na cosmovisão ocidental, cujo significado não está apenas na presença de religiões e produtos orientais no Ocidente, mas numa mudança profunda no campo dos valores, a qual está relacionada diretamente às crenças e ideias orientais que estão se tornando parte do sistema de crenças ocidental, tais como o monismo, unidade corpo e espírito, iluminação, intuição etc. Campbell (1997) caracteriza o modelo oriental pela visão da totalidade (holística), por uma procura pela síntese, pela valorização da subjetividade e do conhecimento intuitivo e dedutivo. De uma visão dualista, de um Deus separado do ser crente, vemos em alguns setores da sociedade uma incorporação da visão monista, na qual o universo inteiro é dotado de sentido. Ele ainda indica que essa mudança também está relacionada à forma como entendemos a espiritualidade, que é vista como algo que pode ser alcançado através do esforço de cada um, tal qual um auto-aperfeiçoamento.

De acordo com esse significado atribuído à espiritualidade, não é surpreendente o surgimento do que alguns consideram como “Novos Movimentos Religiosos”, certa reorganização das crenças pautadas numa “hibridização” de elementos místico-orientais. No interior desses movimentos aparece essa ideia de espiritualidade. Uma característica é o aparecimento de novas categorias religiosas, entre elas, a de “espiritualizados, mas não religiosos”<sup>121</sup>. Este tipo de classificação parece ser eleito por pessoas que, ao abandonar organizações religiosas formais, incorporam uma espiritualidade individualizada que escolhem dentre um campo de ofertas abrangente de filosofias religiosas “alternativas”. Segundo Fuller (2001 *apud* GOLDBERG, 2010), são pessoas que enxergam a espiritualidade como uma jornada intimamente ligada à busca de crescimento pessoal ou desenvolvimento.

---

<sup>121</sup> Que em inglês é conhecido como SBNR (*spiritual but not religious*).

*Novos Movimentos religiosos no Brasil e a apropriação do “Oriente”*

Esse movimento também foi percebido a partir de uma perspectiva brasileira, como propõem Luis Eduardo Soares, em seu livro “O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa”, Silas Guerriero, em seu livro “Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna” e Marcelo Camurça, em seu artigo “Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar”.

Proponho que se defina da seguinte forma o fenômeno, objeto de nossa investigação, no ISER, nos últimos 18 meses: indivíduos de camadas médias urbanas, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas, em boa medida, com o programa ético-político moderno típico — não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária — e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu, no imaginário histórico; indivíduos, portanto, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição — sobretudo do “fardo repressivo” das tradições religiosas —, sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo “de ponta” das metrópoles mais “avançadas”, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural”. Meditação, contemplação, busca de “equilíbrio consigo mesmo, com a natureza e com o cosmos” encontram ênfase inusitada e contrastam com o declínio de posturas rebeldes ativas, antes valorizadas. (SOARES, 1990, p. 2).

O movimento de contracultura, que teve seu epicentro nos anos 1960 no estado norteamericano da Califórnia, passou de raspão pelo Brasil. Porém, como não poderia deixar de ser, deixou algumas marcas em nossa sociedade. Muito mais como um espírito de uma época, podemos perceber que as transformações tiveram início em décadas muito anteriores e permanecem ainda em curso, tomando muitas vezes rumos contrários às direções que os clamores contestatórios dos hippies apontavam. Uma das vertentes mais visíveis da contracultura foi o orientalismo, a busca de uma espiritualidade exótica, originária de um mítico Oriente primordial. Nele estava presente uma maneira diferente de encarar a espiritualidade. Contrária à visão até então dominante de uma religiosidade institucional, buscou-se a vivência de uma espiritualidade interior, experimentada como algo profundo. Na quebra da hegemonia das instituições de poder, entre elas as igrejas, a religião poderia ser vivenciada de maneira autônoma e subjetiva. (GUERRIERO, 2009, p. 2).

Outro traço recorrente nas imagens veiculadas e utilizadas nos centros terapêuticos holísticos observados é a ideia constante de *Oriente*, tanto como referência para as atividades terapêuticas praticadas quanto com relação à cosmologia e o ideário que alimenta a articulação do conjunto destas práticas na “filosofia” e identidade dos “centros” e instituições. Orientais são as técnicas e terapêuticas empregadas no conjunto dos núcleos descritos: o *shiatsu*, a meditação do budismo vajraiana e zen, a maha-ioga, o tai chi chuan, a *shantala*, a massagem aiurvédica, cursos de introdução à meditação, o tarô, o *reiki* e o jogo indiano do *maha lila*. (CAMURÇA, 2003, p. 49, ênfase do autor)

O motivo pelo qual expus essas três citações acima é que, em todas elas, observa-se a apropriação do “Oriente” como imagem e símbolo (AMARAL, 1993), seja nas práticas ou importações de um estilo “exótico” que a cada dia penetra mais profundamente a sociedade brasileira ou ainda como uma “mudança de paradigma na estrutura que rege o pensamento” da civilização ocidental, como afirma Camurça (2003).

Por um lado, Marcelo Camurça indica que tal “introjeção” do Oriente não seria algo “profundo”, mas uma “representação” deste, que pode “redundar empobrecedora” devido à “descontextualização” das tradições ou seu “desenraizamento”, levando a uma “banalização e a uma satisfação apenas no nível do consumo”, por outro lado ele também indica a possibilidade de “reinstauração” dos valores éticos alternativos:

Uma densidade parece se impregnar na *mentalidade, visão de mundo, e forma de vida*, que fogem ao padrão ocidental – no sentido do que foi detectado por Campbell – e que são comunicadas através de uma *linguagem franca* entre indivíduos, grupos e redes deste círculo cada vez mais disseminado. Em face de um ocidentalismo – este sim, poderoso e universalizante, através do processo de globalização política, econômica e tecnológica – a contrapartida, também em escala universal, de um orientalismo que reinstaure valores da conservação da natureza, da emoção e da intuição, alternativos ao domínio e instrumentalização de processos, parece ser imprescindível na construção de uma ética planetária. Que esses pequenos centros funcionem como pontos irradiadores da pedagogia humanizadora do *être ensemble*, alternativa à objetificação da realidade, isso já se configura como uma tarefa civilizatória. (CAMURÇA, 2003, p. 51)

Na conclusão de seu artigo, esse autor indaga sobre a legitimidade desses processos, perguntando-se até que ponto “a adoção e difusão de ideias em contextos que não os originais implica numa artificialidade e real incompatibilidade de seus significados mais profundos com a realidade que pretende adotá-la?” Os movimentos por ele pesquisados, apesar de serem bastante híbridos (nos quais há uma mistura de hinduísmo com espiritismo, entre outros) indicam, mesmo assim, para o fornecimento de sentido para o “não-sentido” e “laços de sociabilidade para espaços de falta”. (CAMURÇA, 2003, p. 61).

De acordo com Guerriero (2005, p. 5), a combinação de elementos distintos e que faziam parte de outros sistemas de crenças se combinam e fogem “do que entendemos por religião, magia ou ciência”, o que significa que, “para o sujeito que crê, possíveis contradições não são sequer observadas, pois o que conta é que esses novos arranjos asseguram uma coerência psicológica e principalmente afetiva”.

Esse autor aponta para as diversas possibilidades desses símbolos serem articulados, levando também a diferentes sínteses. Para ele “é possível perceber que o sistema de crenças compartilhado pelos agentes e divulgadores das novas práticas não se distingue na totalidade do conjunto de crenças da sociedade abrangente, mas retira deste aquilo que interessa colocando numa ordem inteligível e compreensível”. (GUERRIERO, 2005, p. 16). O que significa que este sistema de crenças formaria um todo como se fosse um “sub-sistema” particular.



Alguns autores propõem que esses movimentos podem ser caracterizados pela “hibridização” de elementos religiosos (CAMURÇA, 2003). Em consonância com Brandão (1994, p. 265), entendo por hibridização a articulação não somente de “sistemas religiosos confessionais compatíveis, mas sistemas de sentido convergentes, situados em campos simbólicos que o próprio sujeito reconhece como diferente, mas que, nele, sujeito do *trabalho* purificador através da energia, do mistério e da mística, fazem mais do que apenas ‘sentido’”.

O que interessa para o que estamos descrevendo aqui é que, como indicam Stef Aupers e Dick Houtman (2006), mais importante que a bricolagem é a crença de que todas as tradições religiosas são igualmente válidas, o que significa que a diversidade de tradições religiosas se refere a uma mesma verdade espiritual, o que motiva as pessoas a experimentar livremente várias tradições para, dessa forma, explorar com qual delas se tem maior afinidade pessoal.

Os movimentos descritos acima também podem ser caracterizados pelo fornecimento de valores que dão suporte à constituição de um novo estilo de vida e a instituição de novas normas de comportamento. Tais normas são instituídas ainda, como sugere Guerriero (2009) a respeito do Hare Krishna, como uma “forma de adaptar um estilo de vida hindu ao modo de comportamento hippie. Mais do que uma característica de origem oriental, porém, trata-se de uma necessidade vivenciada pelo grupo inicial de devotos ocidentais”. Guerriero (2009, p. 6) complementa indicando que isto não significa “buscar uma vida totalmente diferente, mas sim regulamentar a própria vivência ocidental, de acordo com as exigências de então”.

A religiosidade no caso brasileiro parece ter essa característica da hibridização, o que parece ter facilitado a disseminação desses novos movimentos no país. Como explica Guerriero (2004, p. 169), “é como se o campo já estivesse predisposto com as condições necessárias para que, em termos culturais e religiosos, e num dado estágio de desenvolvimento da sociedade, os novos movimentos religiosos (NMR) pudessem emergir e desenvolver-se plenamente”.

#### *A questão da ética e valores morais na filosofia védica*

Outra perspectiva para pensar sobre o ensinamento védico é a seguinte: o que se adquiriu do pensamento indiano foi além da espiritualidade, foi de certa forma um código

“moral”, ou seja, algo que o mundo “ocidental” parecia estar necessitando quando esses movimentos de busca espiritual se fortaleceram (aproximadamente a partir dos anos sessenta).

O fato é que o Vedanta trouxe como base fundadora do seu sistema uma forte conotação de moralidade, com a vantagem de não ser uma moralidade “imposta”, com a qual o mundo religioso “tradicional” estava acostumado. Como já sugeria Paul Deussen em 1930, uma mais “elevada” e pura moralidade é consequência imediata do Vedanta. Ele explica os motivos de tal afirmação em seguida.

Para ele, os evangelhos pregam que as mais altas leis da moralidade são “amem seus vizinhos como a si próprios”, mas por que devemos fazê-lo, se pela ordem da natureza sentimos dor e prazer somente em nós mesmos, não em nosso vizinho? Segundo o autor, a resposta não está na Bíblia, mas nos Vedas, na grande fórmula “*Tat tvam asi*”, que apresenta em três palavras metafísica e moral juntas. Isto pode ser traduzido como “você deve amar seu vizinho como você mesmo, porque você é o seu vizinho, e a mera ilusão o faz acreditar que seu vizinho é algo diferente de você mesmo”. Ou nas palavras da Bhagavadgita: “aquele que reconhece a si mesmo em tudo e tudo nele mesmo, não irá ferir a si mesmo por si mesmo”. Esta é a soma e o conteúdo de toda a moralidade, e este é o ponto de vista de uma pessoa que se reconhece como Brahman. “Ela sente a si mesma como o todo, então ela não deseja nada, pois tem qualquer coisa que pode ter; ela sente a si mesma como o todo, então ela não irá ferir ninguém, pois ninguém fere a si mesmo. Ela vive no mundo, é cercada de suas ilusões, mas não se engana por elas” (DEUSSEN, 1930, p. 6-7, tradução minha).

Chapple (2007) afirma que todas as escolas de pensamento indiano enfatizam a ação moral como parte fundamental do caminho para a liberação, Reza Shah-Kazemi (2006), mais especificamente, assinala a importância da virtude nos ensinamentos de Shankara, ao discutir as questões da renúncia e humildade que são entendidas por ele como apenas antecipações da extinção do individual no “Eu” universal. Enfim, o que alguns autores sugerem é que o objetivo do nosso estado consciente é proporcionar nossa ética, nossa moralidade, nosso conhecimento do bem e do mal, nosso objetivo mais alto, já que esse estado é o fundamento de todos os seres e nosso objetivo espiritual mais elevado.

Já Oliveira (2009, p. 12) indica que a Bhagavadgita apresenta diversos caminhos que culminam na total dedicação ao Absoluto ou na liberação pessoal, ao ensinar que o “Eu” é eterno e imutável: “muda-se o corpo, mas a essência permanece”. Resumidamente, a Bhagavadgita proclama a “eternidade e a indestrutibilidade da alma”. O referido autor

desenvolve essa questão ao esclarecer que a Bhagavadgita “ênfatiza as responsabilidades morais do homem no mundo, exalta a caridade e o sacrifício pessoal como ideal humano e estabelece os deveres dos homens indicando os caminhos que levam à auto-realização: o correto pensamento, a correta fala e a correta ação” (OLIVEIRA, 2009, p. 12).

André Caes (2006, p. 19) é outro autor<sup>122</sup>, ao estudar a devoção a Sai Baba<sup>122</sup>, indica que há em sua mensagem “a exigência da moralidade e da retidão de caráter como atitudes necessárias para se realizar o caminho espiritual”.

A exigência da moralidade também é enfatizada por Follmann e Scarlatelli (2006), que, em seu artigo sobre lições para uma conduta ética na sociedade de hoje, indicam que, apesar da Índia ser um Estado laico desde 1947, isso não interfere no fato dela ser profundamente “impregnada” de princípios religiosos. Eles ressaltam que, segundo o líder religioso Swami Krishnapriyananda Saraswati, na Índia cada um é responsável pelo bem-estar de todos: “uma vez que a cultura filosófico-religiosa da Índia é de despojamento, ser pobre é indicativo de progresso espiritual. Então todos agem ajudando uns aos outros. Muitas vezes, as pessoas passam toda a sua vida num trabalho voluntário sem nada receber, vivendo num total anonimato” (p. 33). Follmann e Scarlatelli (2006, p. 35) ainda divulgam que, de acordo com esse mesmo líder religioso, a religião é pensada enquanto vivência diária, por não haver distinção entre a vida prática e a religiosa, e afirmam que “tudo tem uma conotação religiosa na Índia”.

Ao ouvir e ler a respeito da religião na Índia permear toda a cultura do país e a vida das pessoas, verifiquei a necessidade de inserir essa discussão na tese, que se encontra na próxima seção.

### 3.2.2 O vedanta como religião, cultura e filosofia

Esta seção procura discutir a ideia do Vedanta como algo que não possui uma definição clara no sentido que termos “ocidentais” delimitam o conhecimento, ou seja, trata-

---

<sup>122</sup> Líder espiritual, considerado por muitos como um *avatar* (encarnação de um ser divino na forma humana), Sai Baba alcançou grande popularidade ao redor do mundo e se transformou em um ícone cultural. A materialização de cinza sagrada e pequenos objetos era tanto fonte de fé (devotos as viam como sinais de divindade) quanto de controvérsias (céticos as viam como simples truques de mágica).

se de um corpo de conhecimentos, que pode ser entendido como religião, mas que às vezes é compreendido como cultura e muitas vezes como filosofia.

Uma peregrina e aluna de Vedanta que entrevistei expressa essa ideia da não-separação do entendimento do que seja religião e/ou cultura na Índia: “é como se a gente assim tivesse o nosso momento religioso, mas tivesse a vida. Há uma separação. E para eles é tudo vida: é como se religião e cultura fossem tudo uma coisa só”. Outro entrevistado do mesmo grupo também aponta para essa questão ao dizer que a religião na Índia é totalmente “imbricada” dentro da cultura: “você não tem como separar cultura hindu nem a filosofia da religião. A gente, quando começa a estudar Vedanta, estuda apenas textos lógicos, vamos dizer assim, filosóficos, mas no linguajar nas coisas que você estuda tem muita coisa da cultura e a base da cultura é a religião”.

A ideia de que a sociedade indiana está impregnada por princípios religiosos, que orientam a vida das pessoas no dia a dia é sustentada por diferentes autores. De acordo com Max Müller (2007, p. 55), isto vem dos Vedas. Segundo ele, quando observamos os antigos habitantes da Índia, percebemos que a religião não era apenas “um” interesse entre muitos; ela era o interesse que tudo absorvia, pois abrangia não apenas culto e orações, mas o que denominamos filosofia, moralidade, lei e governo – tudo era permeado pela religião. A vida inteira dessa população era considerada uma religião e tudo o mais era uma mera concessão feita aos requisitos efêmeros desta vida.

Segundo Müller (2007), os valores morais e éticos hindus têm origem na crença de que a deidade teria o poder de saber se a pessoa está falando a verdade ou não; se a pessoa dissesse uma mentira, ela acreditava que a deidade deveria saber e, a partir daquele momento, ela não teria descanso, pois temeria sua vingança; e se algum acidente ocorresse com ela, ou com alguém querido seu, era atribuído a essa deidade ofendida; e se nenhum acidente ocorresse, algum mal era trazido pela sua própria imaginação confusa. Como esse autor sugere, esta era uma excelente superstição, instauradas pelos textos antigos, de que os ancestrais olhavam a resposta de uma testemunha, porque, dependendo se fosse verdadeiro ou falso, eles mesmo iriam para o paraíso ou inferno.

Max Müller (2007) se refere ao fato do crescimento religioso na Índia ter abrangido a filosofia védica. Em suas palavras: “a filosofia na Índia é o que deveria ser, não a negação, mas a realização da religião; ela é a mais alta religião, e o nome do sistema filosófico mais antigo na Índia é Vedanta, quer dizer, o final, o mais alto objeto dos Vedas” (p. 122, tradução

minha). O interessante nesse sentido é a relação que podemos fazer entre a questão dos valores morais com o fato da religião ser a base de todo o pensamento, cultura e filosofia de vida na Índia.

Podemos dizer que o que nos é transmitido pelos Vedas é que há algo além e que esse algo é o nosso próprio *self*, ou *atma*. Müller (2007) indica que a ideia de que o verdadeiro deus é o *atma* (enquanto que todos os outros deuses são membros de um único *atma*, ou *self*) foi desenvolvida mais plenamente no Rig-Veda<sup>123</sup>. E sugere que apesar daquela ser a linguagem de um teólogo filósofo, não de um antigo poeta, estas reflexões filosóficas pertencem ao quinto século antes de nossa era, se não a uma data mais antiga. O que mostra que a ideia de que havia apenas um único “deus”, como pregam as mais disseminadas religiões monoteístas, tem origem vários séculos antes da origem dessas religiões. Arthur Schopenhauer (1998, p. 178) também indica não haver dúvidas de que, assim como a ideia de um deus se tornar homem (*avatar*), a moralidade cristã se origina da Índia e pode ter chegado até a Judéia pelo Egito<sup>124</sup>.

O termo Vedanta se refere à parte final dos Vedas, a parte que trata do autoconhecimento. Esta parte filosófica do conhecimento de si é algo que está presente na cultura indiana até hoje. Se podemos dizer que os indianos tem qualquer sistema religioso, este se encontra na filosofia Vedanta, cujos princípios básicos são conhecidos, até certo ponto, em todas as aldeias indianas. Segundo Müller (2007), há, de fato, uma continuidade entre as fases mais modernas e mais antigas do pensamento hindu, que se estendem por mais de três mil anos, já que até os dias atuais a Índia reconhece os Vedas como autoridade máxima em termos de religião, cerimonial, costumes e lei. Müller (2007, p. 125) aposta que enquanto a Índia for Índia, nada irá extinguir aquele antigo espírito do Vedanta que é aspirado por todo hindu desde sua infância, e permeia de várias formas as rezas dos devotos, as especulações dos filósofos e os provérbios dos mendigos.

Continuando com o pensamento de Müller, ele nos lembra que os autores das Upanishads nos transmitem três coisas básicas: que o *atma* ou “Eu” é, que ele percebe, e que ele é o estado de pura felicidade, sendo que qualquer outra qualidade que pudermos atribuir a

<sup>123</sup> O Rig-Veda é composto de poemas que nos falam sobre deuses e homens, sacrifícios e batalhas, sobre os vários aspectos da natureza e sobre as mudanças que ocorrem na sociedade, sobre o dever e o prazer, filosofia e moralidade, enfim, como resume Müller (2007, p. 66), trata-se de vozes articuladas que nos alcançam de uma distância que nunca ouvimos o mais sutil sussurro.

<sup>124</sup> Schopenhauer parece ser outro pensador que se interessou pelos ensinamentos védicos ao revelar que “no mundo inteiro não há estudo mais benéfico e elevado que o das Upanishads. Ele foi o consolo da minha vida – será o consolo da minha morte” (MÜLLER, 2007, p. 126, tradução minha).

ele seria negativa, por este ser um conceito que está além de qualquer coisa que podemos conceber ou nomear. Por um lado, um requisito básico, de acordo com os Vedas, se refere ao fato de que para “descobrir” esse *atma* é necessária uma disciplina moral e intelectual, por outro lado, aqueles que ainda não estivessem preparados para “descobri-lo” poderiam reverenciar vários deuses e nomeá-los de uma forma mais poética para, dessa forma, satisfazer suas necessidades humanas. Outro ponto que Müller nos lembra é que a religião, da maneira que é proposta pelos Vedas, deve ser vivenciada com liberdade de crenças, tema que será explorado a seguir.

*Uma ideia de “religião” a ser vivenciada com liberdade de crenças*

Radhakrishnan (1922) já enfatizava, no início do século passado, que mal entendidos e antagonismos surgem quando apresentamos excessivas reivindicações em prol de nossas próprias visões de Deus, e que o maior dano que podemos causar em um ser humano é obrigá-lo a aceitar o que ele não pode entender. Em suas palavras, “para um hindu que entendeu o espírito de sua religião, todas as fés são sagradas” (p. 3, tradução minha).

Contrariedades de crença e diversidades de religiões são parte do esquema da providência, como Radhakrishnan (1922) sugere, pois assim como um pintor dá beleza a sua pintura através de uma variedade de cores, o Absoluto designou para cada tribo sua própria religião para que o ser humano pudesse homenageá-lo de diversas maneiras, todas tendo a mesma finalidade e sendo igualmente aceitas em sua visão. O que significa que os hindus, assim como está nas premissas de sua base filosófica, apesar de terem uma percepção da mais alta verdade, não insistem em sua aceitação universal, pois acreditam que se a mente é iluminada, a verdade será espontaneamente percebida. Ou seja, cada religião é considerada uma expressão da evolução mental e social das pessoas que a adotam, sendo que qualquer tentativa repentina de suplantam as crenças existentes por novas crenças é considerada como nociva.

A verdade não é apenas o resultado da fé teológica, mas, de acordo com esse autor, da experiência de uma vida mais profundamente moral, isto quer dizer que os pensadores hindus prestam mais atenção à disciplina do que à doutrina; e quem deve ser considerado como um verdadeiro hindu está menos fundamentado em se ele acredita nessa ou naquela visão do

Absoluto, e sim se ele aceita ou rejeita o *dharma*. Para esse hindu, o *dharma* é uma inspiração que vem de “dentro”, enquanto que para os outros é um comando externo, o que a opinião pública e o costume exigem. Se a moralidade é aquilo que a consciência impõe e a lei aquilo que o Estado requer, o *dharma* não deve ser entendido, como alega Radhakrishnan (1922), nem como um nem como o outro – mas como a tradição sustentada pela convicção de incontáveis gerações que ajudou a construir a essência da verdade em nós.

O hinduísmo, sem o emprego de força ou avidez pela exploração, como esclarece esse autor, foi capaz de penetrar grande parte da Ásia e o que o impeliu não foi a expansão imperialista, mas a conquista cultural, quer dizer, a penetração pacífica desse pensamento na mente das pessoas que encontraram nele sua própria espiritualidade. A influência da Índia, como ele explica, não é devido a sua religião ser antiga ou seu império ser grandioso, ou devido ao emprego de armas de destruição ou o exercício da força em larga escala, mas por ela ter tido uma compreensão inteligente da unidade mais profunda em meio a toda diversidade.

O que Radhakrishnan (1922, p. 22) sugere é que a Índia acolheu todas as religiões com as quais se deparou ao ter percebido, “através das nebulosas alturas da contemplação, que a paisagem espiritual a partir do topo da montanha é a mesma, embora os caminhos a partir do vale sejam diferentes”. A mensagem que esse autor quer enfatizar diz respeito a uma “religião democrática” e, mais especificamente, como o “reformador” hindu a entende. Penso ser interessante descrevê-la a fim de observarmos como o hinduísmo foi reformado e chegou ao Ocidente e pelo fato desse autor tratar do tema da “conversão” ao hinduísmo, que será debatido mais adiante.

Ele defende que o método hindu de reforma religiosa é essencialmente democrático, já que permite a cada grupo alcançar a verdade através de suas próprias tradições por meios da disciplina da mente e da moral. Cada grupo tem sua própria tradição histórica, e a assimilação dela é a condição de seu crescimento de espírito. Ele afirma que até o “selvagem” se apega às suas superstições obstinadamente e fielmente, ou seja, para ele, suas visões são forças de vida, embora elas pareçam nada mais que fantasias infantis. Sendo assim, destruir suas superstições significa destruir sua moralidade, seu código social e sua paz de mente. Ritos religiosos e instituições sociais, quaisquer que sejam, vieram de experiências que podem ter centenas de anos. Ao observar que a variedade de devoções que prevaleceram no mundo é condicionada pela estrutura social na qual seus seguidores viviam, o reformador hindu entendeu que a história a fez como ela é e que ela não pode se tornar diferente de uma hora para outra. Além

disso, ele sugere que a proposta graciosa de Deus inclui o conjunto da raça humana, ou seja, toda comunidade tem direitos inalienáveis que outros devem respeitar, pois não há um tipo que exista no qual Deus não o habite; desprezar o deus de outros povos é desprezá-los, pois eles e seus deuses são adaptados um ao outro. Esse autor afirma que os hindus assimilaram os deuses até do “selvagem” e não “civilizado” e os colocaram em igualdade aos seus próprios deuses.

A proposta de Radhakrishnan (1926) é no sentido de que a melhor maneira de refinar as crenças “cruas” de qualquer grupo é alterar o pré-conceito da mente, pois a visão de Deus que um indivíduo enfatiza depende do tipo de pessoa que ele é. O que significa que o temperamento e o treinamento do indivíduo, assim como a influência do ambiente, determinam em grande parte o caráter da opinião religiosa de alguém; e que qualquer defeito em sua natureza ou unilateralidade em sua experiência é inevitavelmente refletida(o) na visão que ele adota no que se refere à realidade religiosa; isto quer dizer que seu conhecimento de Deus é limitado por sua capacidade de entendê-lo. Sendo assim, o objetivo do reformador deve ser curar seu defeito e não criticar a visão, pois quando a vida espiritual é estimulada, a crença é automaticamente alterada. Qualquer mudança de visão, para ser verdadeira, deve crescer de dentro para fora. Opiniões não podem ser formadas a menos que tradições sejam alteradas. Com isso, a tarefa do mestre religioso é não impor uma opinião, mas instigar uma aspiração. Radhakrishnan acredita que se abirmos os olhos, a verdade será vista; e que os métodos hindus não forcem e ameacem, mas sugere e persuadem. O erro é apenas um sinal de imaturidade e não um pecado cruel, como ele o entende, e ao dar tempo e paciência nos livramos dele. Esse autor alega que por mais severo que o hinduísmo possa ser com o mais forte de espírito, ele é indulgente às fragilidades do fraco.

Ainda baseado neste autor podemos dizer que o hinduísmo não acredita no alcance de uma uniformidade mecânica de crenças e reverências através da eliminação forçada do que não está de acordo com certo credo particular, ou seja, seu esquema de salvação não está limitado àqueles que têm uma visão particular da natureza do Absoluto, já que uma crença exclusiva seria inconsistente com um Absoluto universal (que é entendido como amor incondicional); não seria justo nem com o Absoluto nem com o ser humano assumir que um povo é o “escolhido”, que sua religião ocupa um espaço central no desenvolvimento religioso da humanidade e que todos os outros devam “tomar emprestada” sua religião ou sofrer de miséria espiritual. Afinal, o que conta no hinduísmo não é o credo, mas a conduta: “por seus frutos devemos conhecê-los e não por suas crenças”, como prega Radhakrishnan (1926). Ou



seja, o conceito de religião não deve ser entendido como uma correta crença, mas como viver corretamente.

A teoria hindu de que cada ser humano, cada grupo e cada nação têm uma individualidade que merece ser reverenciada requer a permissão da liberdade total para cada grupo cultivar o que é mais distinto e característico dele; toda peculiaridade é única e incomunicável e seria desconsiderar a natureza da realidade assumir que o que é útil para alguém será útil para todos na mesma medida. Segundo Radhakrishnan (1926), o mundo é suficientemente grande para comportar pessoas de diferentes naturezas. O ponto aonde esse autor quer chegar é que a “solução” hindu busca uma união das religiões, não em uma crença comum, mas em uma busca comum, acreditando em uma unidade de espírito e não de organização, uma unidade que assegura ampla liberdade não apenas para cada indivíduo, mas para cada tipo de organização de vida que tenha provado a si mesma efetiva.

Outro aspecto apontado por Radhakrishnan (1926) é que quanto mais religiosos nos tornamos, mais tolerante quanto à diversidade ficamos. Em suas palavras, “nada é bom que não seja escolhido por si mesmo; nenhuma determinação tem valor que não seja autodeterminação” (p. 16, tradução minha).

Outro autor que reflete sobre a questão da tolerância no hinduísmo é Max Weber (1958), ao lembrar que a tolerância repousa sobre a relativização absoluta de todos os mandamentos éticos e soteriológicos. Os mandamentos são organicamente relativizados não apenas de acordo com o pertencimento às castas, mas também de acordo com a meta do indivíduo. Esta não é mais uma questão de tolerância negativa, mas, por um lado, de uma positiva apreciação as máximas contrárias à ação e, por outro lado, do reconhecimento da autonomia legítima e ética e do valor igual e independente das várias esferas da vida que resultam de sua igual desvalorização sempre que questões de salvação estão em jogo. O que Weber ressalta é que este relativismo orgânico e universal não era mera teoria, mas penetrava profundamente a vida emocional do indivíduo.

Segundo o autor, em contraste com os chineses, os indianos cultivaram a ciência racional (incluindo matemática e gramática), isto é, eles desenvolveram numerosas escolas filosóficas e seitas religiosas de quase todos os tipos sociológicos possíveis. Segundo ele, em sua maior parte, as escolas e seitas se desenvolveram da necessidade básica de consistência racional, que era expressa nas mais variadas esferas da vida. Por longos períodos, a tolerância em relação às doutrinas filosóficas e religiosas foi quase absoluta, pelo menos ela era

infinitamente maior do que em qualquer lugar do Ocidente até tempos recentes, como explica Weber (1958).

Uma tolerância religiosa mais abrangente que isto em uma única religião é dificilmente concebida, afirma Weber (1958); na verdade, ele conclui que o hinduísmo não é uma “religião” no nosso sentido da palavra (p. 23).

### 3.3 Uma breve introdução ao hinduísmo

Faço aqui uma pequena síntese (uma breve introdução) do que consiste o hinduísmo com a finalidade de termos uma base para podermos falar sobre o Vedanta. Inicialmente é necessário desconstruir alguns conceitos sobre o hinduísmo. De fato, o que se pensa como sendo **uma** religião é uma coleção multifacetada de seitas, tradições, crenças e práticas que se desenvolveram dos Vedas (considerados por muitos como os textos sagrados mais antigos do mundo) e que tomou forma sobre o vasto subcontinente indiano ao longo de muitos séculos.

Sendo uma das religiões mais antigas do mundo, o hinduísmo é a espinha dorsal da filosofia indiana. Com uma origem de aproximadamente três mil e quinhentos anos, alguns alegam até dez mil anos (Jeste; Vahia, 2008), sua criação está entrelaçada aos mistérios do tempo e, portanto, não se sabe quem o fundou, pois não possui um “início” na história. Apesar de ser desprovido de autoridade central ou hierarquia, o hinduísmo é herdeiro da tradição védica e tem os Vedas como autoridade última (filosofias como o budismo e o jainismo são consideradas religiões diferentes, justamente por não aceitarem os Vedas como autoridade). É atualmente o caminho espiritual de mais de oitenta por cento da população indiana e, portanto, a religião predominante do país<sup>125</sup>.

Os hindus basicamente acreditam que a vida terrena é cíclica, portanto você nasce e renasce, um processo conhecido como *samsara*. A qualidade dessas reencarnações depende do seu *karma* – condutas e ações em vidas passadas. Viver uma vida correta cumprindo seu *dharma*<sup>126</sup> (comportamento apropriado para cada estágio da vida) aumenta a chance de nascer

---

<sup>125</sup> De acordo com Pekka Mustonen (2006, p. 121), 83 % da população indiana é hindu.

<sup>126</sup> O termo *dharma* tem um complexo significado. Radhakrishnan (1922) argumenta que ele simboliza todos aqueles ideais e objetivos, influências e instituições que dão forma ao caráter do ser humano, tanto como um indivíduo quanto enquanto um membro da sociedade; é a lei do viver corretamente, o ritual que assegura o objetivo duplo de felicidade na terra e salvação, já que ele é ética e religião combinados. Esse autor ainda explica que a vida de um hindu é regulada, em um nível muito

em uma casta mais alta e em melhores circunstâncias. Se *karma* negativo suficiente for acumulado, o renascimento pode ter forma animal. Mas é somente como ser humano que se pode ganhar autoconhecimento suficiente a fim de escapar do ciclo de reencarnação e alcançar *moksha* (liberação).

Essencialmente, a filosofia do Vedanta não-dualista acredita em *Brahman*, um ser eterno, sem forma e infinito. Tudo que existe emana dele e irá ultimamente retornar a ele, pois simboliza a essência de toda a existência. É dito que os hindus acreditam em aproximadamente 330 milhões de divindades<sup>127</sup>, todas consideradas manifestações de *Brahman*. Para os indianos, a crença em certa divindade é questão de escolha pessoal e de tradição local ou de determinada casta. *Brahman* é freqüentemente descrito como tendo três representações principais, o *Trimurti*, que são *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*.

Existem quatro estágios na vida de um hindu: *brahmachari*, o de estudante celibato, *grihastha*, o de casado para cumprir suas obrigações para com seus ancestrais tendo filhos e oferecendo sacrifícios aos deuses, *vanaprashtha*, o de aposentado, quando a pessoa começa a se desligar de suas obrigações sociais e *sannyasin*, o de peregrino que renuncia às coisas mundanas, inclusive ao nome, laços familiares e bens materiais. Há ainda os *sadhus*, que são os que renunciam a todas as responsabilidades sociais e familiares e bens materiais com a finalidade de seguir uma busca de cunho espiritual. A diferença entre *sannyasin* e *sadhu* é mais uma formalidade, pois ambos são renunciantes. A pessoa que deseja se dedicar apenas ao conhecimento “toma” *sannyasa* de seu mestre, através de um ritual, no qual o mestre lhe dá um novo nome. O *sadhu* pode abandonar tudo por decisão pessoal e se dedicar às práticas de ascetismo sem ter passado pelo formalismo do ritual de *sannyasa*. Enfim, é importante ressaltar que há basicamente dois caminhos na vida de um hindu: *karma marga*, o da ação, e *jñana marga*, o do conhecimento, assunto que será analisado no próximo capítulo.

De acordo com Zimmer (1979), o descobrimento do “Eu” e a identificação absolutamente incondicional de si mesmo com o fundamento anônimo e imperecível de toda existência constitui a finalidade de vida do indiano ortodoxo.

O modo de vida de “renúncia” às coisas mundanas consente a independência integral de quem escolher esse caminho, pois, como nos explica Dumont (1985, p. 37), o homem que

---

detalhado, pelas leis do *dharma*: seus jejuns e festas, seus laços sociais e familiares, seus hábitos e gostos pessoais são todos vistos através dele.

<sup>127</sup> Disponível em: < <http://super.abril.com.br/religiao/hinduismo-330-milhoes-divindades-619195.shtml>>. Acesso em: 17 set. 2012.

busca a verdade última “abandona a vida social e suas restrições para dedicar-se a seu progresso e destinos próprios”. Esse autor também explica que o renunciante “basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo”, quer dizer, o pensamento dele é análogo ao do indivíduo moderno, porém com uma diferença fundamental: “nós vivemos no mundo social, ele vive fora deste”. (p. 38).

Foi baseado nesses argumentos que Dumont denominou o *sannyasi*<sup>128</sup> de um “indivíduo-fora-do-mundo”, indicando que esse caminho (da libertação) está disponível apenas para quem “abandona” os desejos mundanos. O que Dumont (1985, p. 38) quer dizer é que o distanciamento em relação ao mundo social é uma condição para o “desenvolvimento espiritual” do indivíduo, já que a “relativização da vida no mundo resulta imediatamente da renúncia ao mundo”. Tema que será discutido detalhadamente no penúltimo capítulo. (Como veremos no capítulo quatro, esta afirmação não estaria de acordo com o ensinamento do Vedanta, que indica dois caminhos para a libertação, o do conhecimento, que é este que está sendo desenvolvido por Dumont e o da ação, o *karma yoga*.)<sup>129</sup>.

Os hindus costumam cremar seus mortos (embora os *sannyasis* não sejam cremados) e as cerimônias do funeral são realizadas com a finalidade de purificar e consolar os vivos e os falecidos. Um aspecto importante dos procedimentos é mostrar respeito aos ancestrais oferecendo água e bolo de arroz, o que é repetido a cada aniversário do falecido. Após a cremação, as cinzas são coletadas e, treze dias após a morte, um membro da família as jogará em algum rio sagrado, tal como o Ganges, ou no oceano.

A maioria dos festivais na Índia é enraizada em alguma religião e atrai muitos peregrinos. Peregrinações são realizadas por diversos motivos, tais como para implorar aos deuses a realização de algum desejo, para levar as cinzas de algum parente até um rio sagrado ou para o desenvolvimento espiritual. Na Índia existem muitos locais sagrados para os quais peregrinos viajam. Os hindus mais idosos procuram fazer de Varanasi seu destino final, pois muitos acreditam, como está descrito nos Vedas, que morrer por lá os liberta do ciclo de reencarnação.

Na cultura védica (da antiga Índia), a religião permeava todos os aspectos da cultura, incluindo a filosofia e as ciências. Através dos brâmanes (a casta mais alta, dos sacerdotes), o conhecimento dos Vedas continuou sendo o elemento central no pensamento indiano. Um fato

---

<sup>128</sup> Uma pessoa que fez os votos de renúncia, o renunciante indiano.

<sup>129</sup> A diferença entre os dois caminhos será analisada no capítulo quatro.

interessante nesse país é que religião e filosofia não competem, já que a sabedoria filosófica tem o *status* de verdade religiosa. Em consequência disso, a fim de serem aptos a participar de discussões filosóficas no mundo acadêmico, os estudantes têm que ter um conhecimento profundo dos mantras védicos e da fonética correta em sânscrito.

Um das principais fontes da filosofia mística são as Upanishads, a parte final dos quatro Vedas, que promovem a noção do Um universal, no qual não há divisão entre matéria e espírito (não-dualismo).

Por volta dos anos 800, um importante santo hindu e filósofo, Shankara, promoveu o não-dualismo e a importância do conhecimento como um meio de salvação, argumentando que as pessoas devem ser livres para buscar suas próprias razões, contanto que não contradigam as escrituras védicas<sup>130</sup>.

Shankara foi o autor mais importante na escola de filosofia vedantina chamada não-dualista (que é a linha filosófica que seguem os peregrinos entrevistados). Apesar de sua breve vida ter durado apenas 32 anos, Zimmer (1979) indica que Shankara, quando bem jovem, já dominava todas as ciências e resolveu se retirar para a floresta, onde encontrou o sábio Govinda Bhagavatpāda e se tornou seu discípulo. Ao viajar por todas as partes da Índia travando discussões com os filósofos de seu tempo, os quais ele sempre “vencia”, de acordo com Zimmer (1979), os comentários de Shankara exerceram uma influência incalculável na história da filosofia por todo o Extremo e Médio Oriente.

A força que possuem as concepções e paradoxos do Vedanta não-dualista na vida e na história da consciência hindu e, ainda hoje, na Índia moderna, é incalculável, como sugere Zimmer (1979, p. 357), que afirma ainda que quase todos os hindus educados hoje em dia, salvo os que abraçaram ideias européias, são adeptos do Vedanta, e que a maior parte deles aceita a interpretação de Shankara dos textos védicos<sup>131</sup>.

Shankara ensinou, com firme coerência, uma doutrina sistemática que tomava o “Eu” (*atman*) como realidade única e considerava a todo o resto como “produto da ignorância” (*avidya*). O cosmos é efeito da ignorância e também o ego interior que em todas as partes é

---

<sup>130</sup> No século XIX, Ramakrishna e seu discípulo Vivekananda começaram um movimento de reforma no hinduísmo que reconhecia que outras religiões estavam caminhando em direção ao mesmo objetivo do hinduísmo.

<sup>131</sup> Existem outras duas escolas de Vedanta que não aceitam a interpretação de Shankara, a do Não-Dualismo Qualificado, de Ramanuja, muito forte no Sul da Índia; e a Dualista, de Shri Madhvacharya, cujos representantes mais famosos no Ocidente são os Hare Krishnas.

confundido com o “Eu”, afirma Zimmer (1979). A ilusão (*maya*) engana a cada instante as faculdades da percepção, do pensamento e da intuição, deixando o “Eu” em um escuro abismo, mas quando se conhece o “Eu” não há ignorância, não há *maya*, não há *avidya*; quer dizer, não há macrocosmos nem microcosmos: não há mundo (ZIMMER, 1979).

De acordo com o Vedanta, *Brahman é sat-cit-anada*, ou seja, existência, consciência e plenitude<sup>132</sup>. Em um sentido absoluto, se nega realidade a tudo o que se toca, se vê, se ouve, se saboreia, se pensa, se reconhece ou se define na esfera do tempo e do espaço, o que é uma verdade contrária ao sentido comum e à experiência empírica do indivíduo e, em consequência, quando se a representa e interpreta em termos de pensamento e linguagem racional, não pode deixar de parecer cheia de contradições, esclarece Zimmer (1979). De acordo com esse autor, apesar das contradições, essa mensagem, sem dúvida, pode ser captada pelo *yogin* vedantino; além disso, captar-la significa participar da consciência pura, anônima e neutra, vazia de qualidades e, assim, estar mais além da personalidade individualizada de qualquer “divindade suprema” manifesta com atributos como onipotência ou onisciência. O Brahman, o “Eu”, é a consciência absolutamente livre de qualidades, mas esta é uma verdade que somente se pode conhecer pela experiência.

Esta consciência deve ser entendida aqui como a descreve 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”.

Esse pequeno resumo pode ser considerado como a base do ensinamento do Vedanta (e do curso que frequentei), o qual será descrito em detalhes no próximo capítulo. Antes de começar a falar sobre o curso propriamente dito, é preciso deixar claro que os tratados filosóficos do Vedanta não têm necessariamente conexões com as práticas religiosas hindus, tais como os cantos de mantras ou os banhos rituais.

---

<sup>132</sup> De acordo com Werner (1994), em inglês, “Eternal bliss consciousness”.

### 3.3.1 Quem é o hindu segundo Weber e Dumont

Louis Dumont (1992, p. 318), ao explicar a dificuldade de falar sobre o hinduísmo, em seu livro “*Homo hierarchicus*”, afirma que sua complexidade e diversidade interna parecem contribuir para isto, pois, em sua opinião, o hinduísmo parece “uma floresta luxuriante e desordenada, onde se acotovelam, digamos assim, superstições grosseiras e sublimes especulações, onde coexistem, por um lado, a ortodoxia bramânica e, por outro, uma poeira de seitas diversas, onde se misturam os rituais e as crenças mais variados”, o que demonstra, segundo ele, uma “heterogeneidade de natureza”.

As representações do *karma* e do *samsara*, segundo Dumont (1992, p. 324), têm uma relação direta com a crença na possibilidade de “escapar à cadeia das existências” e “atingir a liberação”. A natureza da liberação e os caminhos e técnicas para chegar a ela ocupam, como ele afirma, “o maior lugar na especulação” dos indianos, o que significa que o ascetismo, não só como via de salvação, mas como orientação geral, “impregna profundamente o hinduísmo”.

Esse autor entende o princípio hierárquico exibido na Índia como em “estado puro”, ou seja, como um princípio de sua unidade “não material, mas conceptual e simbólica”, cuja função essencial exprime a unidade de uma dada sociedade ao ligá-la ao que é entendido como universal, ou seja, uma “concepção da ordem cósmica, comporte ela ou não um Deus ou um rei como mediador” (DUMONT, 1992, p. 312).

#### 3.3.1.1 Weber e o “método de racionalização” hindu

Dentre as seis oficiais escolas de Veda ortodoxas, Samkhya e Vedanta eram tão notavelmente importantes, que a metafísica do resto foi ignorada no livro de Weber (1958). Em *The Religion of India*, ele estava interessado em ambas doutrinas na medida em que elas determinavam éticas práticas. Neste livro, Weber investigou a maneira como a religião indiana, enquanto um fator dentre muitos, pode ter prevenido o desenvolvimento do

capitalismo como o Ocidente o entende<sup>133</sup>. Para compreender seu pensamento, iniciaremos com a sua visão do hinduísmo como um método “racional” de investigação do mundo.

Segundo Weber (1958, p. 338), as classes educadas hindus, ortodoxas ou heterodoxas, encontraram “a verdadeira esfera de seus interesses” completamente fora da vida mundana, no sentido de uma busca pela salvação mística e eterna da alma e de como escapar do “ciclo” sem sentido da existência. Todos os hindus aceitam dois princípios básicos, ensina Weber (1958, p. 118): a crença no *samsara* (na transmigração das almas) e no *karma* (a “doutrina da compensação”). Estas são as duas doutrinas verdadeiramente “dogmáticas” de todo o hinduísmo e, nesta exata inter-relação, elas representam a singular “teodiceia hindu” do existente sistema social de castas.

A casta, isto é, os deveres e direitos que ela dá e impõe, e a posição dos brâmanes, é a “instituição fundamental do hinduísmo”, como explica Weber (1958, p. 29). Segundo ele, antes de tudo, sem a casta não há hindu. No entanto, ele relativiza essa questão ao dizer que a posição em relação à autoridade do brâmane pode variar extraordinariamente, da submissão incondicional à contestação de sua autoridade (contestação no sentido de não reconhecimento de sua autoridade em questões controversas e no sentido de seus conselhos não serem buscados).

Weber (1958, p. 119) descreve dois princípios característicos do “racionalismo” bramânico: acreditava-se que cada ato eticamente relevante tinha conseqüências no destino do ator, daí nenhuma conseqüência podia ficar “perdida” (a doutrina do *karma*) e se acreditava que a idéia de compensação estava ligada ao “destino social” do indivíduo na organização societal e, deste modo, à ordem de castas. Todos os méritos e faltas (rituais ou éticas) do indivíduo formava um tipo de livro-razão de descrições; e a balança irrefutavelmente determinava o destino da alma no nascimento, isto na exata proporção ao excedente de um ou outro lado do livro-razão. Esse autor ainda acrescenta que não poderia haver uma recompensa ou punição “eterna” para o indivíduo, pois isto sem dúvida seria totalmente “fora de proporções aos atos finitos”, ou seja, trata-se da ideia de que alguém pode permanecer no paraíso ou no inferno apenas por um período finito (1958, p. 120).

Weber (1958) explica que a situação da casta na qual o indivíduo se encontra não deve ser pensada como “acidental”, pois o indiano entende o indivíduo como nascido dentro da casta merecida por sua conduta em uma vida passada. Nesse sentido, um hindu ortodoxo

---

<sup>133</sup> Voltaremos a tratar desse ponto mais adiante.



confrontado com a situação deplorável de um membro de uma casta impura pensaria apenas que ele tem muito mais pecados para se redimir de sua existência prévia; o reverso disto é que um membro de uma casta impura pensa primariamente em como melhorar suas oportunidades sociais futuras em seu novo nascimento ao levar uma vida exemplar de acordo com o ritual da casta. Sendo assim, a causalidade permanente e inescapável está em harmonia com a eternidade do mundo, da vida e, acima de tudo, da ordem de castas, e é neste sentido que percebemos que toda a existência do indivíduo ganha significado dentro desta ideologia filosófica. A doutrina do *karma*, segundo Weber (1958, p. 121), transformou o mundo em um “cosmos estritamente racional e eticamente determinado”, que representa “a teodiceia mais consistente já produzida pela história”. Desta perspectiva, o hindu devoto permanece em uma estrutura que faz sentido apenas em seu contexto intelectual e que, desse modo, apresenta conseqüências em sua conduta.

Para o indivíduo, lembra Weber (1958, p. 180), o *dharma* significa o “caminho” do comportamento ético-social, o “dever”, e, desta forma, era um conceito que tendia a significar a “ordem cósmica”. Segundo esse autor, o Vedanta possuía a ideia de que o cumprimento de deveres em rituais e sacrifícios facilitava indiretamente a obtenção do conhecimento correto, e não que esses deveres fossem, em si, um caminho para a salvação, pois os rituais não teriam mais uso para aquele que alcançou a sabedoria perfeita e, com isto, a felicidade.

O Vedanta, particularmente, colocou ênfase determinante na felicidade terrena alcançada através da “união com Brahman”, como explica Weber (1958, p. 178), o que significou uma “emancipação” mundana do ciclo do *karma*. Deste modo, através do conhecimento perfeito, o indivíduo redimido escapa do mecanismo de compensação ética e “nenhum ato se pendura nele”, quer dizer, ele está “livre dos pecados”, no sentido hindu e, sendo assim, a pergunta “o que fiz de bom ou mal” não o atormenta mais. É neste sentido que Weber afirma que esse indivíduo não se vincula mais ao ritual, pois ele permanece “acima” dele e pode fazer qualquer coisa sem prejudicar sua sacralidade.

Weber (1958, p. 185) explica que alguém que renunciou ao desejo pelos valores mundanos, por meio de sua ação, não se sobrecarrega com culpa, pois ele age somente com o objetivo de “manter o corpo” e está contente com o que isso oferece, e é neste sentido que essas ações podem ser entendidas como “livres de *karma*”.

De fato, como Weber (1958, p. 165) afirma, a ioga era em si uma forma suprema e específica de “conquista intelectualizada do sagrado”, pois os sentimentos direcionados

através de altos níveis de concentração deveriam primeiramente ser experienciados com a maior consciência possível. Para alcançar isto, os sentimentos de afeição (a Deus), compaixão (pelas criaturas), bem-aventurança e, finalmente, indiferença (para com o mundo) eram buscados no *self* “de maneira planejada e racional” através de exercícios de meditação. Weber explica que estas formas de ascetismo metodológicas e emocionais eram racionalmente sistematizadas, e que esta sistematização essencialmente representava “um nível de racionalidade superior” ao da contemplação, que era mais racional em relação ao conhecimento, e não ao sentimento. Ao mesmo tempo, Weber (1958, p. 189) afirma que o desejo pela salvação tem o significado de uma “constância” no estado de graça.

A racionalização do “êxtase apático” através da meditação e da contemplação, como propõe Weber (1958, p. 171), como a técnica de auto concentração da ioga, uma vez realizada consistentemente, despertava capacidades especiais e insuperáveis entre “virtuosos”, indianos conscientemente intelectualizados, para vários processos psíquicos do *self*, particularmente estados de sentimentos. Isto significa que o hábito do indivíduo ao interesse nos eventos e processos de sua vida psíquica, ao mesmo tempo em que o *self* se transforma em um observador desinteressado, foi alcançado através da técnica da ioga. Isto deve ter naturalmente levado a concepções do “Eu” como uma entidade de fora de todos os processos “espirituais” de consciência, e, como explica Weber, de fora do repositório da consciência e sua “estreiteza”.

Weber (1958, p. 187) entende o Vedanta como sendo um conhecimento “esotérico” de uma “comunidade de virtuosos” altamente “intelectualizados”, e denomina o Vedanta como sendo a única forma consistente de soteriologia, apesar de que, na prática, fosse operado de maneira extremamente tradicional. No entanto, acrescenta ele, trata-se da única e lógica forma de ensinamento sagrado que já existiu (1958, p. 333). É neste sentido que Weber (1958, p. 177) afirma que os grandes sistemas doutrinários indianos representavam “concepções racionais de pensadores” que eram consistentes a seu modo; por outro lado, continua ele, a natureza mística do sagrado determinava fortemente seus ensinamentos, o que resultou da situação interna de uma classe de intelectuais que, enquanto pensadores, encaravam a vida e ponderavam seu significado, mas não compartilhavam suas tarefas práticas enquanto atores. Sendo assim, o tipo de orientação, sensibilidade e “sentimento do mundo” que resultava disto era apenas em parte derivado de suas imagens racionais do mundo.

Os ensinamentos básicos de toda a teoria da salvação, isto é, da “transmigração das almas”, como Weber (1958, p. 169) a concebe, foram apenas gradualmente desenvolvidos. No entanto, uma vez concebidos sob a pressão de “requerimentos racionais de teodiceia”, esses ensinamentos decididamente influenciaram a interpretação de todas as buscas sagradas ascéticas e contemplativas; foram estes ensinamentos que isolaram a natureza transitória das coisas terrenas como a razão essencial para a “desvalorização do mundo”, e também estabeleceram a ideia de que a natureza múltipla do mundo, suas formas e indivíduos, é um sinal determinante de seu esquecimento, ou, ao menos, de seu afastamento de Brahman (e não mais sua criação).

A partir disto, podemos conceber que a busca por salvação não rejeitava o sofrimento, o pecado ou a imperfeição do mundo, ao invés, ela rejeitava a “natureza transitória”. Isto significa, como Weber (1958, p. 167) explica, que a qualidade de “transitoriedade” adere a tudo, seja disponibilizada pela percepção dos sentidos ou pela imaginação do homem das formas e coisas terrenas, celestiais ou infernais, ou seja, é uma qualidade do mundo de formas enquanto um todo. O mundo é como uma “roda” eterna e sem sentido, continua Weber, de recorrentes nascimentos e mortes girando continuamente através de toda a eternidade. Desta perspectiva, apenas duas realidades atemporais são constatadas nele: a ordem eterna em si, e os seres que, através do escape de contínuos renascimentos, devem ser concebidos como seus sujeitos (as almas). Sendo assim, a preocupação central de toda a filosofia hindu era com a estrutura e a relação desses seres com o mundo e a divindade; e a única questão da filosofia hindu se baseava em descobrir como as almas podiam ser desconectadas da rede do *karma* (causalidade que os amarra à roda do mundo). Uma pressuposição absoluta da filosofia hindu, após o desenvolvimento completo das doutrinas do *karma* e do *samsara*, era no sentido de que escapar desse ciclo de renascimentos só podia ser a única função concebível de uma “salvação”.

A atitude e conduta de um brâmane se comparam com as dos representantes do confucionismo, segundo Weber (1958, p. 139); em ambos encontramos um grupo de cavalheiros letrados cujo carisma mágico repousa sobre o “conhecimento”. Tal conhecimento, escreve ele, era mágico e ritualístico em caráter, depositado em uma literatura sagrada escrita em uma remota língua sagrada; e em ambos aparece o mesmo orgulho da educação e da confiança permanente neste conhecimento especial como uma virtude cardinal determinando unicamente todo o bem. Isto quer dizer que a ignorância deste conhecimento significava um “vício cardinal” e a “fonte” de todo o mal. Weber descreve que ambos desenvolveram um

“racionalismo” similar – no que concerne à rejeição de todas as formas irracionais de busca do sagrado.

Tecnicamente, o ascetismo indiano foi o “mais racionalmente desenvolvido no mundo”, como explica Weber (1958, pp. 148-149); dificilmente há um método ascético não praticado com virtuosidade na Índia, e que não seja freqüentemente “racionalizado em uma tecnologia teórica”.

Weber (1958, p. 112) afirma que o capital comercial, em sua tentativa de organizar o trabalho industrial a base do sistema de terceirização de trabalho, teve que enfrentar uma resistência mais forte na Índia do que no Ocidente. Desta forma, o capitalismo moderno, segundo Weber (1958, p. 4), não se desenvolveu “indigenamente” antes ou durante a dominação inglesa; ele foi tomado como um “artefato pronto sem início autônomo”. É neste sentido que Weber (1958, p. 337) se pergunta como o capitalismo, como o Ocidente o concebe, poderia ter se estabelecido à base de uma religiosidade que recomendava um serviço religioso que demandava da vida laica um asceticismo sagrado no papel de um “mendigo errante” – que permanecia tempos de sua vida sem trabalhar – não somente enquanto uma meta ideal, mas como uma existência contemporânea?

Uma pista para pensarmos a questão da não institucionalização da religião hindu é dada por Weber (1958). Segundo ele, os Dharma Sutras (livros jurídicos) desenharam todas as relações sociais do indivíduo dentro de seu compasso e, deste modo, a vida inteira do indivíduo se tornou imbricada em uma rede de prescrições cerimoniais e ritualísticas. Esse autor também explica que o princípio da *ajucyata* – de proibir a opressão de um brâmane – incluía, entre outras coisas, que um juiz nunca deveria julgar a favor de um não-brâmane contra um brâmane; o respeito para com um brâmane (ou pelo menos sua reivindicação para respeitá-lo) era maior do que o de um rei. Weber (1958, p. 60) ressalta não importar quanto poder um rei indiano pudesse produzir em termos de ritual, ele nunca era ao mesmo tempo um sacerdote.

O ponto que Weber (1958, p. 333) defende é que o “laicismo culto” da Índia antiga desenvolveu uma “soteriologia livre de padres”, parcialmente entregue a um ceticismo religioso. Esta parece ter sido a pista de Weber da qual partiu Dumont (1992) a fim de desenvolvê-la em “*homo hierarchicus*”, e é com esta intenção que desenvolvo a seguir o pensamento deste último autor sobre o poder nas sociedades tradicionais de castas e a conseqüente desinstitucionalização do hinduísmo.

### 3.3.1.2 Dumont e a não-institucionalização do hinduísmo

Dumont (1992, p. 255) explica o fato do temporal (tudo que é transitório) estar “subordinado” ao espiritual (e encerrado nele), na Índia tradicional. Tudo o que não está ligado ao *dharma* pode mudar à vontade, já que a significação está completamente ligada “ao modelo imutável da sociedade e da verdade” (do *dharma*). Isto significa que “tudo pode, então, acontecer no plano que chamamos de político”, contanto que o *dharma* seja suficientemente respeitado e não seja contradito. É neste sentido que Dumont sugere que a história da Índia repousa sobre uma cumplicidade da força, situação que ele denomina “acordo tácito”, entre um Kshatriya (a casta dos guerreiros e governantes) e um Brâmane (a dos sacerdotes).

Outro aspecto relacionado a isto ressaltado por Dumont se refere à posição da filosofia na sociedade tradicional hindu. Ele explica que, assim como a lógica, a filosofia, proclamada “juiz crítico de todas as coisas” (inclusive do que é o *dharma* ou contrário a ele), vem em primeiro lugar na Índia. Em suas palavras, “essa subordinação da religião à razão crítica é, sem dúvida, excepcional e merece ser sublinhada: ela marca sem ambigüidade a ‘secularização’” (p. 349). Depois de ter exaltado a filosofia, Dumont (1992) esclarece que se celebra a religião (*dharma*), mas somente depois de a ter relegado a um segundo lugar. Segundo ele,

O poder está, no absoluto, subordinado ao sacerdócio, ao passo que, de fato, o sacerdócio está submetido ao poder. Estatuto e poder, e conseqüentemente autoridade espiritual e autoridade temporal, são absolutamente distintos. Os textos ditos *Brahmana* nos dizem isso com uma clareza extrema, e, seja lá o que se tenha dito a esse respeito, essa relação nunca deixou de ser verdadeira e ainda hoje o é. Por exemplo, a obrigação do dom, por parte dos poderosos e dos ricos, tal como está prescrita nos textos, não permaneceu letra morta; ao contrário, os soberanos sempre fizeram os Brâmanes viver – e seus equivalentes nesta relação – como mandatários de terras, ações testemunhadas pelas inscrições régias sob duas rubricas diferentes (doações aos templos e estabelecimento de colônias de Brâmanes). A diferença com o Ocidente, católico por exemplo, parece consistir no fato de que na Índia jamais existiu poder espiritual, uma instância espiritual suprema que fosse ao mesmo tempo um poder temporal. A supremacia do espiritual jamais foi expressa politicamente. (p. 124).

Esta citação merece ser vista com atenção. Quando ele diz que na Índia jamais existiu poder espiritual na forma de poder temporal, vemos claramente a questão da não institucionalização da religião hindu (algo altamente valorizado por “buscadores”

contemporâneos dentro do contexto de uma espiritualidade Nova Era). É neste sentido que vemos a importância da análise de Dumont sobre a não-institucionalização do hinduísmo. No Ocidente, a instituição religiosa é entendida como uma organização, com base em certa estrutura. Por outro lado, isto não parece ter acontecido com as religiosidades indianas, porque nunca existiu uma instituição religiosa enquanto autoridade central no hinduísmo. As pessoas, na Índia, parecem ser atraídas por *swamis* e mestres que as inspiram, e cada mestre pode ter sua própria instituição (*ashram*), o local onde ele ensina seus métodos e filosofias. Isto significa que o hinduísmo nunca necessitou ser preservado por uma instituição externa, ao contrário das principais religiosidades ocidentais.

Voltando à época “antiga” na qual Dumont se detém, ele explica que os governantes, para reinarem de maneira estável, submetiam-se aos sacerdotes, não como autoridade de poder em si, mas como autoridade “espiritual”. Dumont ressalta essa passagem do poder à autoridade ao explicar que, se os governantes (o poder) se legitimam ao se submeterem aos ideais dos sacerdotes (autoridade), o poder se encontra “investido pelos submetidos de uma autoridade judicial” e, reconhecido e “interiorizado de algum modo” pelos sujeitos, “o poder se iguala, numa esfera particular, à autoridade por excelência, que é a autoridade religiosa”. Segundo Dumont (1992, p. 225), isto significa que, assim como o Brâmane tem autoridade em “matéria religiosa”, o dominante a tem em “matéria judiciária”.

Dumont continua a nos explicar como a hierarquia culmina no Brâmane (sacerdote), pois é ele quem “consagra o poder do rei”, que por sua vez repousa apenas na “força”. Neste sentido, há muito tempo as relações entre o sacerdote e o rei são fixas – assim como o sacerdote é espiritual e “absolutamente supremo”, ele é, por outro lado, “materialmente dependente”. Ao contrário, o governante, apesar de ser materialmente “senhor”, ele está espiritualmente subordinado. Ao distinguir os dois “fins humanos” superiores, como Dumont os denomina, ele vê uma relação semelhante a dos sacerdotes e governantes ali, já que o *dharma* (ação conforme à ordem universal) e o *artha* (ação conforme ao interesse egoísta) estão hierarquizados de modo que o *artha* seja legítimo apenas nos limites prescritos pelo *dharma*. É neste sentido que ele propõe que a teoria do dom aos sacerdotes deve ser entendida enquanto “estabelecendo um meio de transformação de bens materiais em valores” (DUMONT, 1992, p. 312).

Dumont denomina de “dissociação” o fato da função do rei indiano ter sido, desde época muito antiga, “secularizada”, como explica em seguida:

É a partir disso que se produziu uma diferenciação, a separação no interior do universo religioso de uma esfera distinta da religião que corresponde *grosso modo* àquilo que denominamos política. Em oposição ao domínio dos valores e das normas, esse é o domínio da força. Em oposição ao *dharma*, à ordem universal do Brâmane, está o domínio do interesse ou da vantagem, *artha*. As implicações desse fato fundamental surgirão nos desenvolvimentos posteriores dele procedentes, que seriam impossíveis se o rei não tivesse desde o início deixado ao sacerdote as funções religiosas supremas. (DUMONT, 1992, p. 341).

O fato descrito por Dumont do papel de um sacerdote nunca ter sido o de governar parece muito “natural” e “correto” se pensarmos que o sacerdote “religioso”, se está realmente interessado no universo “espiritual”, não deveria estar interessado no poder “material”, no domínio da força, do interesse e da vantagem, ao qual Dumont se refere.

Outra questão abordada por Dumont, que está relacionada com o que vimos até aqui, se refere ao *sannyasi* (renunciante). Ele explica que praticamente todas as seitas na Índia foram fundadas por renunciantes, sendo que “a maior parte delas comporta uma ordem de *sannyasis* que constitui seu núcleo, enquanto possuem também adeptos no mundo”; a relação entre os renunciantes e os adeptos no mundo é “fornecida pela instituição antiga do mestre espiritual ou *guru*”. É neste sentido que Dumont (1992, p. 333) afirma existir aí uma ampliação, “uma democratização da instituição, que é notável”.

Os Brâmanes, como explica Dumont (1992, p. 324), sendo sacerdotes superiores a todos os outros homens, estão “muito confortavelmente instalados no mundo”. Em contraposição, ele explica que, “qualquer pessoa que procure a liberação abandona o mundo e adota um modo de vida completamente diferente”, o da renúncia (*sannyasa*), entendida por Dumont como “um estado social à margem da sociedade propriamente dita”<sup>134</sup>.

Esse autor afirma que a hierarquia culminava em seu contrário, o renunciante, que é entendido por ele como uma personagem “que abandona a vida social para se consagrar à sua liberação” (1992, p. 204). Um fato decorrido disto é que a ação deste indivíduo, que Dumont denomina um indivíduo-fora-do-mundo, foi essencial e decisiva para a “permeabilidade” da sociedade indiana à maneira de pensamento individualista<sup>135</sup>, ou seja, sua ação sobre a “mentalidade” mundana, ao ter relativizado a “religião de grupo”, introduziu a “religião de escolha e do amor”. Isto significou uma introdução de elementos contrários àqueles que

<sup>134</sup> Esta questão é controversa e será aprofundada no capítulo quatro.

<sup>135</sup> A sociedade védica, na visão de Dumont (1992, p. 245), era uma sociedade relativamente “individualista” com relação à das castas, na qual se via o “desenvolvimento de uma especulação filosófica que incide em primeiro lugar sobre o ser universal”.

resultam da hierarquia na mentalidade geral, desde antes do impacto ocidental ou mogol na Índia (DUMONT, 1992, p. 297).

Dumont (1992, pp. 244-245) esclarece um mal-entendido sobre a situação do renunciante, ao afirmar que

abandonar a sociedade é renunciar ao papel concreto que ela atribui ao homem (como membro de tal casta, pai de família etc.) e assumir diante dela um papel universal para o qual ela não possui equivalente, não é deixar de manter alguma relação de fato com seus membros. Naturalmente, para o sociólogo, o renunciante está *na* sociedade no sentido de que ela organiza suas relações para ele também, mas o renunciante é um homem que abandona seu papel social para assumir um papel ao mesmo tempo universal e pessoal; este é o fato crucial, subjetivo e objetivo.

Esse autor considera que o hinduísmo, em particular, e a Índia, em geral, efetuam uma “série de distinções” que causam um profundo estranhamento por não serem as que estamos acostumados a fazer. Mas o que Dumont (1992, p. 334-335) explica é que elas resultam de um “caminho escolhido”, ao qual a sociedade “deve se submeter e se conformar completamente”, e quando não houver mais “lugar para o homem individual, qualquer um que queira se tornar um indivíduo terá a faculdade de abandonar a sociedade propriamente dita”.

Ao escrever sobre o hinduísmo, Dumont (1992, p. 325) explica que o renunciante, aquele que “abandonou” o mundo material, podemos dizer assim, deixou o mundo para trás a fim de se dedicar à sua própria liberação, isto é, ele “está submetido a um mestre que escolheu, talvez tenha ingressado numa comunidade monástica, mas, no essencial, depende apenas de si mesmo, está só”. Deixando o mundo, Dumont continua, o renunciante se viu de repente “dotado de uma individualidade, incômoda sem dúvida, a qual ele deve transcender ou extinguir. Seu pensamento é o de um indivíduo. É esse traço essencial que o opõe ao homem-no-mundo e o aproxima, embora o distinga, do pensador ocidental”. Segundo esse autor, outra diferença está na “relação do pensamento e da ação, pois o pensamento ou a doutrina do *sannyasi* tende primeiramente a um fim prático. Finalmente, e o traço é essencial para nosso propósito, o renunciante não nega propriamente a religião do homem-no-mundo”. E o que abre a possibilidade da “agregação” de sua religião é no sentido de sua disciplina (do renunciante) se acrescentar à religião do “homem-no-mundo”, ou seja, Dumont (1992, p. 326) explica que “à religião de grupo se superpõe uma religião individual, fundada numa escolha”.

Outro ponto que Dumont (1992, p. 327) esclarece é que a ideia que o renunciante tem do mundo que deixou para trás é a de que o indivíduo se torna real no término da



“transmigração” (da “alma” de uma vida para outra), o que estabelece a relação entre o indivíduo renunciante e “esses fantasmas de homens que continuaram no mundo e que o alimentam”, isto quer dizer que, desta perspectiva, “a transmigração surge como uma construção audaciosa para dar aos homens-no-mundo uma realidade a partir daquela que o renunciante encontrou para si”.

O indivíduo, para Dumont, parece ser alguém que “interioriza” o sagrado e é neste sentido que busco pensar os peregrinos entrevistados. Esta análise de Dumont a respeito do individualismo do renunciante será fundamental para analisarmos, mais a frente, em que sentido os peregrinos entrevistados, estudantes de Vedanta, entendem o hinduísmo, e se sentem “hindus”.

Gostaria de terminar este capítulo com uma ideia que me foi transmitida ao me aprofundar no estudo do Vedanta, e que será apresentada em detalhes no próximo capítulo. Quando a pessoa começa a se pensar como “eterna”, “completa” e “livre de limitação”, há uma gradual mudança de perspectiva que transforma a maneira como ela lida com todas as pessoas e com o universo, já que estes últimos assumem um status de perecível e limitado.

É dito na literatura do Vedanta que essa visão particular sobre o “Eu” é alcançada através da mente (da racionalidade), mas com uma ressalva. Aquilo que a mente não pode pensar ou alcançar, mas que tem que ser percebido pela mente, em outras palavras, aquilo que não é percebido pela mente, mas que só a mente vai poder alcançar é este pensamento específico de conhecimento, no qual o sujeito e o objeto do pensamento são o mesmo: não se trata de saber “eu conheço isto”, mas “eu sou”, o que significa que o pensador e o pensado, o sujeito e o objeto são o mesmo.

## 4 O VEDANTA NA LEITURA DOS INFORMANTES

Esse capítulo considera um grupo específico de pessoas que realizou duas peregrinações à Índia tendo como projeto o “desenvolvimento espiritual”. São pessoas que fazem parte de um grupo de estudos do Vedanta e que têm um perfil diferente dos viajantes que entrevistei na Índia, tanto durante a minha dissertação de mestrado, quanto durante minha terceira viagem ao país, na qual realizei as entrevistas analisadas em outras partes desta tese.

Esses adeptos do Vedanta fizeram peregrinações a lugares (de acordo com sua tradição) sagrados na Índia tendo sua *guru* (mestra de Vedanta) como guia. Alguns deles, além dessas duas peregrinações, visitaram a Índia em outras ocasiões. Alguns também permaneceram na Índia por longos períodos, enquanto que outros, apesar de terem feito “apenas” uma peregrinação, dizem ter se “convertido” e consideram-se hindus. Enquanto os que encontrei na Índia não pareciam interessados em se “converter”, alguns adeptos do Vedanta já falam em conversão. Entendo que esses que falam em conversão penetraram mais profundamente no campo religioso da Índia que os outros viajantes que entrevistei “em campo”.

Ao analisar seus relatos, podemos ter uma noção de quem eles são, quais são as suas motivações para realizarem tais deslocamentos e quais significados atribuem a essas experiências.

### 4.1 Encontrando o grupo

Uma das questões mais debatidas na qualificação desta tese foi a respeito de como encontrar um grupo que tivesse realizado ou fosse realizar uma viagem para a Índia e que tivesse como projeto a busca espiritual. Esse grupo seria importante para complementar as entrevistas realizadas na Índia e também para efeito de delimitação do universo da pesquisa. Seria, portanto, uma segunda fase da pesquisa, na qual realizaria entrevistas aqui no Brasil, em contraste com as já realizadas em “campo”.

No entanto, percebi que essa tarefa era uma das mais difíceis, porque quando encontrava um grupo que considerava “bom para pensar” as questões até então desenvolvidas, somente duas ou três pessoas desse grupo tinham de fato visitado a Índia. A cada grupo “ideal” que localizava, me deparava com essa mesma dificuldade. Até que estabeleci contato com um grupo que, além de ter feito duas viagens à Índia “em grupo”, ainda considerava seus deslocamentos como uma forma de “peregrinação”, o que julguei, portanto, uma situação ideal para o desenvolvimento da pesquisa.

Meu primeiro contato com o grupo foi no dia 23 de setembro de 2009, durante a realização de um evento chamado: **“Viagem à Índia: relato de uma viagem de peregrinação aos lugares sagrados da Índia”**. O folder do evento, o qual se encontra em anexo, dizia: “Gloria Arieira, professora de Vedanta desde 1978, passou um mês na Índia com seus alunos. Essa viagem foi documentada por Marina Gante, sua aluna e cineasta. Assim nasceu o filme ‘Gloria’”.

Após assistir ao filme sobre a primeira peregrinação do grupo à Índia, houve uma palestra da cineasta narrando os principais eventos dessa peregrinação. No momento em que ouvi sua narrativa, percebi o quanto seu relato permeava questões de fundamental importância para este trabalho. Sendo assim, após a palestra, me apresentei a ela expondo o tema desta tese e solicitei ser apresentada ao grupo de peregrinos. Ela concordou e, atenciosamente, me relatou informações mais particulares sobre a viagem desses peregrinos.

Logo após esse evento, comecei a me aproximar do grupo realizando três entrevistas através da internet (via Skype) com participantes de um curso de Vedanta proporcionado pelo Swami Dayananda Saraswati<sup>136</sup>, na Índia. Essas primeiras entrevistas foram importantes, pois foi o momento em que me senti sendo “iniciada” ao Vedanta e podendo compreender melhor esta tradição de ensinamento.

Após essas primeiras três entrevistas, resolvi fazer parte de seu grupo de estudos para uma melhor compreensão não só do Vedanta, mas de como eles se relacionavam entre si, o que foi extremamente importante para manter um contato semanal com os peregrinos e, além de conhecê-los enquanto grupo, poder agendar entrevistas individuais com cada um. Porém, ao longo do desenvolvimento da pesquisa, fui percebendo que o tema do curso que frequentei

---

<sup>136</sup> Como já explicado anteriormente, Swami Dayananda foi o mestre da professora de Vedanta do grupo, Gloria Arieira. Ele é professor de Vedanta há mais de cinco décadas, e seu conhecimento profundo do Vedanta alcança estudantes modernos e tradicionais.

era de fundamental importância para a realização da tese em si, pois era o que dava base para compreender todo o conjunto de crenças e valores do universo dos peregrinos.

O Vedanta é um conjunto de conhecimentos que deve ser apreendido de uma forma singular. Esse conhecimento deve não apenas ser compreendido com o intelecto, mas estar totalmente assimilado enquanto prática diária (tema que será desenvolvido na próxima seção). O curso que frequentei se intitulava “Bhagavadgita”, que apesar de ser apenas um capítulo do famoso épico Mahabharata, “a Gita”, como os informantes a chamam, é como um “guia” da filosofia hindu, por ser considerada uma obra que condensa todo o conhecimento védico em apenas um único livro.

O grupo selecionado se reunia uma vez por semana para estudar a Gita. Além desse dia, havia outros nos quais o grupo se encontrava com o intuito de estudar outros textos de Vedanta ou para assistir a workshops sobre a cultura indiana. Dentre os cursos ministrados nesse espaço, posso citar: Yoga-sūtra de Sri Patañjali, Tattvabodha, Upadesasāram, Ātmabodhah, Upanishads (as principais), Conceito e Simbolismo da Puja, Sânscrito, Cânticos e Mantras, entre outros. Boa parte do grupo também se encontrava semanalmente com a finalidade de realizar rituais como a *puja*, por exemplo.

O local onde o grupo se reúne a fim de estudar é chamado Vidya Mandir, cujo significado é “templo do conhecimento”, que é uma associação cultural sem fins lucrativos, localizada no bairro de Copacabana, Rio de Janeiro. Eles se encontravam em uma pequena sala de recepção antes das aulas, as quais, por sua vez, eram realizadas em outra sala, bem espaçosa e confortável, e é nessa pequena ante sala que se realizavam encontros entre os membros do grupo, normalmente com abraços calorosos e onde eram marcados muitos encontros “extra-classe”.

Alguns frequentavam o espaço há muitos anos e já “fizeram a Gita” várias vezes. Dessa maneira, podemos dizer que eles se constituem enquanto grupo porque suas atividades estão voltadas para um objetivo comum – estudar Vedanta. Além disso, a maioria dos integrantes desse grupo realizou ao menos uma “peregrinação” à Índia. Ou seja, constituem um grupo, no sentido de ter algo em comum que compartilham e não apenas um grupo que realizou uma viagem ou peregrinação.

Esse espaço, chamado pelos meus informantes apenas de “Vidya”, é o local onde não apenas acontecem os rituais e as aulas, mas também onde são organizados diversos eventos baseados na cultura indiana. Apesar do “Vidya” ser um local situado no Rio de Janeiro,

Brasil, a filosofia de vida e as práticas diárias estão baseadas na cultura hindu. A “mestra” do grupo, Gloria Arieira, foi para a Índia estudar em um *ashram* por quatro anos e meio na década de setenta. Durante esse tempo, ela estudou Vedanta com o Swami Dayananda e, como consequência desse aprendizado, podemos dizer que ela assimilou esse conhecimento em termos de visão de mundo<sup>137</sup>. Ao voltar ao Brasil, em 1978, se dedicou inteiramente a ensinar esse conhecimento. Até o momento continua a ensinar e administrar o Vidya Mandir enquanto presidente desta associação. Pelo que constatei, seu objetivo principal não é “converter” seus alunos ao hinduísmo e sim ensinar o que aprendeu na Índia, apesar de alguns acabarem tendo a conversão como projeto.

Arieira exerce o papel de intermediária, o que significa que ela conseguiu penetrar na sabedoria indiana tão profundamente que é capaz de transmiti-la para pessoas de outra cultura e língua, de modo que a pessoa que está escutando é capaz de compreender a essência desse conhecimento. Seu desafio parece ser descobrir meios hábeis de traduzir ideias e práticas espirituais de uma cultura para outra de forma a manter a autenticidade e integridade dos ensinamentos, sem distorcê-los ou diluí-los para o consumo “ocidental”, ou seja, adaptá-los de forma que pessoas de uma base cultural diferente possam entendê-los, integrá-los e utilizá-los.

Há muitos alunos que a consideram como que uma “guru” e, como consequência, ela tem vários “discípulos”, pessoas que chegam a viajar até a Índia somente para estar ao seu lado, para “seguir-la”: são seus “seguidores” em suas jornadas físicas e espirituais. Minha impressão foi a de que Gloria é a pessoa mais aberta e simples do lugar, sempre com um sorriso no rosto, o que dessa forma faz com que todos, inclusive os “novatos”, se sintam bastante confortáveis em sua presença.

#### 4.2 O vedanta e o estilo de vida do grupo

Inicialmente é importante verificar o que os informantes entendem como Vedanta. Os Vedas, textos sagrados hindus, constituem a base da filosofia hindu e da cultura védica, como dito anteriormente. De um modo geral, podemos dizer que a literatura mais antiga dos Vedas, a qual foi escrita em sânscrito védico (que se relaciona com o persa antigo), inclui desde

---

<sup>137</sup> O hinduísmo, assim como o judaísmo, é uma religião de base étnica. Isso significa que a pessoa nasce hindu, como ela nasce judia, ou seja, a pessoa não se converte ao hinduísmo. Porém, Swami Dayananda (mestre de Glória Arieira) recentemente criou um ritual de conversão para seus alunos estrangeiros que queriam se “tornar” hindus. Certamente, no entanto, esta conversão não é reconhecida por hindus ortodoxos.

preces para prosperidade e longevidade até uma explicação para as origens do universo. As Upanishads refletem sobre o mistério da morte e enfatizam a singularidade do universo<sup>138</sup>.

Como me explicaram os entrevistados, os Vedas se constituem de quatro livros que são divididos em duas partes. Uma das partes é a que lida com “rituais, toda a ritualística, ritual para conceber um filho, para o nascimento, pós-nascimento, para casamento, para obter fama, influência, tem ritual para tudo, para fazer chover, para todas as buscas humanas”. Isto quer dizer que a primeira parte pode ser considerada “religiosa”, pois trata de rituais e ações que devem ser realizadas, como cantos e rituais diários e específicos, então poderíamos dizer que se trata de um estilo de vida. A segunda parte se chama Vedanta<sup>139</sup>, é a parte dos Vedas que poderíamos chamar de “filosófica”, trata do conhecimento do “Eu”, do Absoluto, livre de limitação e é com base nisto que o *ethos* do peregrino é construído.

Apesar de estarem vinculadas, pois estão dentro do mesmo livro, o tema principal de cada uma das partes é diferente. Quando se separa, a primeira parte dos Vedas trata basicamente de “ações a serem realizadas”, e quando a pessoa as realiza, ela conquista um resultado; e a segunda parte, Vedanta, trata de algo “a conhecer”, “conhecendo” é o resultado (e a pessoa não tem que realizar nenhuma ação). O que for necessário fazer não está diretamente ligado ao conhecimento, mas ao preparo da mente para adquirir esse conhecimento. Para alcançar esse “Eu” livre de limitação, a pessoa não necessita realizar nenhum tipo de ação, ela necessita apenas conhecer, pois esta já é sua natureza.

O assunto dos Vedas está relacionado aos três *gunas* (*sattva*, *rajas* e *tamas*) e os tipos de pensamentos ligados a esses *gunas*. *Guna* quer dizer o *samsara*, é toda essa vida de “altos e baixos”, vida de ação e conquistas, alegrias e tristezas, satisfações e depressões. Ação para repetir o que se gostou, ação para evitar o que não se gostou; esse movimento constante é o *samsara*, que é feito basicamente desses três *gunas*. O *samsara* é essa oscilação constante, e a mente também está em constante oscilação. Os Vedas descrevem na primeira parte sobre como lidar com o *samsara*: a pessoa pode fazer uma meditação, existem várias práticas que ela pode realizar, como cantar mantras, por exemplo, se a pessoa está agitada etc. O que significa que a primeira parte não oferece solução definitiva. Na segunda parte dos Vedas, em

---

<sup>138</sup> Não são somente os Vedas que são considerados textos sagrados, há também textos posteriores, que foram escritos durante muitos séculos, que também podem ser considerados sagrados para alguns, como o Kamasutra, Ramayana, o Mahabarata e os Puranas, que são textos que contam os épicos e promovem a noção do Trimurti. Poderia dizer que o grupo estudado concorda que sagrados mesmos são os quatro Vedas e por extensão, a Gita, considerada o quinto Veda.

<sup>139</sup> Veda-anta (anta – fim, parte final) são as Upanishads.

contrapartida, o assunto é o conhecimento do “Eu” que é “livre” dos *gunas* (não é nenhum dos três, mas é a base dos três).

O ensinamento básico do Vedanta consiste em ser “livre” dos *gunas* (dos desejos relacionados aos *gunas*) e ter como objetivo principal conhecer aquele que está “além” do *samsara* e dos *gunas*. Ao colocar claramente este objetivo do ilimitado e livre dos desejos em sua vida, é dito que a pessoa passa a ter clareza do conhecimento de Brahman (daquele que é livre de *guna*) e ela, conseqüentemente, passa a não ser afetada por outros desejos. Desta perspectiva, a questão principal do Vedanta é a clareza de objetivo na vida, trata-se de saber o que se quer. Todo o resto não importa quando se tem esse objetivo claro, ou seja, o resto ganha a devida proporção em termos de valor e importância.

Como explica Tadeu, um brasileiro que está há três anos na Índia (esta era a terceira visita dele ao país), o Advaita Vedanta, que é a linha que seguem os entrevistados, preconiza a inexistência da dualidade, o que significa, em suas palavras, “que só existe uma coisa de forma absoluta, e isso é Deus. E tu não és separado de Deus, não és distante de Deus, não és uma entidade diferente de Deus”. Então a não dualidade, representada pela palavra “advaita” em sânscrito, teria o significado de união com tudo e com Deus, nada estaria separado e tudo estaria unido na forma de consciência. Tadeu afirma que

o Vedanta estuda uma equação. O que o Vedanta faz é resolver essa equação o tempo inteiro. O que é uma equação? Uma equação é aquilo que apesar da aparente diferença, os dois lados são iguais. [...] O que o Vedanta faz é isso. Eu, o sujeito, é igual a Deus. O indivíduo, *Jiva*, é igual à *Atma*. Essa é a equação que Vedanta resolve. Que tu és *Atma*, é uma equação. Porque existe *Jiva*, o indivíduo, existe um sinal no meio de igual e do outro lado *Atma*. A visão do Vedanta é resolver essa equação.

A questão que surge a partir desse relato é saber quem seriam os indivíduos, e Tadeu explica que o indivíduo a que o Vedanta se refere “é o todo, reino animal, vegetal”.

Tadeu esclarece que os textos de Vedanta descrevem que, de um lado, o conhecimento existe independente da experiência, e do outro, que a experiência por si só é desprovida de conhecimento, e o fato da pessoa já possuir o conhecimento a auxilia a tomar a decisão em certas experiências. Ele esclarece que se a experiência levasse ao conhecimento, as pessoas não cometeriam o mesmo erro várias vezes, e a realidade nos demonstra que isso é algo comum à maioria das pessoas.

Sarah, uma estudante de Vedanta que está morando na Índia há alguns anos, explica que todo o ensinamento do Vedanta se baseia na explicação de textos. No entanto, esse conhecimento está baseado tanto na tradição oral quanto na relação mestre/discípulo, aluno/professor, já que o escutar é o ato primordial deste estilo tradicional de aprendizado:

Você tem que escutar o professor, o ensinamento que é passado, ele vai trabalhar através de textos, o questionamento vai ser exatamente isso, sobre o mundo, sobre Deus e sobre “Eu”. Ele vai estar trabalhando essas questões de uma forma profunda nos textos, então sempre com um texto. E esse escutar, no momento que você escuta por um tempo, você tem uma base, uma noção, uma breve compreensão do Vedanta. E daí você precisa, porque conhecimento com dúvida não é conhecimento, então esse conhecimento que você tem no primeiro momento tem várias dúvidas. Como assim, eu sou tudo, eu sou o Absoluto? Como assim o Absoluto? Eu tenho todas as limitações, está claro para mim que esse corpo e mente tem vários defeitos e vários problemas, então como que isso é possível, “Eu” ser o Absoluto, “Eu” ser atemporal? Porque eu vi o meu nascimento, eu escutei um nome, eu sou uma pessoa, eu vou ter um fim, a única certeza que eu sei é que eu vou morrer, então como que eu posso ser atemporal? Então tudo isso são questões que vão surgindo e que você tem que clarificar, então tem esse momento de você questionar, e estudar.

Um aspecto que ela comenta é a respeito da incorporação do Vedanta. No momento em que ele é mais necessário, “ele desaparece”. É neste momento que ela diz ser importante “trazê-lo” para seu cotidiano. A princípio este ensinamento exige um esforço do praticante, mas que após um tempo, passa a ser “natural”, que é um momento quando a compreensão acontece.

De acordo com os entrevistados, o ensinamento básico do Vedanta consiste de uma “revelação” milenar do conhecimento, revelação esta que seria a respeito da “essência humana sobre uma perspectiva não dual”. Como Gloria Arieira explica, “Vedanta não é um sistema filosófico. Tampouco religião. Vedanta é uma tradição de ensinamento transmitido de mestre a discípulo num fluxo perene desde tempos imemoriais. Assim como não podemos dizer o que veio primeiro, se a árvore ou a semente, é impossível delinear um começo para esse ensinamento”.<sup>140</sup>

Max Müller (2007) comenta a respeito da transmissão oral desse conhecimento, ao indicar que, se toda a escrita dos Vedas fosse perdida, poderíamos recuperá-la integralmente da memória de estudantes, cujo aprendizado é transmitido oralmente pelo seu guru, nunca de um texto escrito; isso significa que esse aprendizado é conduzido de uma forma estritamente disciplinada e isto é considerado um dever sagrado. Como explica Müller (2007), um estudante do Rig-Veda tem que permanecer oito anos na casa do seu professor a fim de memorizar vários livros. Em suas palavras, “ele tem que aprender dez livros: primeiro os

<sup>140</sup> Disponível em: <<http://www.vidyamandir.org.br/gloria4.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2011.



hinos do Rig-Veda, depois um tratado em prosa sobre sacrifícios, denominado *Brâhmana*, a seguir os chamados livros da floresta ou *Âranyaka*, depois as regras relacionadas a cerimônias domésticas e finalmente seis tratados sobre pronúncia, gramática, etimologia, metrificção, astronomia e cerimonial” (tradução minha, p. 108).

O ensinamento do Vedanta se diferencia da filosofia na medida em que o indivíduo tem que trazer esse conhecimento para sua vida, ele tem que viver de acordo com o ensinamento e sua “verdade”.

Sarah, a entrevistada mencionada mais acima, explica que a presença do professor é fundamental, e que ele tem um papel essencial, pois não existe estudo do Vedanta sozinho, ou seja, a leitura de textos do Vedanta sem a explicação de um mestre não é incentivada. Por outro lado, ela também reconhece que a leitura de livros sobre esse conhecimento é algo que contribui para o processo de aprendizado.

Para Sarah, a maior transformação em sua vida foi manter essa relação com o mestre, ou seja, esse estudo tradicional: “você e o mestre, o mestre canta o *mantra*, você repete o *mantra*, você tem que decorar, você tem que estudar o sânscrito, acordar cedo, fazer trabalho voluntário para o professor, toda essa disciplina, toda essa bagagem cultural não tinha no Brasil, então aqui isso foi realmente um aprendizado”.

A ideia de receber o ensinamento de um mestre é reconhecida nessa tradição do Vedanta. Nas palavras do mestre Sri Swami Tapovanji Maharaj (2001, p. 4), um aspirante espiritual progride mais facilmente na companhia de pessoas que já realizaram a verdade ou estão constantemente tentando realizá-la<sup>141</sup>.

Segundo Weber (1958, p. 156), os laços de devoção que vinculam um sagrado professor e conselheiro espiritual, o guru, a seus estudantes e clientes, eram, de acordo com a ética hindu, “tão extraordinariamente fortes” que essas relações devem realmente ter servido de base para quase todas as organizações religiosas na Índia.

Sarah explica ainda que a “ideia que temos”, ou seja, todo ensinamento que recebemos na infância é sobre “aquela divisão”: a pessoa e o objeto. A pessoa estuda a teoria e depois tem que colocar em prática. Quanto aos conceitos, ela esclarece que a pessoa “vai criando conceitos”, e que, então, o papel do professor seria estar reavaliando esses conceitos, de forma a mostrar o que na verdade seria o “Eu”.

---

<sup>141</sup> Essa é também a definição de *satsanga* (*sat* – bom, sábio, *sanga* – estar junto).

Tadeu, por sua vez, também descreve o ensinamento sobre a dualidade e como ele parece ter chegado à conclusão de que a dualidade é inexistente: “a gente está conversando, eu sou o sujeito e a Cecília é o objeto com quem estou me relacionando, portanto, dualidade. Sempre que existir sujeito e um objeto, a dualidade existe”. O que significa que não se pode negar a dualidade, ou seja, entendê-la como inexistente, mas ao mesmo tempo não se pode dizer que ela é real. Ele indica que tudo aquilo que, para existir, toma emprestado sua substância de alguma outra coisa, não se pode considerar real de forma absoluta. Ele dá um exemplo: “eu estou usando essa blusa, ela tem um peso, uma forma, uma cor, então não posso dizer que ela é inexistente, no entanto, se eu questiono a realidade dela, o que eu vou saber? Isso aqui é real? Ela tem uma existência independente?” A resposta é não, pois a blusa é feita de tecido, e se removermos o tecido a blusa não existe. Então se considera que a existência dela é “dependente”, *Mithya*<sup>142</sup>.

Em contraposição, Tadeu indica que *Atma* é *Satyam*, e que *Satyam* é tudo aquilo cuja existência independe de uma substância para existir. Em suas palavras: “*Satyam* é auto-evidente, e essa revelação é a essência una de todas as coisas, é aquilo que empresta sua substância para a existência dos demais, mas os demais dependem da existência dela”. Como exemplo, ele cita que “tu és *Atma*, mas *Atma* não és tu, porque a tua existência depende da substância de *Atma*, mas *Atma* vive independente de ti, e essa seria a não-dualidade”.

Durante algumas das aulas ministradas por Glória Arieira, ela tratou desse assunto. Nestas ocasiões, aprendi que *Brahman*, o Absoluto, está presente na forma de consciência e é o criador de tudo, quer dizer, tudo toma emprestado sua forma, ou consciência. Nós, os indivíduos, temos consciência, que se chama *Atma*, que na verdade é *Brahman*.

*Brahman* quer dizer “o Grande, o Todo, o Absoluto”, e *Atma* quer dizer “Eu”. O que Advaita Vedanta nos ensina é que *Brahman* é igual à *Atma*. Desta perspectiva, outra importante equação é *Brahman* mais *Maya* (ilusão, projeção do mundo criada por nós) é igual à *Ishvara* (aquele que governa, a projeção de atributos humanos no Absoluto). *Ishvara* é o que poderíamos chamar de “Deus”, que não seria a palavra mais indicada porque, como Tadeu indica, essa palavra já tem um (pré) “conceito” na mente das pessoas, já que, segundo ele, “o judeu terá uma percepção de Deus, o católico outra, o budista não terá porque para ele não existe Deus, o islâmico terá outra percepção etc.

---

<sup>142</sup> Segundo Tadany, “*Mithya* é tudo aquilo que para existir toma sua existência emprestada de alguma outra coisa”.

Ao que tudo indica, o estudo do Vedanta se transformou em um projeto de vida, que o leva a construir uma visão particular do mundo. Quando pergunto a ele 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 indica que o Vedanta é “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 impõe características nas pessoas que elas não têm; tu sabes o que é fantasia e o que é realidade”.

Então poderíamos 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 no Vedanta.

O que parece diferenciar o Vedanta da filosofia é a aplicabilidade do ensinamento ao dia a dia e, acima de tudo, o fato do ensinamento se tornar uma “verdade” essencial para os adeptos. Também não se trata de uma filosofia porque, como os entrevistados me explicaram, “não teria um pensador, não teria um pensamento”, mas o que existe é esse conjunto de textos e discussões sobre o autoconhecimento e tópicos relacionados.

Gostaria de ressaltar, no entanto, que essa questão é alvo de controvérsias. Pelo que entendi, o Vedanta não seria uma religião, e poderia ser visto mais como uma filosofia<sup>143</sup> do que como uma religião – mas com uma diferença. A filosofia a que se refere seria uma “filosofia espiritual”, no sentido de projeto de vida e de visão de mundo. Ao que tudo indica, essa questão aponta para o processo de desenvolvimento da espiritualidade entendido como projeto<sup>144</sup> – uma visão de mundo que produz novos sentidos e valores na vida dos indivíduos. As experiências e práticas desses indivíduos, associados ao estudo do autoconhecimento, geram uma mudança, uma transformação que passa a dar sentido a suas vidas.

Conversando com os adeptos do Vedanta uma coisa ficou clara: percebi que aprender essa “filosofia” era o que estava por trás do que chamo de “busca espiritual”: os caminhos e

---

<sup>143</sup> 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.

<sup>144</sup> Ver Carneiro (2007) e Velho (1994).

trajetórias dessas pessoas que as levaram à Índia e a encontrar o Vedanta (ainda que inconsciente para alguns). Isso fica mais claro no seguinte relato de Sarah:

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 18 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 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.

A busca por algum sentido na vida a fez questionar a sociedade, a qual ela passou a enxergar como um ser “dormente”. Essa sua busca por algo além do “material”, ou seja, uma busca de cunho espiritual, a fez encontrar sua “verdade” – a filosofia, que junto com a ioga, acabou virando a sua “filosofia de vida”. Seu relato despertou minha curiosidade a respeito dessa busca espiritual/filosófica que a impulsionava a seguir esse caminho. Então, questionei o que ela estava buscando, mais especificamente, ao se deslocar até a Índia.

Essa busca era o conhecimento, quem sou eu? O Vedanta fala, então não sou corpo e não sou mente, ou sou corpo e sou mente, mas sou mais. Então o que de fato é esse Eu? O que é esse mundo? Qual a razão de estar nesse mundo? Então, essa questão filosófica mesmo era o que eu queria ter muito claro. Então, assim, está claro qual é o papel, porque essa vida. E também o Absoluto, você fala, o Eu é nada mais do que o Absoluto. Então se eu sou o Absoluto e esse Absoluto é Um, porque eu vejo toda essa dualidade? Vários problemas, então tudo isso eu queria ter claro, entender claramente o que é esse Eu. Atemporal, que é o Eu. E se é o Eu, eu tenho que saber por que sou Eu, então essa compreensão, essa clareza é o que eu buscava.

Ela explica que encontrou essas respostas no Vedanta pois, ao escutar esse ensinamento, percebeu que suas dúvidas tinham se esclarecido; esse conhecimento era lógico e fazia “todo o sentido” para ela. Ou seja, ela reconheceu que suas perguntas tinham sido respondidas “de uma forma adequada, racional e coerente”. Ao se dedicar ao estudo do Vedanta, muitos questionamentos foram surgindo. E pouco a pouco isto passou a ser seu projeto de vida, levando-a a mudar não só de país, mas de vida. Sarah descreve, em resumo, sua trajetória pessoal:

Eu sempre me senti um ET no Brasil, sempre diferente dos outros, nunca me senti, é estranho, mas nunca me senti em casa, estando em casa. Então, quando eu cheguei aqui [na Índia], todo mundo me falava do choque, “choque cultural”, que quando você chega... E não senti nenhum choque, fiquei chocada que não tive choque. E para mim foi um encontro maravilhoso, adorei tudo, e me senti pela primeira vez... Sabe quando você fala, “nossa, estou em casa”, cheguei em casa? Primeira sensação de “estou em casa”; por isso que eu amo a Índia, amo muito.

No início de sua imersão nesse caminho, ela conta que não sabia “nada” sobre a história e cultura da Índia, conhecia somente o Vedanta e um pouco da “filosofia do *yoga*”, então descreve ter se perguntado onde poderia adquirir esse conhecimento: “Se você falasse assim, o Vedanta está na lua, então vou fazer as malas e estou indo para a lua”. Então não interessava onde ou o que ela teria que enfrentar, pois ela indica que quando a pessoa ama uma coisa e sacrifica tudo, ela não sente que está sacrificando, devido ao amor ser tão grande que a pessoa simplesmente faz. Em suas palavras, “não importa o que eu ia enfrentar na Índia, eu cheguei aqui bem aberta e, na verdade, o que eu enfrentei foi o amor, pela primeira vez, porque eu amei a Índia”.

Quando ela disse que “amou” a Índia, a primeira pergunta que me ocorreu, como me ensinaram minhas “mestras” na universidade, foi questionar, “em que sentido?” Foi movida por impulso que perguntei isto a ela, recebendo a seguinte resposta: “de se sentir em casa mesmo, dessa cultura, desse olho brilhante, esse respeito que você encontra, essa devoção imensa, as cores, o sabor, tudo eu acho mágico. Viver na Índia é como se eu vivesse, assim, num *cartoon*, sabe? Uma coisa mágica, viva a todo momento”. Ela analisa sua vida na Índia afirmando que não há estresse e uma preocupação com o tempo: “o tempo passa e está tudo bem”.

Para Sarah, a Índia, como um todo, pode ser considerada sagrada, como um “templo” ao qual se faz peregrinação, como vimos anteriormente em outros depoimentos. Isto significa que muitas pessoas que visitam a Índia a entendem como “sagrada”; não apenas uma cidade ou região (em contraste com as famosas peregrinações a Santiago de Compostela, Lourdes ou Meca) e sim o país, como um todo, visto como sendo “sagrado” ou “mágico”.

Sarah pondera que o ensinamento é parte fundamental do aprendizado, pois, segundo ela, quando o estudante escuta, parece que ele aprende e assimila o aprendizado, mas quando ele expressa o que aprendeu, ele descobre certas questões que não estavam bem assimiladas, o

que o levaria a se dedicar a esse estudo com maior profundidade e trabalhar essas questões “dentro de si”.<sup>145</sup>

Como explicado anteriormente, há a necessidade de incorporação desse ensinamento, e o ato de ensinar também é parte fundamental neste processo de incorporação (bem como no processo de desenvolvimento espiritual), já que é nesse momento que a pessoa se dá conta das questões que precisam ser aprofundadas. Segundo ela, ensinar é fundamental porque “é onde você vê as tuas partes que você precisa trabalhar mais, os defeitos de compreensão que você tem. E também quando você está falando alguma coisa, fala de atitudes, de valores, e se você falar e não seguir aquilo, fica aquele peso na consciência”. Ela diz que ensinar faz com que você esteja bem “centrada naquilo, fazendo realmente um esforço para estar seguindo exatamente o que você está falando”. Ou seja, estudar um texto implica em uma atitude bem diferente de ensinar esse mesmo texto, já que, ao ensiná-lo, ele ficaria solidificado: “três vezes mais gravado do que quando você escuta”.

Ao ouvir seu relato, questionei sobre sua vida diária com a finalidade de compreender um pouco mais a respeito da rotina da vida de um estudante de Vedanta: “É uma vida simples, não tenho um casarão, tenho um quarto, moro no *ashram*. E não é que eu compre tudo o que eu quero, coma tudo o que eu quero, não. Então, para essa vida simples, e a vida na Índia, você precisa pouco”. Para ela, seu trabalho (dar aula no Brasil) é a única coisa que ela gosta de fazer e consegue fazer “de coração” e, ao ensinar, ela consegue dinheiro suficiente para viver esse tipo de vida que deseja.

Sua vida, do meu ponto de vista, é quase que a vida de um renunciante, alguém que abandonou a vida secular a fim de se dedicar completamente ao conhecimento. O que muitos deram a entender é que vida de *ashram* é uma vida de renúncia, pois a pessoa está “fora da sociedade”. No caso de Sarah, ela vive para aprender e ensina para sobreviver (o que no fundo também está relacionado ao aprendizado).

Como muitos entrevistados explicam, a vida em um *ashram* é uma vida difícil, a qual requer acordar cedo, estudar o dia inteiro e dormir tarde. De acordo com Hugo, outro estudante de Vedanta, a vida diária num *ashram* é bastante intensa: tem várias aulas durante o dia, e todas as aulas requerem a atenção total do aluno, por serem assuntos que “mexem muito com você, são questões existenciais”.

---

<sup>145</sup> Ao descrever sua trajetória, Sarah conta que após a conclusão do curso de Vedanta, de três anos na Índia, voltou ao Brasil com a intenção de ensinar. Ela ministrou cursos e workshops sobre Vedanta, mantras, *puja*, sânscrito, e também sobre meditação, em São Paulo e Campinas.

Tadeu acrescenta sobre esse assunto a seguir:

É um estilo de vida totalmente diferente. É uma vida bonita, super disciplinada, pelo menos na nossa tradição. Tu acordas às quatro e meia da manhã todo dia, vai para o templo às cinco da manhã, aí tem meditação, tem aula, Upanishads, sânscrito, canto védico, cultura védica, aí tu lês sobre literatura. É uma vida super organizada, disciplinada, reclusa, porque tu saís da aula, tu ficas quase que naturalmente contemplativo, porque tu és exposto a um corpo de conhecimento até então totalmente desconhecido, no entanto relevante, bonito e profundo; a pessoa fica... E aí gradualmente ela entra no ritmo, porque é puxado, os dias de quatro e meia ou cinco da manhã até nove e meia, dez da noite é puxado, mas ela entra naquilo e o tempo passa, quando ela se dá conta ela sai dali, interage com outras pessoas, ela começa a ver o mundo de outra maneira, interagir com as pessoas de outra maneira, o que antes era importante acaba sendo irrelevante.

Como ele indica, a vida em um *ashram* é uma vida reclusa. É como estar na liminaridade, em um tempo no qual a vida da pessoa está em suspenso, e quando ela deixa o *ashram* (ou retorna de uma peregrinação), ela volta a viver sua vida “normal”, porém ela estará “transformada”, de alguma forma, como Tadeu indicou. Ele relata sobre as mudanças que ocorreram em sua vida: “as mudanças que o acesso ao conhecimento causaram na minha personalidade, na maneira de ver o mundo, elas são enormes, grandiosas, foi uma metanoia, uma mudança fundamental na maneira de viver”. O acesso ao conhecimento lhe possibilitou a ser o que já era e talvez tivesse se esquecido, pois, segundo ele, “a base é a mesma, acho que ela não mudou”. Para ele, o conhecimento lhe proporcionou mais liberdade e tranquilidade devido a uma maior compreensão de como “o todo” funciona, o que significa que a “ânsia” de querer mudar o mundo para que o mundo se adapte às suas ambições, desejos e fantasias quase que “desapareceu”. A transformação por que passou este entrevistado fica evidente em seu relato, uma mudança de estilo de vida e visão de mundo.

O seguinte relato de Hugo também descreve essa mudança/transformação na maneira das pessoas verem o mundo e reavaliarem conceitos a partir do estudo do Vedanta:

Então Vedanta é isso, estar falando sobre a verdade do indivíduo, em relação à verdade do todo. Então, qual é a verdade do indivíduo? E para isso você também trata de assuntos que lidam com valores: como você lida com o mundo? Qual a sua forma de se relacionar com o mundo? Onde você vê a felicidade? Onde você projeta a felicidade? Onde você busca a satisfação e auto reconhecimento? Todos os conceitos que sempre foram conceitos aceitos ou naturalmente vistos como verdadeiros são aos poucos questionados, e você vê de alguma outra forma, você começa a ver um outro ângulo que não era visto, então você começa a questionar toda a sua vida, tudo que você sempre achou que era verdade, toda a sua forma de lidar com o mundo começa a ser questionada. Quais são seus objetivos? Qual a sua intenção em relação ao mundo? E tudo isso começa a ser questionado e existe um total redirecionamento em todas as áreas da sua vida. E realmente é uma mudança de paradigmas, você realmente está lidando com algo que é uma verdade, mas que no nível relativo transforma totalmente toda a sua vida.

Peter Berger (1972) nos lembra que é a sociedade em que vivemos que fornece nossos valores, nossa lógica e o acervo de informação (ou desinformação) que constitui nosso “conhecimento”. Ele sugere que são raras as pessoas que estariam em condições de reavaliar o que lhes foi imposto, “e mesmo essas apenas em relação a fragmentos dessa cosmovisão”, ou seja, elas não sentiriam nenhuma necessidade de reavaliação “porque a cosmovisão em que foram socializados lhes parece óbvia”. Uma vez que essa cosmovisão também será considerada assim por quase todos os membros de sua própria sociedade, ela ratifica-se, valida-se – a “prova” disto estaria na experiência reiterada de outros que também a tomam como algo natural, assentado, como sugere Berger (1972, p. 132).

Esse autor argumenta ainda que ao nos afastarmos de nossas rotinas corriqueiras, existe a possibilidade de confrontar a condição humana sem “mistificações consoladoras”. O que não significa que apenas o marginal ou o rebelde possam ser “autênticos”, já que Berger (1972, p. 166) indica que liberdade pressupõe certa “liberação de consciência”, ou ainda, que nenhuma possibilidade de liberdade poderia se concretizar se nós continuamos a pressupor que o “mundo aprovado” da sociedade seria o único existente.

Para o entrevistado Hugo, o fato da pessoa questionar “toda a sua vida” faz com que “tudo” seja questionado, desde como a pessoa vê sua vida até como lidar com o fato de que tudo o que era “verdade” não é mais. Enfim, o que ele indica é que existe uma “mudança de paradigmas”, uma mudança tão profunda que leva as pessoas a fazerem uma reavaliação até de seus sentimentos, como inveja e ciúme.

Então, se eu busco saber que eu sou livre de limitações, não faz sentido ser egoísta, não faz sentido ser desonesto, então todas essas possibilidades começam a ser questionadas: a possibilidade de comportamento, de atitudes e sentimentos, a inveja, o ciúme, todos esses sentimentos que são naturais do ser humano, que vêm naturalmente, na verdade têm natureza oposta à natureza essencial; eles vêm naturalmente porque faz parte das possibilidades de manifestação na mente, para cada indivíduo, mas todos esses sentimentos têm uma natureza oposta ao que é essa liberdade, liberdade de limitação.

O que Hugo parece indicar é que ao se tornar consciente desse conhecimento, a pessoa “cresce” espiritualmente, e passa também a adotar um novo estilo de vida, que é mais adequado ao ensinamento recebido e ao seu papel na sociedade (seu *dharma*).

Na verdade, você escolhe crescer, você escolhe mudar, viver de acordo com o que está sendo proposto, porque é uma visão e um estilo de vida; não existe a possibilidade de se ter a visão e não aderir a esse estilo de vida. Para mim, esse crescimento gradativo é visível, essa escolha por crescer, essa escolha por fazer o que é adequado a cada momento, e buscar estar em harmonia é algo muito importante. É claro que é algo que é aos poucos, existem tendências



que estão enraizadas muito fundo nos padrões de vida, de comportamento, e então essas tendências vêm à tona e a gente tem que olhar para elas. A gente vai trabalhando e aos poucos a gente vai aprendendo e se lapidando. Não tem mágica, é um processo árduo, não digo doloroso, mas é um processo que envolve muita dedicação e muito “abrir mão”, você tem que abrir mão de muita coisa, que, na verdade, depois de um tempo e aos poucos, passa a ser fácil em alguns pontos e em outros pontos continua sendo difícil.

Ele sugere, também, que chegar ao ponto de manifestar ou agir de acordo com o *dharma* não quer dizer que a pessoa não tenha pensamentos que são contrários ao *dharma* ou tendências que sejam na contramão do *dharma*, mas que a pessoa só manifestará “o que é o *dharma*”. O que significa que, nesse caso, a pessoa consegue resolver mentalmente todas essas tendências, por mais difícil que elas sejam. “Pelo menos no plano físico, você manifesta o que é o *dharma*, pelo menos existe essa intenção, e quando essa intenção é forte, ela começa a prevalecer, esse tipo de padrão de atitudes e comportamentos começa a prevalecer”. Como Hugo explica, esse é um processo terá a duração de uma vida.

Segundo este entrevistado, as pessoas “funcionam” de forma completamente diferente na Índia, já que a cultura está baseada nesse conhecimento, o que não quer dizer que as pessoas “tenham” o conhecimento, mas que elas vivem com padrões “totalmente diferentes”, o que faz uma grande diferença. Para Hugo, “viver numa cultura que é totalmente diferente da sua, faz com que você aprenda muito, você vê que tudo é relativo, a sua forma de viver não é a correta, nem a forma de viver de um outro povo, não existe uma forma correta de se viver, existem padrões”.

Uma das mudanças apontadas por quase todos os adeptos do Vedanta é a tendência a se tornar vegetariano. De acordo com Hugo, algumas culturas estão mais adaptadas aos valores que seriam “intrínsecos” ou “universais” ao ser humano. Ele cita o exemplo do vegetarianismo, que seria algo “natural” para os hindus, pelo fato da maioria dos hindus serem vegetariano, já que as escrituras têm como mandamento que a pessoa não deve comer carne. Existem algumas controvérsias no sentido de que algumas castas poderiam comer carne, mas, segundo ele, o mandamento das escrituras diz que não se deve comer carne. E isso, como esse entrevistado sugere, “seria um valor pela não-violência que muda a estrutura da sociedade, que muda toda a forma de se ver o mundo”.

A sacralidade da vaca, e daí a proibição absoluta contra matar vacas, segundo Weber (1958, p. 27), pode ser considerada entre os “princípios substantivos” do hinduísmo, ao fazer parte do *dharma* universal hindu. Weber acrescenta que quem não aceita isto como efetivo não seria um hindu.

Esta questão parece relevante quando percebemos, como explica Dumont, que ela faz parte de uma “ideologia” hindu. É neste sentido que nos deparamos com um “universo vegetariano”, como denomina Dumont (1992, p. 321), no qual “o fato de comer carne é para os homens um sinal de impureza, de inferioridade, e parece excluir os atributos da divindade”. Dumont (1992, p. 205) explica ainda que o vegetarianismo “se impôs à sociedade hindu a partir das seitas de renunciantes”, pois ele “se integrava muito bem nas idéias sobre o puro e o impuro”. É neste sentido que ele sugere que “comer carne, para o Hindu vegetariano, é comer cadáver”.

Sendo assim, Dumont explica que o vegetarianismo era “funcional” e se tornou um “traço bramânico fundamental” e, com isso, foi uma ideologia que acabou se impondo a “toda a população hindu como forma superior da alimentação e constitui, na Índia contemporânea, uma das normas essenciais relativas à alimentação e ao estatuto” (DUMONT, 1992, p. 202).

O que constatei, como alguns entrevistados indicam, é que, com a experiência de se viver na Índia e de se tornar vegetariano, a relação entre os homens e os animais muda. Tadeu, ao descrever Rishikesh, o pacífico local onde mora, propõe que a relação de paz entre os homens e os animais seria o que expandiria “o círculo de vivência humana”.

Rishikesh é um lugar bonito, tem muito animal na rua, muita vaca, muito touro, macaco, cabra. Mas é fantástica essa possibilidade da pessoa andar na rua e encontrar animais. Ela gradualmente, quase que inconscientemente, expande o círculo de vivência humana. Nós vivemos numa sociedade onde o animal, ou ele vive selvagem no meio do campo e não visto pela maioria das pessoas ou se a pessoa quer ver um animal, vai ao zoológico, então existe essa distância homem-animal, o que faz com que muitos homens comam os animais. Essa possibilidade de vê-los e estar cotidianamente observando, tu vêes o ciclo, não é? Tu vêes a vaca, o boi, o terneirinho, aí se dá conta que o que tu estás comendo um dia foi um bebê também. Então ela auxilia um processo de percepção da realidade completamente diferente, onde não existe muita diferença entre o ser humano e o animal. E a pessoa acaba se dando conta que existem muitas características que são comuns. A procriação é comum, o medo é comum [...] A necessidade de alimentação, a necessidade de descanso, a anatomia é parecida, a fisiologia é parecida. Como que eu sei? Porque eles fazem testes no porco, se funcionar no porco funciona no homem. Por quê? Porque a anatomia e a fisiologia são muito parecidas. Então isso vai mudando a maneira como a gente se relaciona com o mundo ao nosso redor, auxilia dramaticamente.

Com o intuito de melhor entendimento sobre a razão pela qual a pessoa se “tornar vegetariana” estaria de acordo com os ensinamentos do Vedanta, peço a ele que desenvolva esse assunto. Segundo Tadeu, “o real conhecimento sobre o assunto faz com que a pessoa não tome certas decisões”, o que significa que, se ela tem um valor, *ahimsa*, não-violência, que ele traduz como “viver causando o menor distúrbio possível no meio-ambiente”, a pessoa se torna vegetariana, porque ela entende que, “dentro dessa cadeia alimentar, ela estará causando

menos distúrbio comendo o que vem da natureza” (ele ainda acrescenta que “a natureza da vaca não é crescer para se tornar bife, não é?”).

“Viver causando o menor distúrbio no meio ambiente”, essa seria uma das razões para se tornar vegetariano. Outra razão seria a questão da não-violência, que é uma questão muito valorizada na Índia e nos textos sagrados, já que vem dos Vedas. Por esse meio de pensamento, dentro do tema da não-violência, a *ahimsa* também parece estar relacionada ao sacrifício “interior”, como explica Dumont (1992, p. 204):

O termo *ahimsa*, e um certo constrangimento diante da morte de um ser vivo, já aparece no Veda, onde pode tratar-se apenas da ambivalência do ato sacrificial. Mais claras são algumas passagens da Chandogya Upanishad: “o homem sábio não causa nenhum mal às criaturas, exceto no caso de ritos sagrados...”. A *ahimsa* e quatro outras qualidades são a recompensa do sacrifício interior, que tende a substituir o sacrifício védico no nível do pensamento de quem está em vias de se tornar um renunciante.

O entrevistado Hugo explica o conceito de *ahimsa* relacionado ao que ele chama de “troca”, no ciclo da vida. Ele indica não ser uma escolha baseada “na saúde ou na dieta”, mas em uma “apreciação” do que seria “correto”, ou seja, aquilo que se deve fazer. Esta apreciação parece proporcionar uma mudança em sua visão de mundo ao fazer com que ele adote “um novo *dharmā*”, uma nova estrutura do que deve ou não fazer, que está baseada, como ele propõe, “em um entendimento de que um ser vivo, um animal, algo que tem valor pela própria vida, que tem um estímulo de fugir pela vida, ele está sofrendo uma violência”. A relativização também aparece em sua narrativa quando ele diz que também existe violência em cortar plantas, mas, segundo ele, “existe uma ordem que a gente pode apreciar que mostra que somos feitos para esse tipo de alimento; o nosso corpo precisa de alimento; então é uma troca, ao mesmo tempo em que a gente se alimenta de vegetais, legumes, frutas, o nosso corpo vai servir de alimento para eles”, e este seria um ciclo que não apresenta um sentido de “destruição”.

O que os entrevistados descrevem sobre o ensinamento do Vedanta é bastante complexo e abrange vários conceitos e valores. Assim como o ato de “tornar-se vegetariano”, existem muitas outras mudanças de atitudes e de visão de mundo. No entanto, não cabe no escopo desta tese descrevê-las; o importante aqui é destacar a existência e o significado de algumas dessas transformações.

Gostaria de enfatizar, mais uma vez, que a questão da busca “espiritual” foi recorrente em todas as entrevistas, como Cristina relata a seguir:

Eu desde que bem jovenzinha tenho bem o perfil dos estudos da buscadora, sobreviver nunca foi suficiente para mim, e eu sou desde adolescente muito inquieta e buscando alguma explicação, algum sentido da vida, minha missão aqui, o que eu vim fazer... e isso me levou a muitos caminhos diferentes. Muito cedo, eu me desiludi com a religião que não me respondia tudo o que eu queria saber e logo me afastei e aí comecei, agora vai ser o espiritismo, aí fiquei cinco, seis anos até me desiludir, “ah, não, agora vai ser uma religião mais simbólica, afro-brasileira”. Comecei a me envolver e freqüentar macumba, candomblé, essas coisas e rapidamente esse não chegou nem a colar, aí Rosa Cruz, depois Santo Daime, tudo.

Ao tentar analisar esse tipo de situação pela qual alguns passam, como a mudança de uma religião para outra (ou a conversão a uma nova religião) com o intuito de uma busca para as questões mais fundamentais do ser humano, vemos que o que os entrevistados procuram é um espaço, ou, ainda, um caminho para percorrer que responda suas questões e que os conecte com seu “Eu” ou “sagrado”. Como já tive a oportunidade de destacar, essa busca não é apenas característica dos viajantes entrevistados inicialmente, mas dos alunos de Vedanta, que também são peregrinos “buscadores”, já que compartilham as mesmas questões levantadas pelos primeiros.

Durante o trabalho de campo, no qual pude observar e participar do cotidiano da vida do grupo estudado, tive a oportunidade de compreender melhor e com a profundidade necessária o significado dessa busca espiritual. Apesar do assunto da “crença religiosa” ter salientado questões bastante difíceis de serem discutidas, assim como o tema da “fé” que, pelo seu caráter não racional, pareceu-me ser de maior dificuldade ainda, poderia dizer que, ao entrar em contato com esse grupo e tentar aprender junto com eles o ensinamento do Vedanta, este meio “prático” e sistemático (e ainda bem racional) de adquirir o conhecimento do Vedanta fez com que eu experimentasse uma transformação em minha própria maneira de olhar o mundo. Ao me comprometer em analisar o significado de uma “moderna peregrinação”, participei, junto com meus informantes, de um processo de busca espiritual que me levou a, algumas vezes, ter que deixar meu “eu” acadêmico de lado a fim de, através dessa imersão, poder encontrar uma “abertura” para o mundo do peregrino.

#### 4.3 O curso da Bhagavadgita

Antes de iniciar o assunto da Gita, gostaria de citar três frases de três importantes personagens da história, Henry Thoreau, Ralph Emerson e Mahatma Gandhi, e o que relatam a respeito dela:

In the morning I bathe my intellect in the stupendous and cosmogonical philosophy of the Bhagvad-Gita, in comparison with which our modern world and its literature seem puny and trivial. (HENRY DAVID THOREAU).

I owed a magnificent day to the Bhagwad-Gita. It was the first of books; it was as if an empire spoke to us, nothing small or unworthy, but large, serene, consistent, the voice of an old intelligence which in another age and climate had pondered and thus disposed of the same questions which exercise us. (RALPH WALDO EMERSON).

When disappoint stares me in the face and all alone I see not one ray of light, I go back to the Bhagvad Geeta. I find a verse here and a verse there, and I immediately begin to smile in the midst of overwhelming tragedies. (MAHATMA GANDHI)<sup>146</sup>.

Em primeiro lugar, gostaria de deixar claro nesta seção que toda vez que estiver utilizando citações da professora Gloria Arieira estarei me referindo ao curso da Bhagavadgita, no qual os ensinamentos ministrados por ela se dão a partir do diálogo permanente entre Krishna e Arjuna, e é por meio desses personagens que todo o ensinamento é transmitido. Gostaria de esclarecer ainda que toda essa seção está baseada nas aulas que assisti do curso da Bhagavadgita e se trata da visão da mestre do grupo sobre o Vedanta, o que significa que todas as falas dela, nessa parte da tese, eu obtive a partir do meu diário de campo e das gravações das aulas deste curso, que frequentei do período de janeiro de 2011 a março de 2012.

Gloria Arieira enfatiza que devemos olhar a Gita de forma “mais ampla”, na qual ela não deve ser interpretada como se fosse uma devoção a Krishna, ou a uma **forma** de Deus, ou a uma forma divina. De acordo com ela, Vedanta não é uma religião, é a base da religião hindu e também pode ser a base para qualquer religião. Em suas palavras, Vedanta “não é uma religião, é um pensamento, é uma filosofia, a gente pode dizer que é a base para o pensamento humano da realidade”. Sendo assim, não se pode reduzir nem Vedanta e nem as Upanishads a uma religião, nem a uma filosofia de **um** aspecto apenas.

A Bhagavadgita, que literalmente significa “a canção de Deus”, é um texto do épico Mahabharata, composto de dezoito capítulos. Seus versos são escritos de forma poética, que é tradicionalmente cantada. A Gita é reverenciada como sagrada pela maioria dos hindus, como já dito anteriormente, e seus ensinamentos são narrados na forma de diálogo entre os primos Krishna (referido também como Bhagavan ou divino) e Arjuna, um príncipe guerreiro. Esse

---

<sup>146</sup> Citações encontradas no site: <<http://www.gita-society.com/leftpages/gloryofgita.html>>. Acesso em: 3 jun. 2012.

diálogo se passa no campo de batalha de Kurukshetra, antes do início da guerra contra seus primos.

Krishna, ao aconselhar Arjuna a respeito de sua confusão e seu dilema moral sobre ir à guerra contra seus perversos primos, explica a Arjuna a respeito de suas obrigações enquanto guerreiro e príncipe, quer dizer, seu papel naquela situação (seu *dharma*). Ele diz a Arjuna que, por mais detestável que seja, é seu dever lutar e vencer o exército de seus primos para assegurar o triunfo da verdade, da liberdade e bem-estar de seu povo; e o mais importante é que Krishna ensina os fundamentos filosóficos para a vida cotidiana, dando exemplos e analogias, o que acaba se tornando não apenas um guia para a filosofia hindu, mas um guia para a vida prática e independente. Podemos dizer que a Gita, ao conciliar diversas perspectivas e escolas da filosofia hindu, tem uma influência que se estende muito além da Índia e da religião hindu.

Esse diálogo entre Krishna e Arjuna, que compõe a Bhagavadgita, tem um valor equivalente ao de uma Upanishad, ou seja, não é um conhecimento separado do que ensina a Upanishad. As Upanishads, em geral, são uma coleção de textos que explicam sobre o significado do Absoluto, quer dizer, aquilo que é além de qualquer **uma** visão de Deus. Dito de outra maneira, elas explicam o que pode ser entendido como uma realidade que é livre de formas. Sendo assim, não é o objetivo nem da Gita nem do Vedanta ensinar sobre uma religião, nem sobre uma visão de Deus, mas sobre o que poderíamos chamar de “realidade maior”. Dessa forma, o assunto que a Gita e a Upanishad discutem é sobre o conceito dessa “realidade fundamental”.

Para Heinrich Zimmer (1979, p. 313), a Gita consiste em uma reunião e coordenação de **todas** as disciplinas fundamentais da complexa tradição religiosa da Índia e, além disso, ela introduz “um ponto de vista mais moderno, mais espiritual e mais psicológico”. Zimmer entende que a mensagem da Gita é no sentido da ação, o que significa que a pessoa deve agir, porque na realidade ela agirá qualquer que seja a atividade que adote mas, e essa seria a diferença, ao agir, a pessoa deve conseguir se desapegar dos frutos da ação, o que faz com que a preocupação de seu ego se dissolva e, desse modo, a pessoa descobrirá o “Eu” – um “Eu” que não se preocupa com a individualidade interior, nem com o mundo exterior.

Da perspectiva dos alunos de Vedanta que conheci, esta visão da Gita sobre o desapego ao fruto da ação seria um pouco simplista, pois o que se acredita não é em uma

renúncia ao fruto da ação, mas em adquirir uma capacidade de renunciar à reação ao receber o fruto da ação, questão que será aprofundada ao longo desta seção.

A doutrina da encarnação de Deus constitui a base da maioria dos sistemas de filosofia religiosa e a Gita é provavelmente o trabalho mais antigo disponível no qual essa doutrina é encontrada, como sugere Dasgupta (2009). Segundo este autor, o efeito da introdução de tal doutrina e da forma de diálogo da Gita, na qual o homem-Deus Krishna instrui Arjuna na filosofia da vida e da conduta correta, é que a instrução em relação à personalidade de Deus se torna concreta e viva. O que significa então que a Gita não se constitui de um tratado de filosofia sistemático, mas sim de um curso prático de introdução à vida e conduta, comunicado através de Deus, na forma de Krishna, para seu devoto, Arjuna. Na Gita, a filosofia abstrata se transforma em um *insight* da natureza da vida prática e da conduta correta, tópicos que são discutidos com toda a intimidade da relação pessoal entre Krishna e Arjuna, o que também sugere, segundo Dasgupta (2009), a existência de uma relação pessoal entre Deus e o homem, pois o Deus, na Gita, não é um Deus de uma filosofia abstrata ou teologia, mas um Deus que pode ser um homem, capaz de ter todas as relações pessoais humanas.

Gloria Arieira explica que, ao lermos os diálogos das Upanishads, surpreendemo-nos com o alto nível intelectual dos discípulos que lá são descritos, pois quando eles fazem as perguntas aos seus mestres, é necessário ler os comentários de outros autores sobre tais perguntas para entendê-las, sendo que o mesmo acontece com as respostas. Na Gita, em contraposição, quando Arjuna faz as perguntas, fica clara para nós sua “humanidade” e, por isso, nos identificamos plenamente com ele. Vejamos um exemplo disto através desse diálogo entre mestre e discípulo, relatado por Arieira em uma das aulas.

Então Arjuna diz, “eu não consigo ver a minha mente em estado de yoga constantemente, firme. Em alguns momentos, eu vejo o quanto eu estou firme, o quanto a minha mente está meditativa, mas muitas vezes eu vejo que a minha vida não está estabelecida em yoga nenhuma, e as coisas não estão tão claras quanto eu achava, então eu não vejo uma permanência firme ali, eu não vejo isso, devido a essa inconstância da minha mente. Às vezes, a minha mente parece um mar de calma, mas às vezes parece que é um turbilhão, um tsunami, eu não sei o que fazer sobre isso, mas a agitação da minha mente é o que coloca tudo a perder”. E Arjuna diz qual é o problema: “a minha mente é completamente inconstante, agitada demais. E tem outro problema, a minha mente me deixa louco, pois penso milhões de coisas ao mesmo tempo. Ela é poderosa, quando ela cisma com alguma coisa, por mais que eu diga, ‘eu não vou pensar, eu não vou fazer’, ela é mais poderosa do que eu, não tem como tirar dela o que ela cisma, essa é a natureza da minha mente”. E incrível é a resposta de Krishna, porque ele poderia ter dito: “realmente, você tem um problema, a sua mente precisa de muita disciplina, você vai ter que discipliná-la, você vai fazer essas disciplinas, faz essa meditação, esse mantra aqui dez mil vezes, acorda de manhã, faz isso e faz aquilo e depois a gente começa a conversar, porque a sua mente é muito indisciplinada”. Ele poderia ter dito isso. E quando a gente vê propostas desse tipo, primeiro a gente deve seguir o conselho para depois ver se funciona ou não, mas Krishna não diz isso. Ao contrário, ele diz: “Arjuna, você

não tem um problema. Sem dúvida alguma, a mente de qualquer pessoa, de todas as pessoas, é inconstante, porque essa é a natureza da mente. Porque para fazer o que ela faz, ela tem que ser rápida, um pensamento atrás do outro, porque isso é que faz a vida ser possível, você tem que decidir rápido, agir rápido, você tem que salvar esse corpo, você tem que tomar decisões, você não pode ficar ‘bobiando’ quando o seu dedo está queimando, a mente é assim mesmo, você não tem um problema. A mente é assim mesmo, e mente de todo mundo é assim e **a minha mente também**. Mas além de ser a natureza dela, ela é difícil de ser controlada e ela **pode** ser controlada. É muito difícil, mas existe uma maneira que você pode conduzir essa mente. A primeira coisa que você tem que saber sobre a mente é que ela corre para aquilo que interessa a ela, ela vai para aquilo que ela gosta, ela tem prazer e facilmente ela vai. Então, se é uma coisa que é importante na sua vida e você quer se empenhar naquilo, a primeira coisa que você tem que fazer é mostrar para ela que aquilo é bom, é útil e que você vai ter ganho com aquilo (ARIEIRA, aula 25 ago. 2010).

O que Krishna recomenda a Arjuna é apresentar à mente a recompensa destas práticas (como a meditação, por exemplo), de forma que ela se preste às mudanças que estão sendo propostas, porque se a pessoa for muito rigorosa em suas práticas sem sentir prazer em realizá-las, será mais difícil e assim que a pessoa “relaxar” em seu rigor, a mente buscará o oposto, ou seja, ela fará o contrário, já que ela tem pouca tolerância à base da força. Desta perspectiva, faz-se necessário apresentar à mente o objetivo e a recompensa destas práticas, sempre enfatizando o prazer e a utilidade destas ações.

Sobre a agitação da mente, Arieira esclarece que “é possível saber segurar se de vez em quando você solta também. Você segura, você solta também; não só segura, porque se não a corda uma hora vai puxar demais. Esse segurar e soltar e dar uma direção é que é a maneira de lidar com a mente”. A imagem que normalmente vem acompanhada deste exemplo é a de Krishna segurando as cinco rédeas de sua charrete, cujo significado é entendido como estar “conduzindo” seus sentidos.

O que está sendo proposto é a construção de um novo hábito através da repetição da disciplina: a pessoa necessitará adquirir um novo hábito já que a vida é construída com base em um estilo de vida, ao qual ela está habituada, e é neste sentido que ela necessitará conduzir sua mente repetidamente de forma a criar este novo hábito. Entretanto, Arieira alerta para a aquisição de “pequenos ganhos”, que sejam firmes e enraizados, e que se estabelecerão através da repetição da disciplina.

É de acordo com estas instruções que percebemos que a proposta destas práticas se baseia no conceito de “disciplina”, no sentido de “comando” e não de “controle”. Para os vedantinos, o controle estaria baseado no rigor e o comando no entendimento, e é desta forma que a pessoa conseguirá “conquistar” sua mente, realizando mudanças a partir de um entendimento.



Ao ouvir o diálogo entre mestre e discípulo e perceber o quanto Arjuna é parecido com os estudantes de Vedanta, a questão que surge entre eles é saber o que acontece no final da Gita: será que Arjuna consegue alcançar a liberação? E o fato deles saberem que ele consegue lhes dá esperança de também alcançá-la (exatamente por Arjuna ser um discípulo tão “humano” e falar de maneira tão íntima e sincera com seu mestre). Os estudantes, dessa maneira, sentem-se identificados com os problemas de Arjuna, já que os entendem como problemas “modernos” ou “atuais”.

O principal método difundido pela Gita é no sentido da aquisição de um “comando” sobre a mente, através do *karma yoga*, que poderia ser sintetizado como “ter discriminação em cada ação realizada”. Dentro do que é ensinado como *yoga*, Krishna mostra uma “fórmula” para adquirir maior objetividade emocionalmente. O *yoga* trata basicamente dessa 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. Isto significa que Krishna propõe 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.

De acordo com Dharm Bhawuk (2008), a Gita descreve o *karma yogi* como alguém que desistiu de todos os desejos que vêm a sua mente e permanece satisfeito em seu *self* verdadeiro ou *atma*<sup>147</sup>. Neste estado, ele está livre de todas as emoções como apego, medo e raiva e não fica agitado ao se deparar com a miséria, nem busca a felicidade. Neste estado, ele não tem afeição por ninguém, e também não se sente encantado quando coisas boas acontecem, ou se sente mal quando coisas más acontecem. Ou seja, seus órgãos dos sentidos ficam em seu completo controle e ele é capaz de remover seu “escudo”. O que Bhawuk

---

<sup>147</sup> Dharm Bhawuk (2008) também nos informa que o “Eu” metafísico, ou o *atma*, é definido como o “Eu” real ou verdadeiro na Gita, e suas características são apresentadas da seguinte maneira (como esse autor interpreta a Gita): o *atma* é aquele que não é suscetível à destruição, algo que não passa por modificação, é inexplicável, não conhecível e é eterno; o *atma* não mata ou é morto, nunca nasce ou morre, e transcende o tempo; o *atma* é não nascido, eterno, permanente e antigo, e não morre com o corpo. Utilizando a metáfora de roupas, o corpo humano é visto como as roupas do *atma*. Assim como nos livramos de roupas velhas, dessa forma o *atma* “sai” do corpo humano. O *atma* é caracterizado como aquele que não pode ser cortado em pedaços, queimado pelo fogo, inundado pela água ou seco pelo vento. Ainda deve ser entendido como o que tudo permeia, estável, imóvel, não manifesto, não modificável e além da percepção. Também é descrito como sendo simplesmente incrível de se ver, de se falar, e de se escutar, tão incrível que muitos de nós não o compreendemos. O que é proposto é que a essência do ser humano, o verdadeiro “Eu”, *atma*, é eterno; e o que é a forma do ser humano, seu corpo, sua mente, seu ego, ou seja, o “eu” aparente, chamado *jiva*, é temporal.

(2008) defende é que, apesar de se engajar em suas obrigações, a pessoa poderá ir além da cognição e emoção se ela puder se desapegar dos frutos da ação ao comandar seus desejos.

Como foi ensinado aos alunos de Vedanta, a Gita recomenda o método do *karma yoga* como sendo superior a todos os outros métodos de auto-realização, principalmente porque é uma orientação de Krishna para Arjuna, um guerreiro que estava inclinado a abandonar seu *dharma* a fim de não enfrentar a batalha, achando que a solução seria abandonar tudo e se isolar em algum lugar com a finalidade de se dedicar unicamente ao conhecimento. O que significa que, se fosse uma orientação a outro tipo de pessoa, Krishna poderia ter recomendado o *sannyasa*, o caminho da renúncia, e não o *karma yoga*. Mas é exatamente por ser da maneira acima descrita que a Gita nos parece atual, pois ela não sugere um abandono da sociedade, mas uma vida de conhecimento em meio à sociedade – e não fora dela, como sugere Dumont (1985).

No entanto, o que devemos entender é que se a pessoa está em dúvida, como Arjuna estava, o melhor caminho a seguir é *karma yoga*, pois ter dúvida significa que a pessoa não está pronta para a segunda opção, *sannyasa* (da renúncia); neste caso, o caminho/estilo de vida recomendado, para pessoas como Arjuna, é o *karma yoga*. Em contraposição, para aqueles que têm a inclinação para a renúncia, isto é, que não estão em dúvida sobre qual caminho seguir, pois a renúncia já “está neles”, o melhor caminho/estilo de vida é o *sannyasa*. Acima de tudo, mesmo quando a pessoa escolhe *karma yoga* à *sannyasa*, ela também precisa estudar e ter uma “vida de conhecimento”, pois o estudo/a busca pelo conhecimento do “Eu” não é opcional, mas fundamental nos dois caminhos/estilos de vida.

Inúmeras vezes, na Gita, Arjuna levanta a questão de se a pessoa se dedicar somente ao estudo não seria melhor do que permanecer na sociedade, quer dizer, ele tem uma imagem idealizada de que, para a pessoa adquirir conhecimento e alcançar a liberação, é necessário se tornar um renunciante, no sentido de se isolar da sociedade. E Krishna responde que a pessoa que renuncia a tudo e se dedica totalmente ao estudo (o renunciante) deve estar preparada para tal empreendimento, pois se ela não estiver preparada, ela irá se desgastar, ela irá usar toda sua energia em algo que não a levará a liberação.

Duas questões salientadas por Arjuna que julgo importantes descrever são as seguintes: Quando que a pessoa se torna integrada? E quando se pode dizer que a pessoa está conduzindo a sua vida com equilíbrio? A resposta de Krishna é: “quando a pessoa se torna moderada”, no sentido de equilibrada, sem favorecer os extremos e fazendo escolhas com sabedoria e com discriminação. Ou seja, não há uma fórmula ou uma receita, pois depende de

cada situação. Como a vida não é “padronizada” e não se sabe o que virá a seguir, não é possível controlar as situações, pois há sempre um novo fator que surge e surpreende, e não se sabe nem de onde ele surgiu. O que é sugerido é que não há “receitas”, pois não se pode controlar as situações, nem as respostas a essas situações, porque as situações surgem inesperadamente. Dito de outra forma, o que Krishna enfatiza é que não é uma questão de “obedecer” a alguma regra, de ter uma mente “obediente”, que aja de determinada maneira, pré-estabelecida, mas praticar uma disciplina no sentido de poder ser o mais equilibrado e sábio possível nas situações que se apresentam, ou seja, ter sabedoria para escolher o melhor possível, ou aquilo que seria mais sensato. Como as situações são inesperadas, Krishna afirma que é necessário ter um preparo, manter o equilíbrio e a paz internamente, a fim de que a sabedoria e a discriminação possam estar disponíveis na hora em que são necessárias.

Arieira, em suas aulas, explica sobre a necessidade de integrar esse conhecimento, essa filosofia de vida 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, essa discriminação; 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 (aula 11 ago. 2010).

Com uma mente disciplinada, como Krishna propõe, a pessoa permanece em si mesmo, no *atma*. Em si mesmo significa **independente** dos objetos para ser feliz, com a capacidade de estar confortável consigo mesmo, com a mente focalizada. Dessa forma, como está sendo proposto aqui, a mente descobre não só *shanti*, o momento de paz, mas ela também descobre “eu sou a paz” **apesar** dos pensamentos. Isto significa que não há necessidade de “eliminar” os pensamentos, mas a proposta é no sentido da descoberta da satisfação, da suficiência em si mesmo. Quando isso acontece, essa pessoa é chamada de *yogi*.

Krishna define duas noções de felicidade. Uma seria a “felicidade que tem fim”, que é aquela que tem uma causa em alguma coisa, “por causa disso” a pessoa está feliz: ou porque alguém apareceu, ou porque as coisas aconteceram como a pessoa desejou, ou porque a pessoa recebeu uma boa notícia, enfim, tem um começo e tem um fim. A outra seria a “felicidade sem fim”, que é definida como não sendo uma euforia, um estado produzido por ter alcançado algo, mas um estado de paz, de tranquilidade, de conforto em si mesmo,

independente de situações e “livre” de desejos. O sentimento que se tem é traduzido por Arieira como não havendo absolutamente nada que a pessoa queira para ser feliz, porque ela já está bem consigo mesma. Ou seja, a felicidade não estaria mais relacionada à percepção do objeto ou à experiência do objeto, nem a algum acontecimento, mas se relaciona com aquilo que, conforme ela ensina, está “além dos sentidos” e somente pode ser entendida como “a paz que eu sou”. Desta perspectiva, as situações estão “bem do jeito que estão” e “o coração está cheio”.

De acordo com esse ensinamento, podemos compreender que o mundo pode não ter mudado, as situações podem não terem sido resolvidas, tudo pode não ter se transformado, mas a única coisa que se transforma é a percepção, o entendimento dessa suficiência em si mesmo, o entendimento desse “Eu” básico. Sendo assim, não faz sentido esperar o dia em que o mundo inteiro estará completamente “arrumadinho”, porque nunca estará, mas o coração da pessoa estará satisfeito e pleno. Satisfeito e pleno, como Arieira propõe, porque há a percepção dessa presença que sou “Eu”, que é a paz, que é completo, quer dizer, quando a pessoa pode vislumbrar e perceber esse “Eu”.

Seguindo este linha de raciocínio, quando avaliamos a felicidade e nos perguntamos, onde está o momento de felicidade? Onde eu posso “colocar” essa felicidade? A pessoa se dá conta de que o que ela teve foi uma **experiência** de felicidade. O que significa que, normalmente, essa experiência está associada a uma situação, a uma pessoa, a um objeto, causado por algo: foi isso ou aquilo que aconteceu, uma pessoa que chegou. Aquela pessoa ou objeto pode ter sido um instrumento que causou o relaxamento da mente da pessoa, mas a questão que surge é a seguinte: é **ali** que está localizada a felicidade? A resposta é não. Pois, como Krishna indica na Gita, a felicidade está localizada dentro de si, ela deve ser entendida como “eu sou feliz”, e não ligada a acontecimentos externos.

O que Krishna propõe é que a localização da felicidade não é “lá fora”, no objeto: a localização é em si mesmo. Dito de outra forma, a localização da felicidade é o sujeito, não é nem a mente, nem é um pensamento (porque o pensamento seria eu e o pensamento de felicidade, mas não seria a felicidade). Então a localização é o próprio sujeito, que Arieira (aula 11 ago. 2010) traduz como, “eu **sou** essa paz, livre de desejos, essa presença imutável, eu sou esse completo”, e

essa apreciação vai além das palavras, a palavra é só para nos ajudar a entender, mas a apreciação vai além da palavra. Esse entendimento de que essa paz, essa satisfação está localizada no *atma*, naquilo que eu sou, e ali naquele momento, entendendo esse momento de

felicidade, eu me torno livre do desejo, porque eu sei que não tem nada que vai me fazer feliz. Eu posso querer várias coisas para o meu conforto, para minha satisfação, para minha independência, para várias coisas, mas esses objetos não têm a capacidade de me fazer feliz.

Quando Arieira afirma que esse conhecimento vai além das palavras, ela está se referindo ao problema da interpretação do mundo, que não termina quando se alcança essa união com o Absoluto, já que mesmo estando conectado com o Absoluto e aberto a todos os mistérios do ser e do além, a pessoa ainda passa pela dificuldade de expressar, transmitir essa experiência de forma adequada. Essa dificuldade é devido ao fato de ser necessário usar a linguagem (se baseando, portanto, na dualidade) para tal descrição, o que explica a dificuldade de compreensão daqueles que ainda não tiveram essa experiência.

Na Gita, aprendemos que o sábio é aquele que, mesmo que por um determinado momento qualquer pensamento possa se impor, rapidamente ele retorna a visão clara de si mesmo, volta a sentir a paz como sendo “eu sou a paz”; e o ignorante é aquele que não tem essa visão do sujeito, ou seja, é aquele que, em cada pensamento, ele “vai” junto com o pensamento: pensamento de alegria, ele fica “tão” alegre hoje, pensamento de tristeza, ele fica “tão” triste hoje. Como Arieira ensina, o sábio é aquele cujo pensamento não se impõe, já que ele está além do pensamento.

Bhawuk (2008) explica que *raga* (ou emoção positiva) é gerada pela felicidade e *dvesha* (ou emoção negativa e hostil) é gerada pela infelicidade e que, quando os desejos são realizados, nós ficamos felizes e temos emoções positivas, o que então nos pressiona a buscar mais esses desejos. Por outro lado, quando os desejos não são realizados, nós ficamos tristes e hostis aos eventos ou pessoas que são uma barreira no caminho para a realização de nossos desejos. Desta perspectiva, em um caso extremo, o pensamento de tais desejos não realizados pode gerar frustração, raiva e hostilidade, que geralmente é o caso com questões não resolvidas durante infância, que impedem muitas pessoas de funcionarem efetivamente enquanto adultos.

O que Bhawuk (2008) informa é que quando realizamos a verdadeira natureza de nosso *self*, ou *atma*, há uma rejeição em relação a todos os elementos do mundo material, e a partir disto, ele indica a necessidade de realizar o *atma* através do desenvolvimento de uma atitude de não apego ao mundo material. Essa abordagem através da realização, ou do não apego aos desejos, segundo esse autor, impede um desejo até de nascer, o que evita o sofrimento conseqüente que ele traz. Sendo assim, esse autor chega à conclusão de que a

compreensão de seus próprios desejos e o gerenciamento deles é algo fundamental na prática do *yoga*.

Outro ensinamento recebido no curso da Gita é que existe a definição da “ausência de apego” como sendo o estado de mente no qual a pessoa aceita qualquer acontecimento ou coisa que venha em seu caminho como ele/ela é. Um exemplo disso seria da pessoa não se deixar levar pelo desejo de nenhum objeto ou atividade e estar satisfeita com a evolução natural dos eventos em sua vida, sem agir por impulso seguindo as emoções, quer dizer, sem se encantar demais com a felicidade ou se lamentar demais na infelicidade, mantendo assim um equilíbrio na prosperidade e adversidade. Mesmo que por um momento a pessoa tenha alcançado a plenitude e a satisfação, isso não quer dizer que a sua vida irá ficar “perfeita”, como Arieira propõe. Acontecerão situações de grande perda ou de grande sofrimento que não são esperadas nem desejadas pela pessoa. Mas, ainda assim, como ela informa, o sábio é aquela pessoa que, em nenhuma situação, afasta-se da visão do “Eu” que é completo e é pleno. Essa visão seria tão clara para o sábio que nada nem ninguém consegue perturbar sua mente.

Em determinado momento da Gita, Arjuna pergunta qual o significado de *yoga*. E Krishna responde poeticamente, em um jogo de palavras, que é “a separação da união com a dor”, com o sofrimento (a poesia se perde na tradução, pois *yoga*, literalmente, é união). De acordo com esta perspectiva, a união com a dor ou o sofrimento acontece através das experiências e dos vários pensamentos. Por exemplo, quando falamos “isso eu não gosto” ou “isso eu gosto e acabou tão rápido”, há várias emoções de sofrimento, pois não estão de acordo com o “meu” desejo, com a “minha” expectativa. Devido a essa identificação com o corpo, tudo o que acontece com ele e com nossa mente, associamos como sendo “eu”, o que seria um engano. E quando acontece alguma situação que é desagradável, imediatamente a pessoa fica restrita àquela situação desagradável, vendo-se como “eu sou infeliz”.

Segundo Arieira, o problema é **porque** a pessoa diz “eu sou infeliz”, mas não é “a situação que é infeliz”. Ou seja, em qualquer situação de sofrimento, a pessoa se identifica imediatamente com “eu sou infeliz”. A situação é difícil, mas a pessoa assume a “identidade do sofrimento” e então, quando ela “inteira” se identifica com o sofrimento, fica muito difícil resolver o problema. No entanto, quando a pessoa consegue discernir que é somente **esta** situação que não está resolvida, mas nas outras áreas de sua vida está tudo bem, então ela consegue resolver o problema, pois ele está localizado: é ali. E quando a pessoa localiza, “é

ali que está o problema”, “mas **eu** não sou o problema”, ela se torna o *yogi*, ou seja, ela se dissocia da identificação com a dor. Arieira traduz esse sentimento como “eu não sou infeliz, existe um problema difícil na minha vida: esse problema”. Então a pessoa lida com o problema, tenta resolvê-lo e, se não tem solução, não é um problema, mas um novo **fato** a ser aceito em sua vida, ponto. A partir desse momento, ela tem que “digerir” o fato.

O que é enfatizado por Arieira é que ter esse pensamento, “eu não sou infeliz”, é uma atitude completamente diferente, o que significa que esse *yogi* é a pessoa que se dissocia da dor, não tendo a identificação “eu sou infeliz”, mas tendo consciência de que “existe esse problema que é difícil”. Essa atitude de *yoga* deve ser vivida e praticada a todo o momento, o que quer dizer que a pessoa deve tentar se concentrar e realizar onde está o problema, ou melhor, onde está o sofrimento. Dito de outra forma, ela deve perceber exatamente onde o sofrimento está localizado.

Um dos questionamentos que Arjuna faz, na Gita, é sobre quem é esse “Eu”, e o que podemos entender é que, em todos os pensamentos, o “Eu” é o silêncio e a paz. Ou seja, de acordo com o que está sendo proposto, a pessoa deve estar atenta e ter determinação a fim de perceber esse silêncio entre os pensamentos; e deve ser capaz de ter uma mente que tem confiança em si mesmo, quer dizer, uma mente que tem capacidade de estar bem consigo mesmo. Em outras palavras, essa seria a mente do *yogi*: aquela que tem uma capacidade de discriminação e que pode sentir a paz que é o “Eu”. Com essa finalidade, há uma ênfase em um estilo de vida mais “meditativo”, que teria o significado de perceber a paz ao vivenciar as situações. O objetivo seria trazer à mente a visão de quem é o “Eu”, ou seja, do entendimento de si mesmo.

Em um sentido mais prático do significado de “vida meditativa”, Krishna ensina a Arjuna o método da meditação, ao explicar sua necessidade com a finalidade de “disciplinar” a mente. Krishna transmite informações, inclusive sobre a natureza prática da meditação, como, por exemplo, meditar em um espaço agradável ou sobre a concentração da mente em mantras, entre outros.

Arieira explica ainda que a pessoa adquire “paz” e equilíbrio ao praticar a meditação. Ela enfatiza a necessidade de tratar a mente com “todo o cuidado e com todo o carinho”, para, dessa maneira, torná-la nossa “amiga”, pois quando a mente é “amiga” de si mesma, ela pode

ser “usada”. Esse ensinamento está baseado no fato de que é possível “conquistar” a mente, ou conquistar a si mesmo, possuindo o “comando” sobre ela<sup>148</sup>.

Conquistar tem a ver com a guerra, que se refere à situação de Arjuna. Na guerra, a conquista vai depender do quanto você sabe sobre a situação, para poder planejar, então vai depender do tanto de conhecimento que você tem. Quanto mais você entende os caminhos da sua mente, as situações que criaram aquelas dificuldades para nós, você sabe mais ou menos como ela “arma”: o circo arma na sua mente com alguns fatores, quer dizer, com alguns fatores, diferentes circos se armam. O circo da raiva e da irritação vão se formar, porque esses fatores que me irritam já estão aparecendo. A armação do medo, de eu congelar, vários tipos de armação, a do desafio: “você diz que eu não vou conseguir? Pois eu vou conseguir”. Então várias armações que a mente pode armar para nós e, quando você entende essas armações, você pode lidar com elas. A conquista é essa: a gente poder entender os nossos próprios caminhos que a nossa própria mente arma para nós, porque tem uma história e quanto mais a gente entende essa história, é a conquista pelo conhecimento. Mas aquela pessoa cuja mente não foi conquistada, essa mente vai permanecer como um inimigo, exatamente como um inimigo externo, e que vai armar tudo contra você e vai fazer com que você perca suas oportunidades, não ganhe aquilo que você queira ganhar, exatamente daquela maneira. Na verdade, a mente é chamada de *karana*, quer dizer, instrumento. Tanto nossos sentidos quanto o instrumento interno, a mente, têm que ser usados por uma pessoa. O instrumento não pode agir por si mesmo. Esse instrumento, a mente, tem que ser preparado para o nosso uso, para nos servir, ele não pode decidir. Eu decido, a mente tem que ser usada a meu favor, senão se torna minha inimiga. (ARIEIRA, aula 21 jul. 2010).

Ao participar das aulas da Gita, entendi o motivo da “popularidade” desse ensinamento – sua praticidade e sua racionalidade. Tudo o que os alunos ouvem é compreensível, quer dizer, é racional e não está baseado em conjecturas sobre algo “além” de nossa compreensão. Como o Vedanta recomenda, o maior desejo que alguém deve ter é a “liberdade da mente”, que significa ter uma mente livre para pensar, para escolher, o que acontece quando não se está preso a um padrão de reação, de comportamento. Pois estando no mesmo padrão, de raiva ou fingimento, a mente continuaria se comportando da mesma maneira, indefinidamente.

Dentro desta perspectiva, ficar “livre” da raiva, da cobiça e dos desejos não é não ter raiva, cobiça ou desejo, pois é natural ter esses sentimentos. Estar “livre” deles é reconhecer quando um desejo “cego” ou uma raiva estão tomando forma e afastá-los da sua mente, ou seja, estar **livre** teria o significado de não se deixar **dominar** por eles. Tudo aquilo de que uma pessoa depende para viver é entendido como uma forma de limitação, porque ela não consegue ser feliz sem aquilo, e “abrir mão” tem o significado de “estar livre” daquilo. De acordo com Arieira, o desapego total significa que “qualquer situação que o mundo traga para mim, eu estarei bem”.

<sup>148</sup> Em toda a Gita, Krishna não acredita em controle, é sempre um **comando** sobre a mente, uma visão das situações à medida que elas vêm. Muitas coisas estão “claras” em nossa mente enquanto outras estão no “campo escuro” da nossa mente, então é enfatizada a necessidade de entender melhor a mente, de forma que seja possível “lidar” com ela.



Outra ilustração que Arieira utiliza para explicar o significado de estar “livre” de algo é a seguinte: se o “Eu” é consciência, ou seja, “o que não faz nada” (porque como é ensinado, a consciência não faz nada, mas o corpo, os sentidos e a mente fazem), então aquela pessoa que vê as ações sendo realizadas pelo corpo, pela mente (mas entende a si mesmo como “eu não faço nada, porque a consciência nada faz”), essa pessoa tem a capacidade de se pensar como “livre” da ação. O que é enfatizado é que não é “não fazendo nada” que a pessoa está “livre” da ação, já que aquele que faz a ação está “amarrado” à ação (porque o corpo tem a característica da ação). Ainda que a pessoa fique parada, existe uma ação: a ação da escolha, da decisão de não fazer nada, o que, desta perspectiva, já é uma escolha.

Arieira ilustra essa explicação da seguinte forma: há duas crianças brigando uma com a outra, “se acabando e eu não vou fazer nada”; esta seria uma escolha errada e, de qualquer maneira, existe uma escolha, uma ação. A mente (junto com o corpo) sempre fará escolhas que serão boas ou ruins, o que quer dizer que a pessoa estará, como Arieira esclarece, “amarrada” ao resultado. Com isso, podemos entender que estar “livre” da ação não é algo possível para aquele que possui um corpo. E nos perguntamos então, como é possível estar “livre” da ação? A resposta é no sentido de descobrir quem, por natureza, seria “livre” da ação.

Desta perspectiva, seria um engano achar que através da “renúncia da ação” a pessoa está “livre” da ação, o que significa que quem é livre da ação é aquele que, por natureza, já é livre da ação, ou seja, a consciência, que é presença, que não possui instrumento de ação (nem mental nem física). A consciência é entendida aqui como sendo livre, por natureza, da ação. O que significa que, ao perceber que todas as ações são realizadas por *prakriti* [natureza] e que “Eu” sou a consciência que, por natureza, nada faz, a pessoa fica “livre” da ação. Arieira enfatiza que somente conhecendo quem é o “Eu”, que seria presença, “livre” da ação, a pessoa poderia realizar todas as ações estando “livre” delas, pois ela saberia que é a mente e o corpo que estariam realizando a ação e, mesmo realizando a ação, ela saberia, “eu não faço nada” – essa seria a base do conhecimento do “Eu”.

O desejo ou a raiva tem um impulso próprio. Eles têm a capacidade de levar a nossa mente para onde eles querem. Existe essa força; tem uma hora que você consegue fazer alguma coisa ainda, em relação ao desejo e a raiva, por ver a manifestação desse impulso, ele ainda não é um desejo, [é apenas um] impulso da sua mente em direção aos objetos. Vendo com clareza, você pode parar ou assinar em baixo e continuar. Tem uma hora. Mas você tem que ter claro essa percepção desse impulso e igualmente da raiva. Quando você sabe que alguma coisa tem um potencial, um impulso para fazer você reagir, aí antes, nos primeiros sinais, na primeira coceira que dá, você já sabe, você já vê o que vai acontecer. Então, naqueles primeiros sinais, você já faz alguma coisa – você tem um comando sobre o impulso. Mas quando esse impulso,

you não o vê, ele ultrapassa o limite do controlável. Ai não adianta, não tem jeito, vai acontecer, você vai reagir. Então aquela pessoa que tem a capacidade de agüentar, quer dizer, ver o momento enquanto ainda é “agüentável” – porque depois que passa, não tem força que segura, você vai reagir. Então aquela pessoa que tem essa capacidade, ela está integrada, integrada em relação a sua mente, ao seu corpo, aos seus impulsos; ela está satisfeita, tem uma tranqüilidade, uma felicidade em si mesmo. (ARIEIRA, aula 30 jun. 2010).

Arieira explica que existe uma diferença nesse impulso. Para o sábio, esse impulso tem certas características, porque o sábio é aquele que percebe quando alguns sinais (físicos e mentais) começam a se manifestar; e o iludido é aquele que só percebe quando eles estão manifestos. Dito de outra forma, em ambos os casos é o mesmo impulso, a diferença é que o sábio o percebe quando o impulso está ainda não manifesto, ou ainda, ele tem consciência dos impulsos tal como uma onda quando começa a se formar, não se visualiza nem seu topo ou sua crista ainda; o iludido, por outro lado, é aquele que só percebe o impulso quando ele já está manifestado; de acordo com o exemplo, quando a onda já teria acabado de estourar.

#### 4.3.1 Distanciamento de si

O que é ensinado na Gita por Arieira é que a pessoa deve ter “clareza” de mente até mesmo quando ela erra, fica com raiva e diz: “fiquei com muita raiva”. Só o fato da pessoa reconhecer que ficou com raiva já pode ser considerado como “ter clareza”. Por outro lado, se a pessoa se identifica com a raiva, ela não consegue dizer que ficou com raiva, já que ela continua com este sentimento, ou seja, ela “carrega” a raiva na sua identificação. Mas, se a pessoa pode dizer que ficou com raiva, desta perspectiva, ela se distanciou da raiva, e isto seria o equivalente a ter clareza e ter uma mente discriminativa.

Essa pessoa que está sendo descrita aqui, ou seja, o “sábio”, é aquela que é entendida como sendo “livre” de impulsos, quer dizer, possuindo um comando sobre os impulsos. Isto significa que ela conhece muito bem a sua mente, tem um comando sobre ela e sabe agir deliberadamente. Dito de outra forma, a pessoa estaria “livre dos” impulsos porque eles não ganham espaço em sua mente. Pelo que entendi, trata-se de uma pessoa que perceberia e entenderia certa “lógica” dos impulsos, e que essa pessoa, ao estudar Vedanta, teria algum poder sobre eles – um poder no sentido de conseguir não reagir às situações que são desencadeadas por eles.

De acordo com o sistema do Vedanta, disciplinar a mente (ou ter o “comando” sobre ela) está diretamente ligado ao conhecimento de suas ações e reações. Quando a pessoa entende como a sua mente funciona, quando ela percebe e analisa suas reações a diferentes estímulos e sentimentos, ela tem um “comando” sobre eles. Dito de outra maneira, ao ver a si mesmo “de fora” de si mesmo, é possível não deixar as reações “assumirem o comando”, ou seja, é possível ter mais racionalidade quanto aos sentimentos com a finalidade de não reação a eles. Como ilustração deste ponto, podemos citar o caso de quando uma pessoa “reage”, por exemplo, ela tem um “ataque” de raiva ou de ciúmes. Quando ela reage, ela se deixa levar pelos impulsos do desejo e, sendo assim, ela agiria “sem pensar”.

Percebi que os alunos entendem o sentido de aprender esse conhecimento como estando relacionado à sua contribuição para a superação do sofrimento. Esse sistema propõe que o sofrimento é desencadeado através das “reações” da mente e da ilusão que os mantêm na ignorância. Daí se percebe o sentido do que é entendido como “liberação”. Liberação, para os vedantinos, não é “trazer” consciência (ou trazer alguma coisa), mas apenas **reconhecer** aquilo que a pessoa já é, nesse momento que existe ignorância. Ou seja, nesse momento em que existe ignorância, a pessoa já seria aquilo que ela quer ser (“liberada”), mas a ignorância a incapacita de **entender** isso. Então ela continua uma buscadora (ela continua buscando o autoconhecimento) – não pela falta daquilo que ela é, nem pela limitação do que ela é, mas porque ela não consegue perceber aquilo que ela é. Então, desta perspectiva, existe o sofrimento, que deve ser entendido como sendo consequência da ilusão do que a pessoa, na realidade, é.

De acordo com Neil Dalal (2005), no contexto do autoconhecimento, não há estruturas definidas ou parâmetros que limitam esse conhecimento. O conhecimento não seria uma criação, mas a remoção da ignorância, que estaria “cobrindo” a verdadeira natureza do *atma* e projetando a sobreposição do *self* na mente e corpo. Ou seja, não há expectativas de conhecimento que criam uma experiência (exceto para o mal informado), pois o autoconhecimento não é concebido fora de si mesmo e não há descrições fenomenológicas do conhecimento em si. O que significa que, de acordo com o Vedanta, o autoconhecimento não é algo que pode ser criado, ele já existe, e o que o aluno precisa é apenas reconhecê-lo (ao se livrar da ignorância).

Um dos principais ensinamentos da Gita diz respeito ao que chamo de “distanciamento” de si, que significa ver a situação como ela é, senti-la, ou seja, ver o que a

mente está pensando como se fosse alguém “de fora” (tendo um distanciamento em relação a si mesmo), conseguindo ver a si próprio como alguém que é “além” do corpo e da mente.

Como Zimmer (1979) explica, o indivíduo que adquiriu o conhecimento do Vedanta se comporta como uma pessoa que assiste a um espetáculo mágico – no qual o menestrel, por vários meios, cria a ilusão de um incêndio ou de uma inundação, ou de animais selvagens que estão prestes a atacar o auditório – sabendo que tudo é uma ilusão dos sentidos, uma obra de arte de magia. Embora veja algo, não considera que seja real.

Vejo aqui a possibilidade de fazer uma analogia quanto ao que Nery (2003, p. 17) sugere como a noção do deslocamento: o indivíduo se colocaria “como espectador distanciado em relação ao próprio sentimento que o envolve naquela circunstância”.

O pensamento que é difundido através desse conhecimento é sobre o sujeito ser além do corpo e da mente (já que ele é *atma*). Adquirir essa postura, de conseguir entender a si mesmo como esse alguém, que é além da pessoa que está pensando, falando e agindo, é o primeiro passo para adquirir um “comando” sobre as emoções.

#### 4.3.1.1 Adquirindo um comando sobre os sentidos e as emoções

De acordo com Heinrich Zimmer (1979, p. 127), na sociedade indiana, ninguém deve escolher por sua própria conta, nem dar rédeas soltas aos impulsos, já que, desde o primeiro momento de vida, as energias individuais são “dominadas, encarrilhadas e coordenadas” pela sociedade.

Surendranath Dasgupta (2009) afirma que o comando dos sentidos, por um lado, deixa a mente fixa, em paz consigo mesmo e imersa em uma calma satisfação e, por outro lado, por deixar a mente fixa e controlada, proporciona a possibilidade da comunhão com Deus. O comando dos sentidos, de acordo com esse autor, é uma condição indispensável para uma comunhão com Deus e, quando a pessoa alcança esse comando, é possível se unir a Deus através de contínuos esforços. O comando dos sentidos, de acordo com Dasgupta, ao produzir uma estabilidade dos desejos e pensamentos, resulta em paz e contentamento e prepara a mente para entrar em comunhão com Deus<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Algo que devemos ficar atentos é que enquanto Dasgupta fala sobre comunhão com “Deus”, no curso de Vedanta que freqüentei, a ênfase estaria direcionada a uma comunhão “consigo mesmo”, ou o que deve ser entendido como

O que entendi é que os peregrinos do grupo estudado buscam o comando dos sentidos e das emoções com a finalidade de autoconhecimento. Ao conhecer suas reações às emoções que surgem a cada momento, o indivíduo passaria a ter um comando maior sobre elas e, em consequência, sobre si mesmo.

Como explica Dasgupta (2009), algo que nos surpreende ao lermos a Gita é que o objetivo do comando dos sentidos, ali, não é alcançar um estado de emancipação do *self* ou o fim absoluto de todos os processos mentais, mas o ideal mais “inteligível” e de maior bom senso de alcançar a “constância” da mente, satisfação e o poder de entrar em contato com Deus (ou, como preferem os vedantinos que entrevistei, o Absoluto). Esse autor esclarece que esse objetivo do autocontrole é, então, totalmente diferente do preconizado por Patanjali e outros, ou seja, a Gita nos ensina a comandar nossos sentidos e mente e abordar objetos dos sentidos com uma mente e sentidos integrados, porque é somente através deste meio que podemos cumprir nossos deveres com uma mente satisfeita e em paz e encontrar Deus (o Absoluto) com um coração “limpo e tranquilo”.

O comando dos sentidos não deve ser entendido como o mero comando externo das atividades e propensões a paixões e apetites, mas, como explica Dasgupta (2009), no sentido de um controle interno da mente por **de trás** desses sentidos, ou seja, o homem não apenas deve deixar de cometer ações decorrentes de avareza ou desejo por reconhecimento, mas sua mente deve estar absolutamente pura, totalmente limpa de todas as impurezas dos desejos dos sentidos. Esse autor afirma que a virtude negativa do controle dos sentidos, com a sua contrapartida positiva, a aquisição de poder para direcionar a mente em uma direção certa, forma a base de toda a superestrutura do código de conduta moral e virtuoso da Gita.

Como é ensinado, o comando da mente faz com que a pessoa não se deixe levar pelas emoções. Como Arieira ensina, 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 consegue se “estabelecer no conhecimento”. Essa pessoa tem a capacidade de ficar “em equilíbrio”, já que são basicamente essas situações (reações) que fazem a pessoa perder o equilíbrio, são circunstâncias que geralmente levam a pessoa “para cima” e “para baixo”. Porém, ao ter o “comando” da mente, continua a professora de Vedanta, a pessoa consegue não “reagir”, já

---

autoconhecimento. São duas propostas que são, na verdade, uma só, já que possuem um mesmo significado, dependendo apenas do ponto de vista.

que a mente não é “roubada” pelas situações e a pessoa tem capacidade de “se organizar” frente a adversidades.

O que Krishna quer mostrar na Gita é que não se trata de uma mente “paralisada”, que não sente nada, que não percebe nada, que se ausenta das situações, mas sim de uma mente que, **estando** nas situações – sentindo e concordando que é uma situação agradável ou desagradável – consegue entender essas situações tendo a capacidade de se organizar de novo frente a elas.

A questão que pode surgir a partir desse ensinamento é por que seria interessante **não** reagir? Uma das respostas seria que, não reagindo, a pessoa encontraria a paz. O ensinamento revela que a felicidade não depende de objetos, mas vem de “dentro” de si. Ou seja, os prazeres vão acontecer, mas a pessoa tem que saber que eles não carregam só a felicidade, mas também a infelicidade, porque eles têm um início e um fim, o que significa que, se realmente a pessoa gosta daquele objeto (o objeto no seu sentido maior, que pode ser um alguém), quando acaba (ou quando esse alguém não está mais por perto), a pessoa fica infeliz. Por outro lado, se é algo que a pessoa não gosta, quando o acontecimento acaba é que ela está feliz. Desta perspectiva, o prazer teria uma duração certa, já que terá que terminar em algum momento. Com isso, os alunos entendem que o prazer se transforma, e à medida que ele se transforma, ele é também causador de sofrimento.

Arieira aprofunda essa discussão a seguir:

O objeto se transforma, a pessoa se transforma, a situação se transforma e então eu já não gosto mais, então ele é alguma coisa que é produtor de infelicidade, por quê? Porque ele possui um início e um fim. Toda a experiência possui um início e um fim, depende do contato perfeito com o objeto, mas esse contato tem um início e tem um fim, então também não será para sempre. E não só isso, a sua mente ligada na experiência também tem um início e um fim, tem uma hora que, melhor do que seja, a mente cansa; “cansei”, quer dizer, existe um desinteresse, “agora não consigo continuar”. Então tem um início e um fim, produz um sofrimento. E tudo que tem início e fim é *mithya*, não é *satyam*, é *mithya*: tem um início, tem uma duração, tem um fim. Então você não pode dizer “é isso”, porque está sempre se transformando. Aquilo que não pode ser determinado é aparência, é *mithya*. No que você diz que “é”, ele já é outra coisa – essa é a natureza de todos os prazeres alcançados através do contato com os objetos (aula 30 jun. 2010).

A Gita propõe que aquela experiência de felicidade que é duradoura, que não depende dos objetos, é a paz da mente – quando a pessoa consegue descobrir a paz **independente** das situações. A pessoa descobre a paz na mente que reflete aquilo que ela é: livre de limitação. Assim, a pessoa descobre a paz e a plenitude, pois, como é proposto, quando ela possui conhecimento, a sua felicidade não depende mais dos objetos, já que a pessoa não tira o

prazer somente deles. É um dos métodos propostos para alcançar essa “paz” e essa “plenitude”, como já dito anteriormente, é a meditação.

#### 4.3.2 Meditação: uma capacidade de estar consigo mesmo

A primeira coisa que se deve fazer na meditação, como Krishna recomenda, é esquecer o corpo, para ele não “atrapalhar” a concentração da mente e, em seguida, concentrar a mente. Krishna repete constantemente que a mente vai se desconcentrar, e a pessoa terá que concentrá-la novamente; tantas vezes ela se desconcentra, ela terá que fazer esse exercício, que é a meditação, a fim de concentrá-la novamente. Não adianta a pessoa ficar desmotivada porque sua mente desconcentra, se a sua mente não desconcentrasse, ela entraria no estado de *samadhi* (estado não-dualista de consciência no qual a mente permanece concentrada). Se a sua mente desconcentra é porque a pessoa está no estado de meditação, pois é nisto que consiste esta prática. Desta maneira, ao iniciar a praticar meditação, a mente irá desconcentrar muito e rapidamente; depois de algum tempo, com a própria prática mais desenvolvida, ela vai desconcentrar menos, o que significa que a pessoa terá que “trazer ela de volta” menos vezes. Outra recomendação que Krishna dá é permanecer em um lugar onde a pessoa possa ficar só, reclusa.

Arieira explica essa prática da seguinte maneira: não há necessidade de ir para o alto de uma montanha ou para uma caverna; na verdade a pessoa precisa somente estar só, sem perturbação nenhuma. A pessoa poderá ficar em seu quarto, com os telefones desligados, sem nenhuma companhia ou atividade no local e sem desejos na mente. Pensando que a única coisa que ela deseja naquele momento, verdadeiramente, é poder meditar, ou seja, estar só e aproveitar o momento, estando “livre” de qualquer outro desejo. Para que isto aconteça, é necessário haver um “relaxamento interno”, que ela exemplifica da seguinte maneira: se a pessoa sabe que tem meia hora, ela pode relaxar internamente e concentrar por esse tempo.

De acordo com esta perspectiva, a meditação deve ser entendida como a “capacidade de estar com você mesmo”, já que se trata de um estado interno. Não se trata apenas de ficar sentado, quer dizer, não é a postura que determina se a pessoa está meditando. Podemos nos perguntar quais seriam as posturas de meditação, mas isto, de acordo com Arieira, não importa. A pessoa pode fazer qualquer postura em que o corpo possa ficar relaxado e com a

coluna ereta, o que importa é que não haja preocupação. Se a pessoa não puder sentar no chão e quiser sentar na cadeira, não há problema algum, o importante é estar “livre” de posses<sup>150</sup>. Com isso, os alunos podem entender que o fundamental na meditação é a pessoa não estar preocupada quando ela se senta e fecha os olhos, ou seja, ela deve estar “livre” de preocupação com o que vai acontecer naquele momento em que está meditando. Livre de preocupação, como a professora do grupo explica, no sentido de não estar pensando em objetos, situações, posses, “o seu projeto” ou “escritório” – é desta maneira que a pessoa deve sentar para meditar.

Ainda que a pessoa entenda a equação “eu sou o *atma*”, a identificação com o corpo é muito grande e a meditação deve ser entendida aqui como uma prática que auxilia a ver o quanto o corpo é um **objeto**. Na meditação, como Arieira propõe, o corpo pode ser visto, e a sensação que a pessoa tem é, como exemplifica ela, “eu não sou o corpo, ele é um instrumento ao meu dispor, pois eu sou **mais** que só o corpo”. Assim, a pessoa pode perceber o “Eu” “livre” do corpo.

Sendo assim, percebemos que a meditação proporciona esse distanciamento em relação ao corpo. A preocupação que temos com o corpo é considerada aqui como sendo a base criadora de todos os problemas, ou seja, temos uma sensação “eu sou o corpo”, mesmo que nosso intelecto diga “eu não sou o corpo, eu não sou a mente”. Segundo Arieira, “lá no fundo” existe uma conclusão que ainda não desapareceu; o que faz com que a pessoa funcione a partir de uma preocupação com “como eu estou”, o que significa, “como está o corpo”. Desta perspectiva, essa identificação é o obstáculo que pode ser eliminado através da meditação. Por outro lado, como ela ensina, também não se trata de pensar, “não vou mais cuidar do corpo”, já que a questão não é “desapegar dos cremes, do exercício, da comida”; este não é o caminho. A solução está no sentido de entender que essa identificação com o corpo e mente é um engano e, com isso, a pessoa tem que descobrir outro significado do “Eu” a fim de não estar referenciado a este. Sendo assim, o corpo é entendido como sendo um “instrumento” (e a mente também); isto significa que a pessoa tem a obrigação de cuidar deles sem, porém, identificar-se somente com eles.

Arieira revela que o estudo, em conjunto com a meditação, eliminará essa identificação e a substituirá pelo *atma* (“Eu” como consciência), o que significa que essa identificação com o *atma* tem que permanecer firme para que a outra identificação (com o

---

<sup>150</sup> Como exemplo, Arieira diz que a pessoa não deve ficar pensando “será que alguém vai pegar alguma coisa que eu tenha aqui ao redor?” Pois, desta perspectiva, o problema seria de quem pegou, e na “outra vida” ele pagará.



corpo-mente) permaneça em segundo plano. Apesar da meditação ser considerada apenas uma “ajuda” para o preparo da mente, no sentido de que não é através deste método apenas que a percepção do “Eu” ocorre, mas sim através do estudo e do conhecimento, é na meditação que a pessoa tem a oportunidade de contemplar sobre o aprendizado e perceber o “Eu” que é completo. Dito de outra forma, o entendimento do “Eu” como *atma* ficaria mais firme através do estudo e da meditação, o que, por sua vez, enfraqueceria a outra visão.

Para Arieira, a meditação também auxilia a assimilar o que se estudou. O importante é estudar e compreender o que foi ensinado, isto é, a profundidade do entendimento, pois na meditação o que se ganha é conhecimento “incorporado”, já que o que se pretende é ficar “mergulhado” nesse conhecimento. Sendo assim, entender uma frase ou uma palavra apenas já seria suficiente e “transformador”.

Krishna ensina que existem algumas tendências que “aprisionam” a mente e não se consegue ver além delas; são ideias que entram na mente e que, geralmente, não se raciocina sobre elas. Existe a tendência, ou ainda, a crença de que a pessoa só está bem “com os objetos”, o que significa que todos os seus momentos de felicidade são associados a ganhos de objetos e à presença de objetos ou de situações. De acordo com Arieira, na meditação, haveria uma descoberta da capacidade de estar satisfeito e em paz consigo mesmo. Desta perspectiva, na meditação a pessoa não ganhou nenhum objeto, ela está, na verdade, “livre” de posses, livre de tudo (até de elogios de outras pessoas). Mas, ao mesmo tempo, a pessoa está bem, está em paz e satisfeita consigo mesma. Assim, a meditação auxiliaria a enfraquecer essas tendências, ou seja, as tendências são enfraquecidas uma vez que a pessoa se dá conta de que é possível ter esses momentos de paz que se repetem na meditação enquanto que ela não teve “ganho” de nenhum “objeto”. Sendo assim, ela consegue perceber que esses momentos de paz acontecem porque existe alguma coisa na pessoa que lhe transmite isto, quer dizer, essa paz não vem só de fora, ela tem a origem em si mesmo. A pessoa deve compreender a paz ou a felicidade sob outra perspectiva, na medida em que ela, sozinha (com ela mesma), descobre um momento de paz.

O fundamental é adquirir essa capacidade de estar consigo e descobrir que o “Eu” é “livre” de vínculos, pois é a “fonte” de toda a felicidade. A proposta é no sentido de que, é devido à aquisição dessa capacidade de estar bem consigo mesmo que é possível estar bem com todas as pessoas. Ou seja, a questão não é “precisar” estar com as pessoas, mas ter “prazer” de estar com elas, não tendo nada a “ganhar” com essa situação a não ser o “prazer”

daquele momento. Isso é entendido como uma capacidade, ou seja, uma descoberta que a meditação traz.

Durante a meditação, o sujeito parece “objetificar” o corpo, ao “ver” o corpo e a mente relaxados, ou seja, ele vê que (o corpo-mente) está relaxado porque ele é a paz e o silêncio. Desta perspectiva, ao ver que ambos mente e corpo estão relaxados, o sujeito vê um “Eu” que é a paz, isto quer dizer que o “Eu” não está apenas “relaxado”, porque ele é a paz “por natureza”. Então podemos constatar que, na meditação, existiria esta distância sujeito-objeto. Ao **ver** seu corpo relaxado, o sujeito percebe que não é o corpo, e ao **ver** a mente agitada ou calma, percebe que também não é a mente. Com isso, o sujeito teria consciência de que é o silêncio e a paz entre os mantras, ou melhor, que é a “fonte de todo o prazer e de toda a felicidade”. Como nos é ensinado na Gita, esta seria uma visão que acontece durante a meditação e que se manifesta junto com o Vedanta.

#### 4.3.3 “Eu”: a pura consciência

Um dos principais ensinamentos do Vedanta, como já ressaltado antes, consiste no conhecimento do “Eu”, ou autoconhecimento. Ao participar das aulas da Gita, tentei compreender como os alunos entendem quem é esse “Eu”. Como já tive oportunidade de ressaltar, o “Eu” não é entendido como o corpo, e, para eles, também nem poderia ser o pensamento ou a emoção, porque para dizer qual é a emoção que a pessoa está sentindo, haveria necessidade de separar um outro sujeito que diz “eu estou sentindo isso, eu estou sentido aquilo”. Deste ponto de vista, para falar “corretamente”, é necessário dizer, “eu estou consciente do sentimento que existe na minha mente neste momento em que eu falo com você”. No entanto, sabemos que seria difícil se as pessoas se comunicassem umas com as outras desta maneira. Um suposto diálogo aconteceria da seguinte forma: “como você está se sentindo?” A resposta teria que ser: “eu posso perceber que na minha mente neste momento existe um sentimento que nasceu há cinco minutos de solidão. Mas agora eu já estou falando e posso perceber que não há mais solidão”. Isso seria muito confuso, então as pessoas dizem apenas “eu sinto”. Mas, na verdade, o que o Vedanta ensina é que o pensamento e o sentimento são objetos, porque, na verdade, além de ser o sujeito que ilumina o pensamento e

o sentimento, ele é consciência – a consciência que ilumina o pensamento e a percepção, as sensações e os sentimentos.

Outra questão que observei é de que maneira os alunos entendem a natureza dessa consciência. De acordo com o Vedanta, a consciência não **faz** nada, tudo acontece na **presença** dela, mas ela mesma não tem “para onde ir”, porque não tem um lugar onde ela não esteja, já que ela é entendida como sendo a “base” de todo o universo. Se a base de todos os objetos e de todo o universo é o espaço, isto significa que ela existe no espaço, mas o espaço, de acordo com a visão védica, é “objeto” percebido e iluminado pela consciência, ou seja, de acordo com essa visão, a base que sustenta todo o espaço é a consciência.

Essa consciência, como os vedantinos a entendem, é uma única, mas quando ela ilumina o corpo do sujeito, acredita-se que ela seja a “natureza” do sujeito, o que significa que a consciência não é o sujeito, ela apenas é. Aprendemos que, nesse caso, quando ela está “iluminando” a “entidade” sujeito, ela é entendida como a “verdade essencial” desse sujeito. Então seria possível chegarmos à conclusão de que o sujeito é aquele que está em todo o lugar, ou seja, ele não está somente nesse corpo, mas sim em todo o universo, já que a base de todo o universo é a consciência.

Há ainda a possibilidade de entender essa questão da seguinte forma: o sujeito percebe o objeto, o sujeito sendo uma entidade, o indivíduo. Ele é uma entidade no “plano comum”, que é a consciência, sendo que a outra entidade nesse plano comum é o objeto. Então, desta perspectiva, o objeto é visto e o sujeito vê, só que, se o sujeito é entendido como essencialmente consciência, o objeto também seria consciência. Então precisaríamos entender por que esse objeto também seria consciência. É ensinado no Vedanta que ele é consciência porque ele existe **na** consciência, mas ele não é consciente, porque para ser consciente é necessário um “instrumento de reflexão”, que é entendido aqui como o “corpo sutil”.

Vejamos o que Arieira diz a este respeito a seguir:

A mesa não tem corpo sutil, mas ela é nada mais do que consciência. E esse indivíduo possui corpo sutil e é ele que faz a consciência refletir. Da mesma maneira que o sol reflete na mesa, ele ilumina a mesa, mas a mesa de madeira não reflete aquele sol; o sol ilumina ali o lago e ele reflete-se ali. Então tudo isso não tem nada a ver com *atma*. Tem a ver com o corpo sutil. *Atma* não faz nada, não vai para lugar nenhum, não percebe – ele é aquele que está em todo lugar e brilha pela sua própria grandeza, pela sua própria natureza. E tudo o mais é feito devido a que? *A maya*, esse poder de fazer várias coisas aparecerem. Então, a gente tem o intelecto, a mente, os sentidos, esses fazem alguma coisa, fazem várias coisas... (aula 23 jun. 2010).

Existem várias qualidades que diferenciam, como ensina Arieira, mas o que ilumina é uma mesma consciência, ou seja, a consciência não é individual, é um todo, uma única, “pura consciência”, que adquire qualidades diferenciadas através do corpo/mente, que é diferenciado. Essa consciência deve ser entendida como o espaço, que está em todo o lugar, o que significa que ela está em todo o lugar, ela é o que tudo sustenta, e que aparece como estando “refletida” em cada corpo, tornando-se então esse “individual”, apesar de não ser.

Como exemplo disto, Arieira ensina que a luz que está dentro de nossa casa é a do sol e que, além do sol iluminar, ele se reflete. Ele pode se refletir em um lago, no espelho, então podemos dizer que ele ilumina tudo, mas, em alguns materiais, ele se reflete e se “reproduz”: “parece um sol”. O mesmo acontece com o universo, ou seja, em alguns elementos, que são sutis como a mente, como os sentidos, além de iluminar, o universo se reflete, criando então uma unidade: o indivíduo, ou *jiva*. Em outras palavras, a consciência essencial é uma assim como o sol é um, apesar de não só iluminar tudo, estar refletido em vários lugares diferentes. Por exemplo, se colocamos cinco espelhos em direção ao sol, aparecem cinco sóis, mas o sol continua sendo um só. O mesmo com a consciência, ela está refletida nessas pessoas, mas é uma única consciência.

Segundo Arieira, a consciência é como se fosse uma parte da pessoa, da mesma maneira que, quando o sol se reflete ali, este reflexo é como se fosse uma parte do sol. Essa consciência refletida em cada corpo/mente é como se fosse uma “parte”. Então, segundo ela, quando a pessoa se identifica com esse corpo/mente, ela é um *jiva*, mas quando ela se identifica com a consciência, ela é “livre de limitação”. A consciência, como se fosse uma parte da pessoa, do *jiva*, tornaria-se, assim, uma individualidade e se manifestaria nesse mundo dos indivíduos – todos eles fundamentalmente consciência. Arieira ainda ensina que esse *jiva* toma para si essa reflexão da consciência e se torna como que uma individualidade, permanecendo nesse corpo/mente, mas, fundamentalmente, ele é uma única consciência, ou seja, todos estamos aparentemente separados e diferentes, mas somos fundamentalmente esse um, que é a consciência.

Da perspectiva do Vedanta, acredita-se que o mundo, como ele é, não tem uma existência real, sendo apenas uma imaginação ilusória que dura até o momento em que o conhecimento verdadeiro é adquirido. Assim, tão logo percebemos que a única verdade é o *self*, o Brahman, todas as percepções ilusórias que representam esse mundo como um “campo de experiências” cessam, como explica Dasgupta (2004); e isso não acontece porque as

conexões do *self* com o mundo cessam, mas porque o processo de “mundo de aparências” não mais representa a “última” e “mais alta” verdade sobre ele. De acordo com esse autor, não há dúvida que essas experiências nos mostram uma ordem estabelecida, que tem suas próprias leis, mas isso não representaria a verdade última, pois elas são verdadeiras somente em um sentido relativo, enquanto elas parecem ser; e no momento em que a verdade última sobre elas e sobre o *self* é compreendida, todo esse “mundo de aparências” se torna irreal, o que significa que aquela verdade única, o Brahman, pura existência, inteligência, ilumina como o Absoluto – a única verdade no mundo e no ser humano.

Em consonância com Dasgupta (2004, p. 441), o “mundo de aparências” enquanto experienciado por nós está freqüentemente relacionado à percepção ilusória do brilho da prata na madrepérola (no interior da concha); no momento em que a percepção parece ser verdadeira e a pessoa tenta pegá-la, como se a madrepérola no interior da concha fosse um objeto real confeccionado em prata, tão logo ela percebe que o objeto não é real, e que é apenas uma madrepérola, ela vira de costas e não é mais iludida pela aparência ou atraída por ela. A ilusão da prata em si é inexplicável, pois era verdadeira para todos os propósitos enquanto persistia, mas quando o conhecimento verdadeiro foi adquirido, ela em seguida desapareceu. Dasgupta (2004) explica que este mundo de aparências também desaparecerá quando o conhecimento verdadeiro da realidade despontar, pois quando o conhecimento falso é uma vez descoberto como falso, ele não mais retornará.

Segundo Dasgupta (2004), o Vedanta ensina que não há como conhecer o mundo, pois quando o verdadeiro conhecimento floresce, a percepção desse mundo aparente se prova falsa para a pessoa que testemunhou a verdade, o Brahman, o que significa que uma ilusão não pode durar quando a verdade é conhecida, pois o que é verdadeiro pode ser conhecido, no entanto, o que é ilusório é indemonstrável, indescritível e indefinido.

A ideia principal da filosofia Vedanta não dualista, como ensinado pela escola de Shankara, é que a verdade última e absoluta é o “Eu”, que é um, embora parecendo ser muitos indivíduos diferentes. Então o mundo, como separado de nós, indivíduos, não teria realidade e não teria nenhuma outra verdade para mostrar além do “Eu”, o que quer dizer que todos os eventos, mentais e físicos, devem ser entendidos, de acordo com essa linha filosófica, como aparências que estão em constante transformação, enquanto que a única verdade absoluta e imutável sob elas seria o “Eu”.

Essa compreensão do “Eu” como a verdade última deve ser assimilada como o conhecimento mais alto, de acordo com Dasgupta (2004), pois quando esse conhecimento é uma vez produzido, nossa cognição do mundo de aparências cessará automaticamente. Segundo ele, ao menos que a mente seja “varrida” de todas as paixões e desejos, a alma não poderá compreender essa verdade, mas uma vez que a mente esteja “livre” desses pensamentos e a alma esteja ansiosa pela liberação (através de um conhecimento sobre a mais alta verdade), um mestre instruirá o indivíduo com o seguinte ensinamento, “*Tat Tvam Asi*”, que tem o significado de absoluta igualdade entre a realidade última, Brahman, e o indivíduo, *Jiva*. Segundo esse autor, o indivíduo, imediatamente ao entender essa instrução de seu mestre, se torna a própria verdade, que é idêntica à pura felicidade e inteligência; por conseguinte, todas as noções e cognições da diversidade cessariam, não havendo dualidade, noção do “meu” e “teu” e a vasta ilusão desse processo do mundo seria extinta, e o indivíduo brilharia como a verdade, o Brahman.

Paul Deussen (1930) sugere que o sistema do Vedanta, como elaborado nas Upanishads, Vedanta Sutras e realizado pelos comentários de Shankara, iguala-se em grau ao de Kant e Platão, por suas valiosas pesquisas sobre a eterna verdade. O que Shankara ensina é que o *atma* não é inalcançável por nós, não está nem mesmo longe de nós, pois o temos completamente e totalmente em nós mesmos como nossa própria entidade metafísica; quando voltamos do mundo “de fora”, “aparente”, para os profundos segredos de nossa própria natureza, podemos chegar ao Absoluto, não por conhecimento, mas por absorção em nós mesmos ou *anubhava*. Da perspectiva védica, há uma grande diferença entre conhecimento, no qual sujeito e objeto são distintos um do outro, e *anubhava*, na qual o sujeito e o objeto são o mesmo. Explico essa sugestão de Deussen a seguir.

Há muitas comparações no Vedanta que ilustram esse caráter ilusório do mundo, mas a melhor delas talvez seja quando Shankara compara nossa vida com um longo sonho: um homem enquanto dorme não duvida da realidade do sonho, mas essa realidade desaparece no momento em que ele acorda, dando lugar a uma realidade mais verdadeira, da qual não estávamos conscientes enquanto dormíamos. Esse foi o caminho que os pensadores indianos tomaram, e por um caminho parecido, mostrado por Parménides, Platão chegou à mesma verdade, quando aprendeu e ensinou que esse mundo era um mundo de sombras, e que a realidade não estava nessas sombras, mas além delas.

Como Deussen propõe, o paralelo que pode ser feito entre a filosofia de Platão e a de Shankara é claro, mas adverte que ambos captaram essa verdade metafísica por intuição; seu princípio é verdadeiro, mas eles não foram capazes de prová-lo e, sendo assim, elas são falhas. Uma grande luz e assistência aos pensadores grego e indiano veio da filosofia de Kant, que tomou outro caminho – não o caminho vedântico ou platônico da intuição, mas o caminho do raciocínio abstrato e da prova científica. O grande trabalho elaborado por Kant foi analisar a mente humana de uma maneira profunda, e ao fazê-la, Kant descobriu, para a surpresa do mundo e dele mesmo, que três elementos essenciais desse mundo exterior, o espaço, o tempo e a causalidade, não são, como naturalmente acreditaríamos, elementos de uma realidade objetiva eterna, mas meramente formas inatas subjetivas e intuitivas de nosso próprio intelecto. Isto foi provado por Kant e seu grande discípulo Schopenhauer com evidência matemática. Kant demonstrou que o espaço, o tempo e a causalidade não são realidades objetivas, mas apenas formas subjetivas do nosso intelecto, e a conclusão inevitável dessa descoberta, como Deussen (1930) nos explica, é que o mundo, por ser estendido no espaço, corrido no tempo e regulado pela causalidade é uma representação da “minha” mente e nada mais que isso.

Ao fazer um paralelo entre as metafísicas indianas, gregas e alemãs, ao que tudo indica, o mundo seria *maya*, ilusão, como fala Shankara, ou um mundo de sombras, não de realidades, como fala Platão, ou de aparência apenas, como fala Kant. E, a partir desta perspectiva, Deussen (1930) chega a interessantes conclusões. Primeiro, que o indivíduo, não sendo nem uma parte nem uma coisa diferente ou uma variação de Brahman, deve ser o *Paramatma*<sup>151</sup> (ser supremo) completa e totalmente, uma conclusão feita tanto pelo vedantino Shankara, pelo platônico Plotinos e pelo kantiano Schopenhauer. Mas o que Deussen nos lembra é que Shankara foi além dos outros dois em sua conclusão, e partiu da premissa de que se a nossa alma não é parte de Brahman, mas o Brahman ele mesmo, então todos os atributos de Brahman, tais como, que tudo permeia, a eternidade, que dispensa (não é afetado por) de espaço, tempo e casualidade, são nossos, ou seja, se eu sou Brahman, conseqüentemente, eu sou ilimitado pelo tempo, espaço e causalidade – só que essas qualidades divinas estão escondidas em mim, diz Shankara.

---

<sup>151</sup> Há uma única diferença entre Atma (ser) e Paramatma (ser supremo), que pode ser entendida como a diferença da água de um jarro e a outra do oceano. Uma não é livre e a outra é ilimitada. Se a água do jarro for despejada no oceano não há mais diferença, já que a água do jarro também se torna infinita e ilimitada.

*Reconhecendo esse “Eu”*

À medida que se aprende sobre o conhecimento védico, há uma percepção de que está tudo “interligado”, quer dizer, o conhecimento estaria “integrado” e não “compartimentado”. Deve-se ter em mente que, no estudo da filosofia ocidental, existem várias áreas, ou seja, o conhecimento está separado em “compartimentos”. De acordo com Arieira, existe uma área analisando como o conhecimento ocorre, outra área de estudo, a lógica, analisando como a lógica funciona, e existem as várias correntes diferentes de conhecimento sobre o “Eu”, ou seja, há vários filósofos e vários assuntos separados, compartimentados.

James Clifford (2003) também assinala que todo conhecimento é interdisciplinar, ou seja, o conhecimento não é naturalmente classificado em formas disciplinares. Ao mesmo tempo, disciplinas, assim como ferramentas, são úteis, porque não podemos explicar tudo de uma só vez. Não podemos dominar todas as metodologias ao mesmo tempo e o domínio requer especialização. Com isso, Clifford (2003) lembra que há boas razões para disciplinas, mas considera que elas devem ser vistas como historicamente em movimento e em relação.

Em contrapartida, Arieira ensina que dentro do sistema do Vedanta os assuntos estão todos “misturados”, o que é diferente do “pensar ocidental”. No Ocidente, segundo ela, há uma necessidade de colocar tudo em compartimentos e dividir; é uma **forma** de pensar, ou seja, não é bom, nem ruim – há um entendimento das coisas separadas. Já no Oriente, ela continua a explicar, existe uma visão do conjunto (ou de tudo junto), de todas as coisas interligadas – uma visão mais ampla e ao mesmo tempo mais “misturada”. Em suma, isto se aproximaria à visão holística estudada por Dumont (1985), que é característica das sociedades tradicionais.

Como a professora do grupo indica, quando a pessoa vai para o Oriente e tem essa comunicação Oriente-Occidente, ela tem várias dificuldades de relacionamento, no sentido do entendimento do que uma pessoa fala e a outra entende. Isto acontece porque a maneira de olhar o mundo e a situação é diferente. O interessante disto é entender que, dentro do estudo de Vedanta, não se separa o conhecimento por assuntos, o que significa que o estudo sobre o “Eu”, a realidade, o Absoluto, o relativo, o subjetivo e sobre como o conhecimento ocorre é entendido simultaneamente.



Sobre esse assunto, Krishna diz que o conhecimento ocorre na *budhi* (o intelecto) e que a mente, como um todo, é feita de pensamentos; há vários nomes para diferentes “tipos” de pensamentos: pensamento que oscila, que guarda, que determina, que assume a identidade do “Eu”. Então, no intelecto, há vários pensamentos, ou *vriti*.

Arieira explica de que maneira um objeto se torna conhecido. Esse objeto tem uma forma e uma cor e o olho “vai” até o objeto, percebe sua forma e “leva” para mente. Em seguida, o pensamento na forma do objeto é “iluminado” e o sujeito diz, por exemplo, “prato”. Assim, na mente há o pensamento enquanto que a pessoa diz, “isso é um prato”, pequeno ou grande, em tal formato, com essa função, enfim, com todos os detalhes relacionados ao objeto em questão. De acordo com o que foi dito, para se obter conhecimento, é necessário haver um pensamento (*vriti*). Mas o fato é que o pensamento só ocorre quando esse *vriti* ocorre na mente, ou seja, esse entendimento do que é o objeto. Pois, como nos é ensinado, sem *vriti* não existe conhecimento, quer dizer, só porque “passou” pela visão não quer dizer que houve conhecimento. Para haver conhecimento, é necessário ver uma forma e “dizer”: é isto. Segundo Arieira, quando a mente, através do olho, “joga” aquela luz no objeto e “traz” aquela informação é o momento exato em que a pessoa diz: “é um prato”, assim o conhecimento se torna completo. O que é enfatizado é a necessidade do conhecimento ser completo a fim de que o objeto seja conhecido.

O que acontece em relação ao “Eu” é que o sujeito é experienciado, ou seja, não existe falta de experiência do sujeito, já que ele é experienciado a todo o momento, e quando a pessoa pensa, “eu não sei nada”, isto é uma experiência do sujeito, porque esse sujeito, que é entendido como “consciência”, é quem ilumina a ignorância na mente. Então a quem o sujeito se referencia em última instância? Se ele é a consciência que está vendo a ignorância em sua mente e diz, “então eu não conheço nada”, esta afirmação está identificada com a mente, ou seja, está relacionando “Eu” e “mente” como iguais, o que seria um engano, como Arieira esclarece, pois essa experiência é a experiência do *atma*, que ilumina.

Desta perspectiva, a consciência está ali, em todas as experiências do sujeito, já que ela é um fator inevitável, pois está sempre presente. Mesmo quando o sujeito está dormindo, a mente está dormindo, a consciência está ali presente; o sujeito acorda, a mente acorda e a consciência está presente; o sujeito pensa várias coisas diferentes, a consciência é a mesma, por exemplo, “eu estou morrendo de raiva, antes eu estava calmo”. Neste caso, a mente muda de estado, mas a consciência não estava com raiva nem estava calma – a consciência é a

mesma em ambos os estados. De acordo com este ensinamento, chegamos à conclusão de que, a todo o momento, nós temos experiências do “Eu” e não nos falta experiência, o que nos falta é o **reconhecimento** do “Eu”. Não reconhecemos esse “Eu” somente porque o pensamento na forma de conhecimento não foi produzido.

Como já explicado anteriormente, o pensamento, *vriti*, não é só um pensamento, ele tem que ser completo. Como o exemplo acima citado por Arieira: trata-se de um prato, pequeno, de prata, que serve para isso – este seria um conhecimento completo do objeto, ou seja, neste exemplo existe conhecimento, pois agora a pessoa sabe o que é isto. Então, com todas essas informações adquiridas, o conhecimento se torna completo. Faremos aqui uma analogia com o sujeito: ele é experienciado, como Arieira lembra, não nos falta experiência do sujeito. A pessoa pensa que falta experiência do sujeito, porque ele é absoluto, é transcendental, porém, a pessoa não experienciará o sujeito separadamente.

Como exemplo da perspectiva proposta acima, Arieira explica qual seria a natureza de um pote de barro. Ele é de barro, e a pessoa fala, “eu tenho que experienciar o barro separado do pote porque está me atrapalhando a visão, não estou conseguindo ver direito”. Isto não é verdade, a pessoa consegue ver o barro isolado da forma. Ou seja, da mesma maneira, a pessoa é a consciência que independe dos sentidos e da mente. Possuir sentido e mente não a atrapalharia se ela sabe que é a consciência independente dos sentidos e da mente.

O erro é universal, todos pensamos desta forma. A pessoa diz “eu não estou conseguindo enxergar o *atma*, porque os pensamentos me atrapalham; eu quero eliminar os pensamentos”, é a mesma coisa que dizer, “elimina esse pote porque está me atrapalhando de perceber o barro”. Arieira demonstra que os pensamentos não atrapalham, desde que a pessoa entenda que ela é, fundamentalmente, a consciência, que assume essas várias formas.

De acordo com esse conhecimento do *atma* como consciência, qualquer forma que a consciência assuma não causa nenhum problema para a pessoa, porque ela sabe que é a **pura consciência**. Então podemos entender a ignorância da seguinte maneira: a mente não entende “eu sou o *atma*”, ela pensa, “eu sou isso, eu sou aquilo, eu sou várias coisas”, porque não existe conhecimento de quem realmente a pessoa é. Então podemos nos perguntar por que não existe esse conhecimento. A resposta de Arieira é simplesmente porque a pessoa nunca estudou sobre isso, o que significa que a pessoa tem ignorância do *atma* só porque ela nunca estudou sobre o *atma*, ou seja, ela ignora o conhecimento sobre o sujeito, porque existem várias identidades em relação ao “Eu”. E enquanto a pessoa não estudar sobre o “Eu

fundamental”, ela não vai ter conhecimento, porque o conhecimento, como entendido aqui, é produzir na mente da pessoa um pensamento na forma de “eu sou isso”; uma vez ali estabelecido, a ignorância desaparece.

Pelo que entendi, esse conhecimento não trata apenas de saber “eu sou *atma*”, mas é necessário o entendimento de várias questões que surgirão daí. Dúvidas fazem parte do conhecimento, por exemplo, a pessoa sente a necessidade de questionar e saber como é esse *atma*. E o que está sendo discutido aqui é que enquanto as dúvidas não forem eliminadas o conhecimento não estará completo. Então, como é ensinado, a ignorância relacionada ao “Eu” vai ser eliminada através de um pensamento na forma de conhecimento. Existe a necessidade de haver um meio de conhecimento e, ao consegui-lo, o conhecimento é produzido e, tendo conhecimento, a ignorância desaparece. Então o conhecimento ilumina o *atma*, mas ainda que a consciência seja da natureza do brilho e brilhe sempre, vimos que sua existência não é suficiente, já que existe a necessidade de que a consciência seja apontada.

Ao adquirir esse conhecimento, como se aprende na filosofia védica, a pessoa encontra a plenitude, quer dizer, a pessoa tem uma satisfação em si mesmo. Ela é chamada de *yogi*, *sannyasi*, ou seja, é aquela pessoa que possui conhecimento, clareza. Em outras palavras, a pessoa se diverte, alegra-se, da mesma maneira que acontece quando ela se distrai com alguma coisa, o que significa que sua mente está completamente envolvida com aquilo, com aquela atividade e com aquela satisfação fornecida pela atividade<sup>152</sup>. Este estado de mente seria o equivalente a um estado de envolvimento completo em alguma atividade, assim como quando a pessoa se diverte, ou seja, a pessoa não estará pensando, “o que eu vou fazer depois?”, pois há um total prazer por estar ali praticando a atividade. Este é um momento no qual todas as outras coisas são esquecidas, “deixadas de lado”, deixadas para depois, o que não acontece deliberadamente, mas naturalmente, pelo fato de se estar tão envolvido com aquilo, que a pessoa não pensa em mais nada. Desta perspectiva, a pessoa que está com a mente completamente envolvida nessa apreciação do *atma*, alcança a plenitude.

---

<sup>152</sup> Essa é a mesma sensação à que Kathryn Rountree (2006) se refere em relação à experiência dos peregrinos denominados “neo-pagãos”. De acordo com essa autora, no estado “fluido”, os indivíduos – quer estejam escalando, jogando xadrez, navegando no oceano ou fazendo uma peregrinação – temporariamente perdem seu sentido de tempo normal, integrando ação e consciência, o que os leva a uma perda temporária do ego, experimentando assim um sentido de *self* realçado ou transcendente e uma aproximação intensa (a *communitas* de Victor Turner), às vezes eufórica, com outros, compartilhando seu estado de liminaridade. Para os peregrinos pagãos, como ela sugere, a incorporação ao ambiente do local sagrado pode ser experienciada como uma corrente de consciência entre pessoa e lugar, um encontro com o divino, no qual não há distinção entre o divino interno e externo (*the divine within and without*). Vemos muitas semelhanças nesse estado de mente descrito por Rountree acima com o estado que está sendo explicado na Gita.

Para Arieira, uma pessoa satisfeita tem a sensação de “suficiência”, quer dizer, ela não permanece com o sentimento de que “falta” alguma coisa e, ao mesmo tempo, ela é “firme” e “imutável”. Essa pessoa deve ser entendida aqui como estando “estabelecida” nesse conhecimento e com os sentidos sobre seu comando, assim ela é chamada de *yogi* (integrada).

Uma questão que surge na Gita é em relação à atitude dessa pessoa frente ao mundo. E, de acordo com esta filosofia, sua atitude é de quem consegue se manter a **mesma** frente aos objetos (por exemplo, frente a uma pedra, ao ouro, à terra, cada um tem o seu papel, sua função, não tendo um valor maior, tendo apenas o valor por ele mesmo e nada além disso). A mesma coisa acontece frente a várias pessoas.

A virtude da igualdade (*samatva*) é o grande ideal que a Gita está sempre disposta a enfatizar, como explica Dasgupta (2009). Essa igualdade pode ser adquirida em três estágios diferentes: o da igualdade subjetiva (o mesmo sentimento na alegria ou na tristeza, elogio e culpa, em todas as situações da vida); igualdade objetiva (considerando todas as pessoas, boas, más ou indiferentes, um amigo ou um inimigo, sob um olhar igual e com o mesmo espírito imparcial); e o estágio final para se alcançar essa igualdade é o estado de auto realização (que é o estágio no qual a pessoa não é, de maneira alguma, perturbada por coisas mundanas – um estado de transcendência chamado *gunatita*).

No curso que frequentei também foi enfatizada essa atitude da “igualdade”. Arieira, ao explicar sobre essa atitude, pondera que não são todos os tipos de pessoas que seriam “iguais”. Ela enfatiza que a atitude da igualdade a que se refere não deve ser considerada como uma atitude de se olhar para todo mundo “igual”, já que não são todos que são seus “amigos” e, sendo assim, isto não seria uma atitude “objetiva” frente à vida. Segundo ela, há a necessidade de saber exatamente como as pessoas são na hora que se age, para assim agir da melhor maneira possível com as pessoas. O que está sendo discutido aqui é que a pessoa deve ter uma atitude “objetiva” frente à vida e as pessoas, o que significa que é uma atitude sem inocência, ao saber exatamente quem são as pessoas que, possivelmente, aparecerão em nossa vida.

Isso é o que Krishna, na Gita, denomina de pessoa “integrada”, quer dizer, aquela que está vendo as coisas “objetivamente”, sem um valor subjetivo (a questão não é gostar ou não de alguém, mas **saber** como as pessoas agem). Dessa maneira, com “objetividade”, a pessoa consegue manter a mente constante.

Zimmer (1979) ilustra essa atitude se referindo a um trecho do capítulo doze da Gita. No entanto, antes de demonstrá-la, é necessária uma explicação do que é entendido como *guna*.

De acordo com os Vedas, tudo o que existe no mundo material é composto pelos *gunas*: *sattva*, *rajas* e *tamas*, que são descritos por Dasgupta (2009) como a “característica universal de todas as tendências mentais”. Então, o “*guna sattva*” é caracterizado por limpeza, lealdade, responsabilidade, disciplina, equilíbrio mental, controle dos sentidos, clareza de mente etc., enquanto que o “*guna rajas*” é caracterizado por atividade intensa, desejo por gratificação, ganância, pouco interesse na ascensão espiritual, insatisfeito, impuro, invejoso e com uma mentalidade materialista; e por fim, o “*guna tamas*” tem as seguintes características: raiva, ignorância, depressão, arrogância, preguiça, desequilíbrio mental, sentimento de impotência etc.

Voltando à ilustração do trecho da Gita, descrito por Zimmer (1979), quem é igual com amigos e inimigos, igual frente à honra e à desonra, igual no calor e no frio, no prazer e na dor, livre de todo apego (relacionado à esfera das experiências contraditórias e aos pares de opostos), aquele que tem a mente firme e se encontra cheio de auto-renúncia, esse me é caro. Aquele que está sentado em atitude de indiferença aos *gunas*, ou seja, não agitado pelos *gunas*, aquele que simplesmente sabe que esses *gunas* estão atuando por si mesmos, girando em redemoinho, e mesmo assim permanece imóvel, sem se desviar, podemos dizer que ele está além dos *gunas*.

Krishna também descreve, na Gita, quem seria o *yogi*, que é traduzido por Arieira como “aquela pessoa que alcança a mim entendendo que eu estou em todo o lugar, permanecendo constantemente na identidade do Um – esse é o *yogi*. Qualquer que seja a forma dessa pessoa viver (seu estilo de vida), esse *yogi* está sempre comigo, em mim”.

Arieira faz um comentário sobre este verso da Gita. Segundo ela, quando há uma visão clara desse conhecimento não há necessidade de se esforçar, pois a visão estará sempre ali, qualquer que seja o estilo de vida dessa pessoa; o que significa que, quando esse conhecimento está estabelecido, ele será permanente e a visão será clara, já que o entendimento foi adquirido. Dessa forma, não há necessidade de viver de uma maneira pré-definida, não há um comando a respeito da maneira como se deve viver, pois essa pessoa se tornaria um “exemplo” – ou seja, não é **como** ela vive, mas o **tipo de mente** que seria o verdadeiro exemplo. Desta perspectiva, então, “ver” as pessoas da mesma maneira teria o

significado de ver a todos como não diferentes de si, quer dizer, vê-los com a mesma tolerância e compreensão que se deve ter consigo mesmo. O que fundamenta esse entendimento é a compreensão do outro, na qual é possível entender até quem não tem essa visão de “sabedoria”, quer dizer, essa clareza de objetivo na vida e desses valores que são básicos. Ou seja, a pessoa teria a capacidade de entender quem não vive essa vida coerente e de autoconhecimento, já que ela deve se lembrar de como sua própria vida era antes da aquisição deste conhecimento: na qual não havia clareza em relação aos valores, ou seja, ela deve ter a si mesmo no passado como um exemplo. Vendo a si mesmo no passado, tendo a si mesmo como exemplo, a pessoa tem uma compreensão mais ampla frente às outras pessoas, já que ela as compreende porque já se sentiu exatamente assim no passado. Ela compreenderia as ações do outro, tendo a si mesmo como referência, ou seja, ela conseguiria entender outras pessoas em suas próprias modalidades de ser, ela teria capacidade de acomodar essa “variedade”, como explica Arieira. Desta perspectiva do Vedanta, esta atitude de compreensão do “outro” é o que faz a diferença, ou seja, é o que distingue o sábio do ignorante.

#### 4.3.3.1 Entendendo a criação do mundo

Krishna, na Gita, propõe que a causa desse universo é a consciência. A fim de compreendermos essa questão, é necessário pensarmos qual a relação que existe entre a consciência, que seria a causa, e o universo, que seria o efeito. O que o mestre de Arjuna explica é que se a consciência “faz” alguma coisa (ela cria ou faz aparecer, por exemplo, quando uma pessoa pega o barro e faz um pote), então temos que entender como que, a partir da consciência, temos o universo, ou seja, qual seria o “passo” entre a consciência e a criação do universo inteiro.

Segundo Arieira, se existisse algum “passo”, significaria que a consciência “faz” alguma coisa, então essa consciência seria limitada e estaria sujeita à ação, o que é entendido como uma limitação (uma categoria ou um adjetivo). É nesse sentido que nos perguntamos, então, como essa consciência “faz” o universo. A resposta é que esse “fazer”, essa “criação”, ou esse “passo” (da consciência, nós temos todo o universo) acontece sem nenhum tipo de movimento por parte da consciência, já que ela é entendida como uma “projeção”, devido ao poder de *maya*, o poder de fazer aparecer, de “projetar”.

Uma ilustração desta explicação para a causa do universo é a luz. A luz, em si, não realiza nenhuma ação, assim como quando vemos um filme projetado em movimento. Neste filme, vemos uma borboleta, por exemplo, que está voando e encontra outra borboleta. Todo esse movimento que aparece na tela, de luz, na verdade não está fazendo nada, ou seja, a luz não está se transformando, virando borboleta. A luz somente ilumina. A criação, ou melhor, a “projeção”, acontece devido a essa tela que faz com que a projeção da luz (equivalente ao sol) se torne várias luzes diferentes. Temos aí uma multiplicidade de coisas criadas que, na verdade, são entendidas como nada mais do que luz e tela (ausência de luz). Desta perspectiva, a luz, como o sol, não faz, não cria a forma que está ali, nem transforma aquela forma, pois ela é somente presença, somente luz. A luz é a responsável, mas você não pode dizer que ela pratica a ação. A natureza inerente da luz é brilhar, mas ela não faz o movimento de brilhar, como também o fogo tem a sua natureza inerente, que é o brilho, o calor, que queima, mas não podemos dizer que o fogo queima, ou seja, o fogo não faz a ação de queimar, já que ele não realiza uma ação, ele é, por natureza, calor e luz. Mesmo na cozinha, quando o fogão está aceso, foi a ação da pessoa que colocou sua mão no fogo e se queimou, quer dizer, o fogo não “correu” na direção da pessoa para queimá-la. Ele é entendido, desta perspectiva, como sendo somente “presença”, ou seja, a natureza dele é brilho e calor e, por sua própria natureza, ele queima – mas sem realizar nenhuma ação.

A natureza da consciência, em consonância com a filosofia védica, é entendida como sendo responsável por toda a criação, toda a multiplicidade de formas e de cores. Sabemos que as cores também são a criação da luz, então por isso temos essa multiplicidade toda. Ou seja, essa consciência, que é entendida como a natureza do sujeito, não cria, não faz alguma coisa, por exemplo, não realiza a ação de criação. Neste caso tampouco existe conexão entre a ação e o resultado da ação, já que a consciência é aquela que nada faz.

Arieira esclarece que quem pratica a ação é o poder de criar, *mayashakti*, que está na nossa mente, o que significa que a mente cria os pensamentos, as idéias, o desejo; os sentidos criam a informação e a mente, o intelecto e os sentidos são os responsáveis pelo movimento. Na consciência, não existe nenhum tipo de movimento, mas existe movimento em todo esse universo na forma dos vários objetos que são percebidos por nós (mente, intelecto e sentidos). O corpo em si é inerte, não realiza movimento algum, assim como a consciência não se move – ela é. Sendo assim, a ação é feita a partir da união entre esses dois, a consciência e a mente, o intelecto e os sentidos; somente no contato entre esses dois é que toda a ação acontece, quer

dizer, nem o corpo isoladamente produz alguma ação, nem *atma* em si produz alguma ação, mas devido à *maya* na forma da mente, o intelecto e sentidos é que toda ação é realizada.

Quando a pessoa tem o entendimento de que “Eu” é consciência – essa consciência que não tem limite, que é maior, que não está enquadrada dentro do seu corpo, que é livre de limitação – aí então ela consegue entender que o “Eu” é livre de limitação e é maior que o espaço. Com isso em mente, ela pode entender que todo o universo existe no espaço e também que o espaço existe na consciência e, finalmente, ela poderá entender então que **tudo existe na consciência**.

#### 4.3.4 Ishvara ou a ordem cósmica

Max Müller (2007, p.122) indica que o que chamamos de religião nunca poderia ter nascido do medo e do terror somente, já que religião se relaciona à “confiança”. Para ele, essa confiança teria surgido, inicialmente, das impressões da ordem e sabedoria da natureza na mente e no coração do homem e também, mais particularmente, dos eventos regularmente recorrentes – como o retorno do sol, a renovação da lua, a ordem das estações, a lei de causa e efeito – gradualmente descobertos em todas as coisas e atribuídos, em última instância, a uma causa de todas as causas, qualquer que seja o nome que quisermos dar a esta causa.

Müller sugere que o crescimento religioso na Índia criou a noção de que haveria uma ordem cósmica que governaria todo o universo, a qual ele chama de “*straight line*” (linha reta), que pode ser aplicada à “linha reta” do sol em seu curso diário, à “linha reta” seguida por dia e noite, à “linha reta” que regula as estações, à “linha reta” que, apesar de muitos desvios momentâneos, descobriu-se que percorre todo o domínio da natureza; e também ao sentido de uma “direta ou correta linha”, quando aplicada pelo bom senso, à “Lei da Natureza”, e quando aplicada ao mundo moral, ela expressa a mesma ideia, “Lei Moral”, à lei na qual nossa vida é fundamentada, a eterna lei do correto e da razão ou “àquilo que faz justiça”.

Esse autor continua explicando, então, que um olhar mais atencioso sobre a natureza levou à primeira percepção de deuses iluminados e o amor por nossos pais foi transfigurado em devoção e numa crença na imortalidade, num reconhecimento de linhas retas que envolvem tudo, numa lei na qual podemos confiar, uma lei que “fala dentro de nós” com a



divina voz da consciência, e nos diz, “isto é certo”, “isto é verdadeiro”. Essa lei que governa o universo é também a mesma lei que nos governa e nos aponta para o que é certo e verdadeiro, e é também o que Müller denomina “consciência”.

No curso da Gita que freqüentei, a ordem cósmica era entendida da seguinte forma: a pessoa tem uma meta, faz suas ações, mas também sabe que existe uma ordem cósmica que pode estar coincidindo com seus desejos e ações – ou pode ter outros planos que é o próprio *karma* da pessoa e que, mais à frente, ela acabará sabendo o que está sendo reservado para ela. De acordo com o que aprendi, a questão se baseia em olhar a situação de uma forma mais ampla, não apenas da perspectiva do indivíduo, o que “eu” quero e o que “eu” fiz, mas entender as situações de forma mais ampla: existe o “meu” desejo, mas existem outros fatores (outras pessoas, outras situações) que podem ser oportunidades nas quais eu não havia pensado antes, mas que no momento estão aparecendo. Desta maneira, a pessoa pode apreciar o universo de forma mais “ampla”, pensando “cosmicamente” (ou trazendo a compreensão de Ishvara para sua vida).

Essa pessoa que entende o significado mais profundo do “Eu”, que é consciência, é considerado o “devoto”. Ela tem a visão daquele que é “comum”, ela “vê” o “Um”, e é entendida como aquela que “vê” Ishvara em todas as situações de sua vida, agradáveis ou desagradáveis. O que significa que quando a sua visão de Ishvara é a de que o universo é ele, as leis que mantêm o universo são ele, o seu corpo faz parte dos cinco elementos básicos que constituem o universo, portanto o seu corpo é parte dele, a sua mente faz parte da mente cósmica, do corpo sutil cósmico, então essa pessoa não conseguiria nem conceber seu desaparecimento, porque o seu corpo é ele, a sua mente é ele, a consciência que ela é também é ele.

O devoto é entendido como aquela pessoa que tem capacidade de questionar e entender as situações com uma mente capaz de oferecer a ação à Ishvara. Ela oferece a ação à Ishvara porque isso é o “adequado”. Arieira (aula 4 maio 2011) ilustra esta ação da seguinte forma: “eu faço porque deve ser feito; quando eu faço o *dharma* eu estou escolhendo Ishvara, e quando eu escolho fazer o que deve ser feito, eu escolho Ishvara”.

Um fator a se considerar é que, independe da pessoa pensar ou não em Ishvara, para os vedantinos, ele existe a todo o momento, porque elas sabem que todo o universo e sua causa é Ishvara. Então, para aquela pessoa que entende adequadamente o que é Ishvara, ele não desaparece jamais, porque essa pessoa sabe muito bem que, como indivíduo, como pessoa,

Ishvara existe nela. Desta perspectiva, ela não desaparece para Ishvara, tampouco Ishvara desaparece para ela, porque, neste caso, existe uma “identidade” entre os dois, ou seja, o indivíduo deve ser entendido enquanto parte desse “todo” em termos do seu corpo e da sua mente, assim como uma onda é parte do oceano.

Como a mestra do grupo explica, assim como não podemos conceber o oceano sem a onda ou a onda sem o oceano, fundamentalmente tem alguma coisa a mais que onda e oceano, que é água. Como uma onda, o indivíduo faz parte do oceano, mas basicamente ele é água; a onda (o indivíduo) é água, o oceano (Ishvara) é água, então todos são **essencialmente** a mesma coisa. Da mesma maneira, o indivíduo pertence a esse universo cósmico (faz parte dele, não está separado dele) e, fundamentalmente, ele é consciência – a mesma consciência que é Ishvara (e então Ishvara é ele, ele é Ishvara).

De acordo com a filosofia vedantina, Ishvara é o conhecimento que ilumina o passado, o presente e o futuro. Ishvara é a consciência (*atma* ou *Brahman*) somado à ignorância cósmica (*maya* ou *shakti*). A ignorância, neste contexto, é entendida como um “colorido” a um objeto, mas que não “pinta” o objeto, mas nos faz acreditar que o objeto é dessa cor.

Arieira ilustra esse ensinamento da seguinte maneira: quando, por exemplo, temos um objeto vermelho que, devido à luz do sol, projeta o seu reflexo em um cristal, nessas condições, o objeto vermelho projeta uma cor, mas não é uma tinta. É um “condicionamento” que nos faz concluir que é uma coisa, quando de fato não é, quer dizer, sem criar uma transformação, ele produz outro estado, então é apenas um condicionante, algo que dá um colorido, mas não transforma o objeto (ele nos leva a experiência daquilo, mas não transforma o objeto). Então *maya*, a ignorância cósmica (ela é cósmica porque é total, não é de apenas um indivíduo), joga um “véu” na consciência, ou seja, “encobre” a consciência, só que não “encobre” a consciência totalmente, porque sua luz se manifesta através de *maya*.

Nesta mesma aula, Arieira usa outro exemplo para transmitir esse ensinamento, o sol. Como uma nuvem que cobre o sol, de forma que a luz do sol passe através da nuvem, a nuvem, neste contexto, seria como uma “coberta” para o sol apenas em relação ao indivíduo, mas ela não é uma “coberta” em relação ao sol. Para o indivíduo, ela seria uma coberta porque ele não vê o sol. Desta forma, podemos entender *maya* como sendo “aquilo que encobre a visão do indivíduo”, isto significa que ela encobre sua visão a ponto de fazer do indivíduo um “iludido”. Quando pensamos “o sol foi coberto”, isso é uma ilusão. Como que um grandioso

sol teria sido coberto por uma pequena nuvem? A conclusão inevitável é que ele não pode ter sido coberto, mas a percepção do indivíduo é a de que “a nuvem cobriu o sol”.

Segundo Arieira, Ishvara é todo o conhecimento, ele conhece todas as coisas que já passaram, as coisas que existem nesse momento e as que existirão, todos os seres e coisas que ainda estão por vir, quer dizer, Ishvara contém presente, passado e futuro; tudo está contido na mente cósmica, que é Ishvara. Na mente do indivíduo está contido o seu passado, até o quanto a sua mente puder registrar o passado, o quanto ainda pode projetar um certo futuro, mas é bastante reduzido em relação a Ishvara. O que aprendemos no curso é que nenhuma mente individual tem a capacidade de entrar e penetrar na mente cósmica e saber tudo o que está ali, apesar da mente individual fazer parte da mente cósmica. O indivíduo pode até ter intuição do que acontecerá, perceber o que o outro pensa, “entrar” na mente daquela pessoa, isso é possível, porque, como os vedantinos entendem, todas as mentes estão “dentro” da mente cósmica. Assim como eles entendem que, por um lado há uma lei, uma ordem que tudo governa, por outro lado seria impossível saber o que é toda aquela mente, porque seria muito além da capacidade de compreensão de uma mente individual. O que eles podem entender é que a verdade de Ishvara é a verdade do indivíduo, no entanto, o indivíduo não tem como saber todos os detalhes que estão incluídos nisto. O que pode ser entendido é aquilo que o indivíduo é verdadeiramente, e também o que é o todo, porém ele não teria nem como saber os detalhes, porque estes estão em constante transformação.

À medida que a mente se torna menos confusa, ensina Arieira, com maior capacidade de entender, de questionar, o desejo pelo autoconhecimento se torna mais forte e, conseqüentemente, o indivíduo tem consciência de que deseja adquirir um conhecimento que vai “relaxar” a sua busca por alguma coisa ou por ele mesmo, ou seja, um conhecimento que o tranquilizará. É neste sentido então que o indivíduo se torna completamente “livre” da ilusão da dualidade **vivendo** na dualidade. Ela enfatiza que não é se afastando da dualidade que ele se torna livre da ilusão da dualidade (morando em uma caverna, por exemplo), mas ser “livre” da ilusão da dualidade é estar livre da ilusão em relação aos objetos como fonte de felicidade, quer dizer, da ilusão de que os objetos trarão o bem maior ou a sua identidade com eles. Como Krishna profetiza, “firmemente comprometidos com o autoconhecimento, essas pessoas buscam a mim”.

#### 4.3.4.1 O devoto e o sentido da devoção

Entender este conceito é fundamental para compreendermos por que os peregrinos se consideram “devotos” e o que eles entendem por isto. Como existem muitos conceitos em relação à devoção, entendê-la se torna algo complexo, devido aos conceitos de devoção que já adquirimos de outras religiões.

Quando Krishna diz: “Eu sou o libertador dessas pessoas”, ou ainda, “Ishvara é o libertador do oceano do *samsara*” (que é caracterizado por morte), como devemos entender esse “libertar” que está sendo proposto acima? Krishna então “libertaria” as pessoas? Esse conceito cria muita polêmica e muita confusão. Existem palavras que podem levar a um entendimento errado ou mesmo contrário à intenção, e é devido a isto que Arieira pondera, “que palavra podemos usar?” O fato é que não existe uma palavra mais adequada, ele “salva”, ele “ajuda”, ele “está no caminho” desta pessoa (do devoto), esta pessoa vai “se salvar”, não há outra maneira de explicar, mas o que devemos fazer é tentar entender o que este conceito significa no contexto em que está inserido.

Devido ao conceito que já possuímos da palavra “devoção” é complicado entender o que Krishna quer dizer, exatamente, quando ele diz “torne-se um devoto”. O que Arieira ensina é que a maneira que Krishna explica a devoção não é abstratamente “busque Ishvara”, mas que, quando o indivíduo busca ser um *karma yogi*, o *karma yogi* necessariamente já é um devoto. Então Krishna relaciona o entendimento do devoto a “fazer a ação apreciando Ishvara”.

O significado do ensinamento de Krishna: “a pessoa realiza a ação e recebe seu fruto, porque ela entende que o fruto da ação é adequado a ela”, é o mesmo de, “a pessoa deve receber o fruto da ação porque existe uma ordem cósmica que governa a ação e o resultado”. Ao ouvir esses ensinamentos, o estudante de Vedanta poderá entender e pensar, “a lei cósmica está trazendo isso para mim” ou “é Ishvara, que tudo governa, que está me dando isso, então eu recebo”. As duas frases têm o mesmo significado. O que Arieira enfatiza é que Krishna está falando a mesma coisa, porque dizer que é uma “lei” que está proporcionando isso ou dizer que é “Ishvara” seria o mesmo, já que Ishvara deve ser entendido como “a lei que governa o todo”, e não uma “pessoa” que está ali “salvando” alguém. O que torna complicado

o entendimento da “devoção” são as palavras que nos deparamos, tais como eu “salvo” você do *samsara*. Mas, por ausência de outras palavras, utilizam-se estas.

Quando Krishna ensina, “para a pessoa que tem a mim como mais importante”, ele se refere à pessoa do devoto, àquela que renunciou a ação à Ishvara. Renunciar a ação à Ishvara significa que a pessoa realiza a ação e não permanece ponderando sobre sua conseqüência, e quando vier o resultado ela o recebe. Isto em si já explica o significado de “renunciar a ação à Ishvara”. Segundo Krishna, para essas pessoas, ele é o libertador. Neste caso é fundamental entender de que maneira ele “liberta”.

Arieira explica que se o indivíduo é alguém que busca o conhecimento, já existe então, nesse indivíduo, um questionamento além da própria vida, ou seja, quando o indivíduo busca sair desse ciclo constante de alegrias e sofrimentos, ele começa a questionar uma possibilidade além de apenas “segurança” e “prazer”. Ele pondera: “existe outra coisa e eu quero saber”. Segundo a mestra do grupo, “a maior benção” para o indivíduo é a capacidade de questionar a própria vida e seus objetivos. Desta perspectiva, então, a maior benção é buscar entender, pois quando o indivíduo busca entender, “tudo se resolve”. Sendo assim, não é necessário “transformar” nenhuma atitude, mas apenas tentar entendê-la.

O que é ensinado é que, ao entender a situação, a emoção que seria negativa para o indivíduo desaparece, pois a discriminação e o conhecimento “libertam” esse indivíduo de emoções confusas e de situações mal resolvidas (exatamente porque o indivíduo agora as entende). Em contrapartida, no momento que ele entende, a mudança seria “natural”.<sup>153</sup>

De acordo com o ensinamento védico, o entendimento de Ishvara fará com que, naturalmente, a pessoa se relacione com ele, porque ele faz parte da sua vida. O que devemos entender é que a busca desse conhecimento significa, para um vedantino, que em sua mente existe discriminação e valor pelo conhecimento, um valor por entender. A solução que é proposta na Gita é “entender” e não “impor” alguma coisa. Dito de outra forma, quando o conhecimento é o caminho da pessoa, existirá cada vez mais clareza em sua vida. A analogia que Arieira faz é a seguinte: “o desejo pela liberação é o desejo pelo conhecimento, por saber a verdade do universo”. A base da devoção tem o significado da “firmeza do conhecimento”.

O que é proposto em termos de ação, para um *karma yogi*, é tentar entender Ishvara, ou ainda, ter um estilo de vida no qual esse *karma yogi* traz, em sua ação, a ordem cósmica na

---

<sup>153</sup> Arieira se inspira ao dizer que “o conhecimento abençoa, a clareza transforma – o entendimento é a maior benção que pode existir”.

forma do *dharma* (que é Ishvara). A proposta é no sentido de que esse tipo de mente (e de vida) será naturalmente “libertador” do que é entendido como *samsara*, “estar mergulhado na confusão e na ilusão”. Desta perspectiva, Ishvara se tornaria o “libertador do oceano do *samsara*” quando a atitude da pessoa, de valorização pela discriminação, torna-se o instrumento que a “livra” do *samsara*. O oceano do *samsara* é entendido pela morte, ignorância, ilusão, confusão e, com isso, por todas as emoções que nascem da confusão. Também é caracterizado como o ciclo sem fim de nascimento e morte. Deste ponto de vista, Ishvara é o libertador da ignorância ou da ilusão.

Por fim, o devoto deve ser entendido, de acordo com o que Arieira indica, como um indivíduo que tem capacidade de questionar e entender, o que significa que ele tem uma mente que é capaz de oferecer a ação à Ishvara porque isso é o adequado. Dito de outra forma, o devoto é aquele que pensa, “eu faço porque deve ser feito”, ou seja, quando ele cumpre seu *dharma*, ele estará escolhendo Ishvara (assim como quando ele escolhe fazer “o que deve ser feito”, ele estará escolhendo Ishvara).

A devoção, então, tem o significado da percepção da identidade do devoto com Ishvara, já que ele sabe que *atma* é Brahman. A apreciação e o amor à Ishvara se tornarão total à medida que, para o devoto, não existe mais dois, mas um só. Ou seja, quando a pessoa conhece Ishvara não existe mais separação, pois quando se entende Ishvara, a devoção se torna “completa”.

#### *Cumprindo o seu papel, a questão do dharma*

Segundo Arieira, as pessoas foram criadas de forma que elas tivessem que aprender a colaborar e receber, ou seja, o mundo foi criado de forma que as pessoas tenham que colaborar para poder receber. O fato da pessoa ter que colaborar e receber é entendido aqui como sendo “os direitos e deveres” de cada um, dados pelo próprio universo. O que é entendido como “colaboração” é o fato da pessoa desempenhar o seu papel, porque já que cada pessoa é um ser único, tem características verdadeiramente únicas, possui uma combinação que não se repete (pode ser parecido, mas não é igual), ela é uma criação única de Ishvara, e isto exigiria então dessa pessoa uma contribuição, um oferecimento ao universo.

No entanto, à medida que nos relacionamos com os outros, facilmente apontamos como as pessoas deveriam agir melhor, ou seja, é fácil para nós entendermos, intelectualmente, o papel do outro, porque entendemos, dentro desse problema ou situação, qual seria a melhor maneira de agir. Nas palavras de Arieira, “porém, quando chega a nossa vez, não é tão claro assim, devido a esse emaranhado emocional, das nossas tendências, desse não entendimento claro das situações”.

Isto significa que, apesar do *dharma* ser algo universal e poder ser entendido em relação ao outro, quando estamos envolvidos na situação, nem sempre conseguimos fazer aquilo que intelectualmente já determinamos. E por que isso acontece? Por que somos levados a agir de uma maneira diferente daquilo que acreditamos? Arieira tenta responder algumas dessas questões a seguir.

Não é fácil, porque na hora que a situação acontece não é o que a gente tem vontade de fazer, mas o que temos que entender é que, de imediato, a gente diz, “deixa para lá”, “estou sentindo uma pressão”, mas, a longo prazo, esse “deixa para lá” tem um preço muito alto, que é o meu desconforto, é a não capacidade de lidar comigo mesmo. Quando o valor é por uma situação “imediate”, [muitas vezes] pensamos, “tudo bem a mentira, a agressão”, mas quando o meu valor é pela paz, pela tranquilidade, pela capacidade de ficar comigo mesmo, aí então, quando é esse valor que eu tenho, eu tenho que agir o mais coerente possível, porque senão, lá na frente, eu vou pagar por isso, eu não vou me sentir confortável. É fácil a gente entender essa questão com o exemplo da comida, que é aquela história da criança chupando a bala. Dá aquela bala maravilhosa para a criança, ela vira a bala para cá e para lá, vai saindo aquele saborzinho doce, a criança fica puxando aquela bala para lá e para cá, tanto põe a bala para lá e para cá que a bala acaba caindo no chão, e a criança obviamente pega a bala e põe na boca direto. E a mãe ou qualquer adulto que estiver ali perto terá um ataque, porque não tem nada mais nojento que uma bala toda molhadinha encostando na sujeira do chão. A criança não vai botar na boca, mas, da próxima vez que acontecer a mesma coisa, ela vai botar na boca se não tiver nenhum adulto olhando. Quer dizer, ela não tem o valor pela limpeza, não está preocupada com a sujeira, a única preocupação é a mãe não fazer escândalo. Mas, depois que vira adulto, seja uma hora de fome imensa, ela não vai pegar um sanduíche que está na rua e não precisa de mãe estar olhando – isso foi uma mudança de valores, agora ela tem o valor assimilado pela limpeza, enquanto antes ela não tinha valor nenhum. Assim são esses valores para nós, quando a gente assimila o valor da verdade, de falar a verdade, não é necessário uma disciplina “eu tenho que falar a verdade”, não tem chance de não falar a verdade, assim como não tem chance de você pegar uma bala do chão. Não tem chance, por mais que seja a coisa mais maravilhosa do mundo, você nem olha, nem dá atenção o suficiente, porque existe um valor assimilado, ninguém precisa me dizer, eu sei o quanto aquilo é importante ou não (aula 1 jun. 2011).

Cada um desses valores (pela paz, pela verdade) deve ser entendido, da perspectiva vedantina, como sendo os valores que contribuem para a paz e a harmonia da mente (ou para uma capacidade de estar consigo mesmo). Quando a pessoa entende a importância desta atitude, e o que ela ganha com isso (ela pode não ganhar de imediato, mas sim a longo prazo), não haveria nenhuma possibilidade desta pessoa fazer diferente, porque ela entenderia o que

perderia, que é considerado como algo muito precioso, que seria a sua paz (ou a capacidade de estar em harmonia e em silêncio consigo mesmo).

No contexto do Vedanta, esses valores são considerados “universais”, são entendidos como os que contribuem para o autoconhecimento e são também considerados como os que fazem com que a mente fique *yukta*. Arieira explica: aquilo que a pessoa discursa e aquilo que ela faz é o mesmo, o que significa que existe uma coerência em suas ações, sua fala e suas emoções. Desta perspectiva, quanto mais coerente a pessoa é, mais “em paz” sua mente está. O que está sendo enfatizado é uma integração de intelecto e emoção.

#### 4.3.5 A busca espiritual enquanto projeto

Krishna aponta para buscarmos uma vida que tenha como objetivo ir “além do *samsara*” ou “libertar-se do *samsara*”. O *samsara* é entendido, de acordo com a filosofia védica, como a continuidade de infelicidade e felicidade, nascimento e morte, um ciclo contínuo e sem fim. Krishna explica para Arjuna o que significa buscar esse objetivo e como a pessoa desenvolve um desapego ao *samsara*.

Para Arieira, ninguém desenvolve um desapego por algo que é a única coisa que a pessoa tem, ou seja, a pessoa só deixará o *samsara* se tiver alguma coisa mais importante para substituí-lo. Mesmo não tendo um valor pelo *samsara*, se é tudo o que ela tem (ou acredita), torna-se algo impossível de ser realizado<sup>154</sup>. O que é dito por Krishna é que a única maneira da pessoa se desapegar do *samsara*, realmente, é ter um objetivo “mais alto” (buscar algo que seja “além” dele).

O objetivo de uma pessoa pode ser, segundo Arieira, adquirir mais segurança e mais prazer, ou desejar algo “mais alto”. Esse último pode ter o significado apenas de “se sentir confortável consigo mesmo” ou “descobrir uma plenitude em si mesmo”. O objetivo também

---

<sup>154</sup> A questão se baseia no apego emocional ao *ahamkara* (identificação ou apego ao ego), a toda uma personalidade e uma maneira de ser, no sentido desse apego não permitir, mesmo entendendo que a pessoa não é o ego, desapegar-se de sua personalidade (dessa identificação com o ego), porque isto é tudo o que a pessoa conhece concretamente, sua personalidade é esse “eu”. Ela não consegue enxergar um outro “eu”, porque esse “eu” é especial e querido para ela e, em qualquer situação de crítica a esse *ahamkara*, ela reage, porque já está apegada e confortável com essa maneira de ser e não percebe outra maneira, ou seja, ela acha melhor não largar o que já conhece enquanto não tiver certeza da outra maneira de ser e, assim, permanece apegada a esse “eu” – é neste sentido que se pode entender que essa pessoa permanece apegada à ilusão e à ignorância.



pode ser desejar estar “livre” desse ciclo, no qual há necessidade de “ter que fazer”, “ter que ser”, “ter que se transformar”. Se o objetivo da pessoa é se libertar dessa contínua transformação, quando ela sabe que isso é o que ela deseja (buscar esse objetivo “maior” em sua vida), então todas as outras coisas se tornam secundárias (tornam-se secundárias em relação àquilo que é mais importante). Se o objetivo da pessoa é alcançar a plenitude ou estar bem consigo mesmo, ela não perderá essa plenitude tal como perdemos pessoas ou objetos em nossa vida, porque a plenitude está dentro de si, ela é independente das situações. Dito de outra forma, ela não a perderá porque essa plenitude, como está sendo descrita aqui, é entendida como sendo o Absoluto, que ela é.

*A busca “espiritual” segundo o Vedanta. Por que estudar Vedanta? Qual o objetivo deste estudo?*

Os Vedas realizam uma análise a respeito dos objetivos da vida de uma pessoa, isto é, o objetivo de sua análise é sobre o entendimento da busca da pessoa (o que ela está buscando na vida). Esta análise realizada sobre o objetivo da vida indica aonde a pessoa quer chegar, qual é seu desejo maior, o que ela tem em mente como a coisa mais importante em sua vida. Segundo os Vedas, há quatro objetivos muito claros na vida das pessoas.

O primeiro é segurança. Todos, inclusive os animais, buscam segurança, isto é, buscam um mínimo de segurança que seja, como um lugar para se abrigar, um dinheiro guardado, uma casa, um emprego, uma situação na qual a pessoa possa se sentir segura. É descrito que muitas coisas na vida são buscadas em nome dessa segurança. Por exemplo, por detrás de muitos desejos, tais como querer “um emprego” ou querer “estudar mais”, ou por detrás “dos contatos”, o questionamento trazido para a vida da pessoa é a respeito do que está por detrás desses objetivos, quer dizer, aonde a pessoa quer chegar. Dois fatos são descritos aqui: esse grande objetivo na vida de alguém ocupa grande parte de seu tempo, e o que dará segurança a uns pode ser muito diferente do que dará segurança a outros.

Após alcançar um mínimo de segurança, a pessoa se sente menos preocupada com isto e é dito que, então, ela busca o prazer. O ser humano não está sozinho nesta busca, todos os animais também buscam segurança e prazer. Com isso, tendo um mínimo de segurança, a pessoa se ocupa em se sentir bem e confortável. Arieira dá um exemplo desta situação. “A

pessoa passou um ano naquele emprego, ela quer férias”. O que é dito nos Vedas é que muitas pessoas permanecem aí, nesta busca por segurança e prazer, ou seja, tudo em suas vidas tem como foco segurança e prazer.

Em determinado momento, a pessoa pode começar a questionar os meios de adquirir segurança e prazer: “será que são adequados?” “Será que estou agindo de forma respeitosa ou estou me arrependendo do que estou fazendo?” “É transparente?” Isto indica que, em algum momento, existe um questionamento sobre os meios utilizados para conquistar segurança e prazer (o que é chamado de *dharma*). É um questionamento sobre a legitimidade dos meios, se são adequados ou se a pessoa está fazendo outros sofrerem, se são confusos e a pessoa gostaria de torná-los claros. É neste momento que se questiona os “valores universais”. Para Arieira, por mais que a pessoa possa conquistar qualquer coisa em termos de segurança e prazer, se ela avalia e respeita os meios, ela não se sente tão “livre” assim, ou seja, parece que, ao colocar uma medida do que é adequado ou não, ela estará perdendo sua liberdade.

Esse questionamento parece muitas vezes em vão, e muitas vezes a pessoa pode se perguntar: “porque deveria colocar um limite?” Ela poderia pensar: “eu faço meu máximo e as outras pessoas que se defendam”. Por outro lado, o que é ensinado é sobre a importância de agir de acordo com o *dharma*. Arieira sugere que não agimos de acordo com o *dharma* porque não vemos o que perdemos ao agirmos assim. Quando se questiona os valores e a liberdade na ação, isto leva a um questionamento que vem a partir de uma “maturidade emocional”, isto é, a capacidade de “segurar” certos desejos em nome de algo “maior”, que é em última instância adquirir um comando sobre si mesmo e uma coerência em sua própria vida. Esta coerência tem o significado de entender claramente e incorporar os “valores universais” de forma que, quando estivermos analisando a vida do outro e suas ações, podemos ter a mesma coerência de quando estamos analisando a nossa vida e as nossas ações. O que resulta em ter um único valor para si e para os outros, e não ter um valor para si e outro valor para outras pessoas.

O que Arieira questiona é o porquê de termos dois valores, um para “mim” e outro para outras pessoas. A resposta é no sentido de que, para o outro, funcionamos através do intelecto e sabemos qual ação é ou não adequada. No entanto – e é aí que está a questão – em relação a nós mesmos, agimos de acordo com as nossas emoções, porque entendemos o nosso problema e pensamos, “eu não pude fazer diferente, e assim é tão mais fácil, eu resolvo tudo mais rapidamente”. Ou seja, a nossa emoção “fala” mais forte que nosso intelecto, e desta forma cedemos às nossas emoções e deixamos de lado nosso intelecto – exatamente porque

sabemos que aquilo é “muito importante” para nós. Ao fazermos isto, muitas vezes nem ponderamos se alguém sairá ferido, pois nos concentramos apenas em conseguir o que queremos.

Sendo assim, é dito que nós podemos continuar buscando segurança e prazer, mas que, em algum momento poderá haver um questionamento, e esse é o momento de “maturidade”, no qual não se consegue evitar pensar, avaliar e questionar. É o momento em que só agir em busca de segurança e prazer não nos satisfaz mais e começamos a pensar sobre a maneira como eles foram conquistados, sobre o que é mais adequado, e é também quando começamos a sentir um “desconforto”. Este é um momento decisivo, no qual ou questionamos a maneira como agimos ou começamos a fazer coisas para não lidarmos com isso. Hoje em dia é fácil se alienar assistindo televisão, ouvindo música, a fim de se distrair e evitar estar consigo mesmo, porque ao estar só, essas questões inevitavelmente surgirão.

O que é ensinado, a partir deste momento, é que ou a pessoa se organiza e encontra tempo para enfrentar essas questões e fazer uma possível mudança em sua vida, ou ela vai sempre enfrentar essas situações com soluções secundárias e estar sempre fugindo delas. Estes questionamentos surgem na vida das pessoas porque, em determinado momento, todo ser humano encontra uma “maturidade”, assim como todo animal ou planta: chega uma hora em que a planta começa a brotar, em que a fruta amadurece e cai da árvore e é assim também com o ser humano, chega a hora em que se começa a olhar para sua própria mente, seus desejos e objetivos e para sua maneira de resolver os problemas. Este é um momento complexo, como sugere Arieira, porque pode levar a pessoa a fazer um questionamento, “será que estou agindo certo?”, “o que é melhor fazer?”, ou levar a pessoa a se sentir desconfortável dentro do próprio corpo – um sentimento de que aquela vida não está mais fazendo sentido, tem algo ali que não é suficiente. É dito que, a partir deste momento, uma pessoa pode então começar a pensar sob outras perspectivas.

Nesse momento pode surgir uma busca, uma mudança chamada de *dharma*, quando a pessoa consegue ver o que é mais importante (se é fazer as ações e conquistar o que se quer de forma coerente e transparente, de forma que se possa estar confortável consigo mesmo ou não). Segundo este princípio do *dharma*, quando a pessoa faz uma ação e pode “assinar em baixo” do que está fazendo, porque é assim que ela deve fazer, é o momento em que ela consegue entender o seu papel – assim como ela exige que outros cumpram o seu papel, colaborem e participem, ela também tem que dar a sua participação. Este momento em que se

contribui para o bem comum das pessoas é quando se pode olhar a sociedade de forma mais ampla. O que aprendemos no Vedanta é que a sociedade é entendida como um grupo e que, assim como esperamos um tipo de ação das pessoas deste grupo, eles também esperam isto de nós. Por exemplo, a verdade, a sinceridade, não ser agressivo, entre outros (denominados “valores universais”). Nesse momento, começamos a pensar em como seria possível contribuir para que este grupo esteja em harmonia e em paz, pois quando o grupo está em paz, “eu” também estou (já que faço parte desse grupo).

De acordo com esse ensinamento, o entendimento do papel de cada um (*dharma*) é consequência de uma “maturidade emocional”, já que muitas vezes a pessoa terá que deixar certas atitudes de lado, porque não acredita mais nelas, ou seja, ela não acredita mais que somente conquistar “segurança” e “prazer” será suficiente, e então ela terá que agir de outra maneira.

Este momento de questionamento sobre os valores é denominado de “uma vida de *yoga*”. É dito que ele demora muito tempo porque seria uma “transformação” da maneira de agir. Por isso que o termo “*yoga*” deve ser entendido como algo mais que uma prática, no sentido de ser uma forma de conduzir a vida de maneira consciente de si, com objetivo de contribuir para um grupo, tendo alcançado certa maturidade (de domínio sobre si mesmo).

Não há nos Vedas “mandamentos”: “faça isto” ou “não faça aquilo”, porque fazer ou não é consequência desta forma de conduzir a vida. Aprendemos que não é no nível da ação que se muda uma pessoa, porque quando ela adquire sabedoria, ela naturalmente se modifica. Arieira cita um exemplo desta mudança: quando a pessoa vê que algo é inútil, ela deixa de lado, quando ela vê que os respeitos pelos valores universais dão mais “ganho”, ela modifica – a mudança se realiza tranqüilamente. É neste sentido que entendemos a inutilidade de “mandamentos”. Por exemplo, “fale a verdade”. Para que dizer “fale a verdade” se o caminho védico mostra o que se perde não falando a verdade? O que se deve entender é qual a perda que se tem ao mentir.

A perda que se tem, como ensina Arieira, é que se criam duas pessoas dentro de si, uma que pensa e outra que age diferente do que pensa. Essa pessoa pensa que é assim que deve fazer, mas faz de outra maneira; isto acaba criando duas pessoas (dois lados) dentro de si. A pessoa decide e não consegue cumprir, pois a partir do momento em que ela diz o que pensa, quando ela age, ela o faz de maneira diferente do que pensa. O que acontece é que ela

mesma vai percebendo algo “dual” dentro de si, e isto é uma grande perda, porque ela não se torna confiável para si mesmo.

Ao contrário, se ela consegue manter uma coerência na qual o que ela pensa é o que ela fala e faz, ela passa a ter uma alta valorização de si mesma, porque ela sabe que é coerente e não conseguiu agir de outra forma: ela fez o melhor que pôde naquela situação. Ao fazer o que disse e pôde fazer, existe um “relaxamento” interno, uma visão interna de que quem fala, pensa e age é a mesma pessoa.

Outro aprendizado a esse respeito é que a mente da pessoa tem que ser sua melhor amiga (sua “aliada”). Essa vida de coerência é uma vida de *yoga*. Se é dito que não há “mandamentos” (faça “isto”), é no sentido de que há um entendimento de que a pessoa tem mais “ganhos” agindo dessa maneira, pois quando ela vê as perdas, ela se desfaz do que é inútil e do que não adiciona nada a seu bem estar. É difícil tomar esta atitude, porque, como sabemos, somos apegados as nossas ações e é neste sentido que a mudança se torna algo complexo (devido ao processo de apego a certas atitudes). As pessoas, geralmente, não estão preparadas para mudar de um dia para outro, a mudança que está sendo discutida aqui é no sentido de um entendimento que nasce de uma compreensão e, sendo assim, é uma mudança “sólida”, porque ela acontece a partir de um entendimento do que tem valor ou não para si (e não à base da força ou do medo). Observamos que é através de uma racionalidade que se aprende sobre o Vedanta, já que é um método que, acima de tudo, induz ao questionamento.

Os Vedas continuam sua orientação e propõem que, se a pessoa deseja algo a mais (do que segurança e prazer), se ela deseja a paz, esse entendimento equivale a um “terceiro momento” em sua vida. Os animais e plantas buscam as mesmas coisas vistas até então. O que estamos discutindo aqui é outro passo na vida da pessoa, que é o seguinte: tendo adquirido certo comando sobre si, um entendimento mais profundo de si, tendo vivido uma “vida de *yoga*”, na qual se questiona e se entende a sua ação e a sua maneira de conquistar o que se quer, entre outras coisas, o que acontece, em seguida, é que, ao ter uma mente “relaxada”, ao se dar a si mesmo a oportunidade de estar só, outras questões são levantadas, mas são questões que demoram um tempo para surgir, pois essa maturidade (o *dharma*) vai ter que estar estabelecida. Essa maturidade é equivalente a um sentimento de que existe uma “organização”, na qual a pessoa consegue agir dentro dos seus valores mais facilmente, ou seja, alguns fatores já mudaram em sua vida, entre eles, estar consigo mesmo em meditação ou estar só e descobrir uma paz nesse “estar só” – e não um desconforto ou uma agitação.

Como é ensinado, chega um determinado momento em que a pessoa percebe que já adquiriu certa paz, já conquistou “coisas” internamente, já adquiriu uma capacidade de concentração, de estar consigo mesmo em momentos de meditação, mas outra insatisfação aparece, que é descrita por Arieira da seguinte forma: a pessoa pensa consigo mesma, “eu posso tantas coisas, viajar, estudar, existe uma contribuição da minha parte ao outro e uma certa segurança também, mas falta alguma coisa e eu não sei dizer o que é; eu tenho tudo”. Vale lembrar que “ter tudo” não quer dizer que a pessoa tem, por exemplo, um iate, mas saber que se a pessoa quiser, ela pode ter o iate, é só se empenhar tendo isto como objetivo em sua vida, ou seja, ela tem a sensação de que se ela quiser muito alguma coisa, ela consegue, basta concentrar todos os seus esforços nesta direção que ela consegue, mas a diferença aqui é que ela sente que isto não a fará mais feliz, quer dizer, ela tem o que quer, sabe que pode adquirir mais se realmente quiser, mas não é isso que a deixa insatisfeita. É neste momento que a pessoa é considerada “amadurecida” para estudar Vedanta.

#### 4.3.5.1 O buscador

A pessoa deve desejar estudar Vedanta para estar livre de sentir que falta algo que ela nem sabe o que é, como se existisse uma “insuficiência” em sua vida ou nela mesma, mas ela não sabe do que se trata. Se ela soubesse, ela buscaria e conquistaria isto, mas ela não tem essa segurança de que é “isto”, qualquer que seja esse “isto” que a fará feliz e completa; ela não sabe exatamente o que a irá preencher plenamente, o que a deixará completamente “relaxada” consigo mesma, aceitando essa pessoa que ela é e tendo em si uma sensação de que não quer nada em particular. Esta sensação tem o significado de estar “livre” dos desejos, o que não quer dizer não desejar coisas, mas que essas coisas não são desejos “fundamentais”, mas coisas “secundárias”. O fundamental é a própria pessoa estar confortável consigo mesmo e não querer nada – essa é a questão, o desejo de *moksha*, que é o “quarto objetivo” na vida da pessoa, ou o “objetivo último”. Este objetivo conduz a pessoa a estar confortável e satisfeita consigo mesma, de forma que ela possa fazer qualquer coisa e estar feliz, e não fazer coisas para estar feliz (o que é entendido no sentido de “liberdade”).

Este é um sentimento que permite à pessoa fazer qualquer coisa em sua vida, porque ela está bem e confortável consigo mesma; é neste sentido que é dito que existe uma

“liberdade” da ação. A pessoa já está bem, por isso ela pode fazer qualquer coisa ou não, este é o significado da liberdade de ser quem ela é. A pergunta que surge daí é: “como conquistar isto?” O que é ensinado nos Vedas é que essa pessoa que discerne o problema, que questiona isto, é a pessoa a quem Vedanta se dirige.

Dessa maneira, se por um lado, a pessoa busca segurança e prazer, existem vários meios de satisfazê-los, se por outro, o desejo é alcançar uma maturidade e ser mais coerente, uma “vida de *yoga*” poderá lhe proporcionar isto. Se, além disso, ela busca entender quem ela é e a realidade do próprio universo, essa busca tem o significado da aquisição de uma “maturidade espiritual”. É apenas uma busca, a pessoa não chegou a nenhum lugar ainda, ela só está buscando. Porém, ao discernir o problema, ela “relaxa”, porque a partir do momento em que ela entendeu qual é o problema, ela consegue buscar o meio para resolvê-lo. A maior angústia, como aprendi, é não entender o que está acontecendo consigo; esse é “o” problema. O Vedanta possibilita discernir esse problema, entender melhor essa busca, o que faz com que o problema se torne mais claro, já que é apenas uma questão de buscar a solução – mas o que importa é que o problema foi entendido, pois quando não se sabe nem o problema que se tem, como se pode buscar soluções para ele?

Enquanto alunos de Vedanta, aprendemos então que essas situações acontecem constantemente; situações nas quais sentimos coisas e não sabemos dizer o que estamos sentido. Essa seria a “grandeza” do Vedanta: analisar os sentimentos desse “buscador”. O Vedanta lida com a pessoa que está nesse quarto objetivo em sua vida, no qual ela busca se libertar dessa “insuficiência” dentro de si (de que falta “alguma coisa”). Algo que também é dito acontecer é que, à luz desse conhecimento, a pessoa se vê de forma “mais ampla” frente ao outro, no sentido de que o que o outro espera dela, ela espera do outro. Ao ver isto, a pessoa muda muitas de suas ações. Não é uma “prática” em particular que a fará mudar, mas o entendimento de ver a si mesma frente aos outros e ao universo inteiro, o entendimento do seu papel neste “cosmos” (entender o que esse “cosmos” tem a ver com ela, qual a relação entre o cosmos e o indivíduo).

Neste momento, a vida da pessoa se tona “adequada” frente a esse “todo”, no sentido de que existe uma coerência: porque ela vê um significado nesse todo, ela não é “isolada”, isto é, tudo o mais tem uma relação com ela e então ela consegue ver uma lógica, uma coerência em tudo. Algo natural que ocorre é no sentido de “olhar” para a sua vida de maneira diferente, e, conseqüentemente, para a morte de uma maneira diferente também. A morte

desse indivíduo é entendida aqui como “aparente”, que é o momento em que o corpo “cai” e não serve para mais nada (independente da idade que a pessoa tem). Ela é “morte” para quem olha para aquela pessoa, mas não para a pessoa em si, porque ela continua sua trajetória. Aquilo que se chama de morte deve ser entendido como uma vírgula na vida da pessoa, já que, segundo a cultura védica, ela leva uma “bagagem” espiritual adquirida nessa vida para a seguinte.

O “objetivo último” da vida, na visão dos Vedas, não é ao morrer e ir para o céu ou inferno (ou ficar no purgatório), mas alcançar a liberdade total de ser um indivíduo “pleno e completo”, que na verdade a pessoa já é, mas não consegue perceber. O que significa que não é uma “transformação” em termos de se tornar algo “diferente”, como explica Arieira, no sentido de “agora você é pequeno e se tornará grande” porque, na visão dos Vedas, a pessoa já é grande, já é o máximo que pode ser, mas ela não usufruiu esse máximo que é, porque não entende o que ela é. O que podemos dizer então é que todo esse processo que a leva a uma transformação deve ser entendido enquanto algo “interno”, pois é uma transformação no sentido do conhecimento e entendimento, que é completamente diferente de um processo de transformação “externo”. Isto, a meu ver, é algo que torna essa filosofia védica tão valorizada dentro de um contexto de religiosidade atual, devido a todo esse “corpo” de conhecimento ser bem diferente de qualquer outro sistema filosófico.

A visão dos Vedas do indivíduo é de um ser pleno e completo, perfeito em si mesmo, que não vai se “transformar” para fazer nada, mas vai descobrir aquilo que já é. Em vários momentos existe essa experiência de “totalidade”, na qual a pessoa percebe a totalidade “dentro” de si e, através dos Vedas, essa totalidade será reconhecida, porque ela é entendida como a sua “natureza”. Há, então, uma mudança de visão e de perspectiva: entender a verdade além da forma. A pessoa que estuda Vedanta geralmente tem este “objetivo” em mente.

Voltando ao ensinamento da Gita, Arjuna levanta a seguinte questão, “qual é a atitude de um buscador?” Krishna responde que é alguém que busca refúgio nesse *purusha*, nesse eterno, imutável, que é o real. Ou seja, quando alcançar o autoconhecimento é o seu objetivo, isto se torna o seu refúgio, onde ele descobrirá quem é, fundamentalmente. Se sua busca é uma “busca maior”, de si mesmo (do “Eu” eterno) e se essa busca se torna clara, quer dizer, se ele tem discernimento de que é isso que quer, então ele se direciona a esse desejo.

É importante deixar claro que não é uma questão de se a pessoa vai alcançar ou não seu objetivo, ou de como ela chegará lá. Pode demorar muito ou pouco, o que, neste caso, não



importa. O relevante dentro deste contexto é apenas “saber” o que a pessoa quer. Esta atitude, como Arieira informa, traz um “relaxamento”, um conforto em se saber exatamente para onde a pessoa caminha (em direção a quê).

Krishna explica à Arjuna quem é o *mumukshu*: é a pessoa que deseja se libertar dessa insatisfação. Essa clareza de objetivo faz da pessoa um *mumukshu*, ou seja, um “buscador” dessa liberação. Ele explica, em seguida, sobre as “qualificações” que a pessoa precisa, entretanto, sua ênfase é de que a qualificação mais importante de todas é a clareza do que a pessoa quer.

Arieira faz um comentário a esse respeito: se a pessoa tem uma mente “preparada”, mas ela não sabe o que quer, como ela vai empenhar essa mente preparada? Se a pessoa tem clareza de mente e discriminação, mas não sabe o que quer, onde ela vai aplicar isso? Por exemplo, se ela tem um desapego: se ela tem uma cama, mas dorme no chão duro, se ela come o mínimo possível, se ela só fala a verdade, ou se ela leva uma vida de disciplina, mas sem um sentido “maior”, para que ela faz tudo isso? Segundo a mestra do grupo, se a pessoa não sabe para quê, essas disciplinas se tornam inúteis, pois aonde a pessoa quer chegar sendo tão rígida?

O que está sendo discutido aqui é que não seria a discriminação, a vida dura ou a capacidade mental e intelectual que trariam sentido à vida de alguém. Qualquer disciplina se torna inútil se o indivíduo não tem uma meta clara, mas essas disciplinas ganham significado se ele é um buscador, um *mumukshu*. Arieira explica que elas ganham sentido exatamente porque ele está “trabalhando em cima da sua meta”. Com isso, podemos entender o *mumukshu* como alguém que tem a clareza do seu desejo por *moksha*, por se libertar dessa insatisfação constante e dessa insuficiência que o acompanha.

## 5 AS VIAGENS DE PEREGRINAÇÃO À ÍNDIA

Peregrinações são viagens ao sagrado, sendo que o sagrado não é algo que permanece além do domínio do cultural; ele é imaginado, definido e articulado dentro de práticas culturais.

*Bowman, 1991.*

Este capítulo trata das duas viagens de peregrinação que o grupo de estudantes de Vedanta pesquisado realizou à Índia em 2007 e 2010. Primeiro descrevo, através de seus relatos, os acontecimentos e as interpretações que o grupo deu a eles. Em um segundo momento, descrevo e analiso os sentidos e significados atribuídos a essas duas peregrinações. Ao final deste capítulo, investigo a sensação de devoção do grupo e, mais especificamente, tento compreender os devotos que dizem ter se “convertido” ao hinduísmo e o que isto parece representar em suas vidas.

### 5.1 Narrativas de viagens: uma descrição de duas peregrinações

Gloria Arieira organizou as duas viagens à Índia realizadas pelo grupo aqui analisado. Tais viagens foram realizadas, em suas palavras, “com o objetivo muito específico de peregrinação mesmo”.

Eu morei quatro anos e meio na Índia estudando e eu queria ir a um determinado templo no sul, que eu nunca tinha conseguido ir, já havia tentado várias vezes. E aí então uma aluna minha falou, “porque a gente não organiza, tem muita gente querendo ir, e aí a gente vai nesse lugar e quem sabe a gente consegue?” Então assim nasceu essa ideia de ir com um grupo em lugar de peregrinação, quer dizer, nesse templo específico que eu queria ir há muito tempo.

Durante a entrevista que realizei com Gloria, ela me explicou que existem quatro locais principais de peregrinação no norte da Índia que são denominados de *Char Dhams*, que são: Badrinath, Kedarnath, Gangotri e Yamunotri, os quais ficam próximos às nascentes de rios sagrados, três dos quais desembocam no Ganges e um deles (Yamuná) corre em Delhi.

É dito na tradição védica que a pessoa que realiza peregrinação a esses quatro lugares ganha mérito (*punyam*). Além disso, eles resolveram adicionar a esses quatro locais de peregrinação o templo de Tirupati, no sul, que a Gloria também gostaria de visitar, e que é

considerado “o templo mais conhecido do sul”.<sup>155</sup> Assim, o projeto inicial do grupo estudado foi organizar uma peregrinação que incluísse dois templos situados no norte da Índia em cada uma das viagens, acrescentando o templo do sul em uma delas.

A primeira peregrinação ocorreu em 2007, aos templos de Badrinath, Joshimat e Gangotri, com visitas ao *ashram* do Swami Dayananda em Rishikesh, ao norte, e ao sul a Chennai, Tiruvannamalai e ao templo de Balaji em Tirupati. A segunda peregrinação ocorreu em setembro de 2010, e teve por objetivo visitar Kedarnath e Yamunotri, situados ao norte do país. No entanto, durante a segunda peregrinação, chuvas torrenciais causaram deslizamento de terra e, por essa razão, o grupo não pôde visitar Kedarnath (questão que será discutida mais adiante). Com isso, em 2010, o grupo visitou Trivandrum, Yamunotri e Rana Chatti, ao norte, e Chennai, Cochin, Covalam e Kanya Kumari, ao sul.

Gloria explica as diferenças de sentidos em relação às diferentes peregrinações.

Foram coisas diferentes essas duas peregrinações, para mim. Eu acredito que a sensação que eu tive em relação a ir para Badrinath e os outros lugares, a Gomukh, foi a mesma sensação que as outras pessoas tiveram, lógico que parecida. Mas a sensação de ir para Tirupati foi muito mais intensa, porque Tirupati era um lugar que eu estava querendo ir há muitos anos. Quando eu fui para a Índia em 1974, pouco depois eu ouvi falar em Tirupati, eu tive desejo de ir lá, quis ir e achei que teria muito significado na minha vida, que transformaria a mim mesmo. [...] Eu tinha determinadas coisas que eu queria me conscientizar, transformar na minha própria vida e que, por algum motivo, eu achei que indo até lá eu faria uma grande mudança na vida, eu conseguiria enxergar, ia ser inspirada por ele [pela deidade do templo], e aí eu tentei várias vezes e eu realmente não consegui.

Ela conta que sua expectativa de visitar o templo de Tirupati foi crescendo ao longo dos anos, pois tinha tentado ir a esse templo várias vezes e nunca tinha conseguido. Quando planejaram a primeira peregrinação, o primeiro lugar que visitaram foi Tirupati e, quando chegaram lá, tiveram alguns empecilhos, tais como a situação de não ser permitida a entrada de estrangeiros no templo e, com isso, eles quase não conseguiram visitar o templo. Gloria descreve os contratemplos que o grupo teve e como enfim conseguiram entrar no templo.

Aí eu fui até lá, conversei, falei que eu estudava Vedanta, que era discípula do Swami Dayananda, e aí eles deixaram que a gente fosse. Então essa peregrinação, acho que foi o principal da viagem, para mim foi muito significativa, porque eu já estava há anos querendo ir, então teve todo um significado especial. E todo mundo gostou muito, todo mundo ficou muito impressionado.

<sup>155</sup> De acordo com o site “Bemzen estilo de vida”, esse “é o templo mais famoso do hinduísmo, e diz-se que é o local de adoração mais rico e mais visitado do mundo. Chega a ter mais de cem mil visitantes por dia [...] O templo é dedicado ao Senhor Venkateswara, uma deidade de Krishna”. Disponível em: <<http://bemzen.uol.com.br/noticias/ver/2011/01/13/2129-viagem-a-india>>. Acesso em: 24 maio 2012.

Ela conta que o grupo, de aproximadamente vinte pessoas, foi a esse templo de manhã bem cedo. Eles acordaram três da manhã, saíram às quatro e chegaram lá antes do amanhecer. Ela relata que o grupo conseguiu chegar relativamente perto da deidade<sup>156</sup> do templo, Venkateswara, e que eles ficaram em uma fila durante horas, até que, finalmente, chegaram à frente da deidade, fizeram sua doação (em dinheiro) e foram embora. Gloria continua:

Foi muito interessante porque os vários acontecimentos concretos, cada um dizia uma coisa diferente. Então eu tinha a sensação de que a gente estava bem pertinho dele [da deidade], tipo um metro e meio, tem gente que disse que a gente estava a dez metros dele, que ele estava lá longe. Eu tive a sensação que a gente ficou na frente dele uns quinze minutos e outras pessoas disseram que a gente ficou lá na frente dele um minuto.

Gloria explica que em visita a esse templo, tradicionalmente, deve-se ficar na frente da deidade mais ou menos três segundos, e que, além deles terem ficado um tempo bem maior que isso, o senhor que administrava o local perguntou se eles estavam satisfeitos, ou seja, se já queriam sair da frente de Venkateswara, o que seria totalmente atípico de acontecer em um templo tão movimentado.

Marah, uma entrevistada, também descreve a sensação de chegar nesse templo e os sentimentos que surgiram:

Em 2007, a gente foi para o sul, teve o templo de Balaji [um nome para a deidade hindu Venkateswara], que a Gloria queria ir há trinta anos e tudo. E, nossa senhora, eu entrei num estado que eu não consegui falar por um tempo. A gente acordou de madrugada e tomou banho, uma fila enorme, gigantesca, um monte de gente com a cabeça raspada. E eu nem tinha muita relação com Balaji, eu sabia que era uma divindade que a Gloria era devota, mas ainda não tinha chegado assim. E aí o templo gigantesco e aquilo tudo. Aí eu ia me emocionando, ia tentando me controlar e vinha a Gloria e passava encostando em um por um e aí eu não agüentava e começava a chorar. E indiano não é muito de chorar, eles perguntavam, “porque você está chorando, o que aconteceu?” Aí fica aquela coisa, vamos pedir o que em frente à imagem? Eu falei, “gente, pedir alguma coisa, não consigo pedir nada, só agradeço, sabe? Quando consigo pensar em alguma coisa”. Porque era uma imagem muito forte. A gente ficou ali segundos, mas parece que foram minutos, e chorando, chorando, e os indianos, “não chora”, e eu chorando sem parar. E a gente saiu assim amanhecendo e eu fiquei um bom tempo meio em choque. Quando eu entro em templos na Índia eu tenho a sensação física assim, eu começo a andar mais devagar, me dá uma paz, sabe?

A visita a esse templo parece ter desencadeado emoções muito fortes no grupo, como essa entrevistada relatou. O choro foi constante, o que desencadeou um sentimento de estranhamento por parte dos indianos que, de acordo com Marah, teriam uma relação com o choro diferenciada. Ela também relata a sensação de expansão do tempo, “porque é uma fila que você vai andando, você meio que só passa, não fica nem um minuto” e, no entanto, ela

<sup>156</sup> A deidade, de acordo com o Vedanta, é entendida como o poder cósmico que se manifesta.

conta que deixaram o grupo permanecer por mais algum tempo na frente da deidade. Por outro lado, foram poucos minutos, porque a fila era enorme, já que são aproximadamente oitenta mil pessoas em espera. Ela relata ter tido a sensação de ficar ali “uma eternidade”, mas, ao mesmo tempo, pondera que isso não seria possível.

Após Tirupati, o grupo viajou para o norte e foi à Badrinath, local descrito por Gloria como muito bonito e com um significado especial, pois foi onde Shankara esteve e organizou o templo. Antes de chegar a Badrinath, todavia, peregrinaram até Gangotri, uma trilha considerada por eles como bastante difícil, por ser local de muita altitude. Segundo Gloria.

Lá teve esse aspecto da peregrinação de ultrapassar limites, de agüentar firme, porque é uma trilha muito difícil, muito alto. Quer dizer, tem primeiro Gangotri, que não tem trilha, mas depois tem Gomukh, que é a fonte do Ganges, que tem uma trilha de muitas horas, numa altitude de três mil pés, não sei exatamente, mas é muito alto. E a gente sobe relativamente rápido, então dá aqueles efeitos todos, um cansaço muito grande e tudo. Então caminhamos e tivemos que ficar em um acampamento muito, muito simples mesmo, e depois fomos lá e voltamos. E na manhã seguinte fomos à fonte mesmo [do rio], e aí voltamos e viemos embora. Então teve essa experiência de limitação, de sacrifício, de foco no objetivo, onde você, não dá nem para pensar muito, não dá para conversar muito, porque naquela altura ali era mais uma sobrevivência realmente. É diferente nesse sentido, e é uma vivência realmente de ultrapassar os limites mesmo.

Nesta narrativa, ela descreve todas as características de uma peregrinação (que poderíamos chamar de “tradicional”), tais como: experiência de limite, de sacrifício, de foco no objetivo, de ultrapassar limites, de agüentar firme, uma experiência de “sobrevivência realmente”.<sup>157</sup>

Marah também descreve a caminhada a Gomukh<sup>158</sup>. Ela relata ter chegado ao templo com uma enxaqueca devido à claridade e à altitude e menciona ainda que algumas pessoas do grupo se sentiram mal. No entanto, apesar dos desconfortos físicos, esse foi o local onde ela percebeu com maior nitidez as estrelas do céu. Em suas palavras: “Mas o céu, foi o lugar mais incrível que eu já vi na minha vida, eu ficava repetindo, “gente, que isso! Gente olha isso!” Era uma coisa assim...”

Ela descreve ainda o percurso que o grupo fez à nascente do rio e a caminhada de volta e, ao descrevê-lo, conta que essa trilha foi “radical”, pois era só “pedra e sol”. Durante essa caminhada, alguns do grupo iam em dupla, enquanto ela caminhava sempre sozinha e,

<sup>157</sup> Questões como estas, do grupo ter se encontrado em uma situação “liminar”, serão analisadas em mais detalhes na próxima seção, “os sentidos e significados da peregrinação”.

<sup>158</sup> Gomukh fica a 18 km da cidade de Gangotri e é onde fica a fonte de um rio tributário ao Ganges.

enquanto andava, ia pensando na vida, já que desta maneira que privilegiou peregrinar, “não teria como não pensar”.

Marah comenta que ao chegar à nascente, sentiu a “força” do rio e tudo o que ele simboliza para ela. Ela acredita que mesmo quem não é hindu, ao chegar neste local, fica impressionado, por ser um lugar “impactante”, devido principalmente ao esforço necessário para chegar ali. Segundo ela, a pessoa tem que desejar realmente fazer essa peregrinação a fim de conseguir chegar lá. O mais difícil nesta peregrinação, de seu ponto de vista, foi ao chegar ao local e perceber que, embora tivesse conseguido chegar, a jornada ainda não tinha terminado, pois o percurso de volta também teria que ser feito a pé. Em suas palavras, “então não é só o chegar, você tem que conseguir, isso dá uma força”.

É neste mesmo sentido “liminar”, ao qual Gloria se referiu anteriormente, que devemos entender o que Marah sente ao dizer que a peregrinação deu “uma força” às pessoas. Ao conviver com o grupo, percebi que algo muito valorizado por eles é adquirir um “amadurecimento emocional”, e é neste sentido que devemos entender o objetivo do grupo ao realizar estas peregrinações.

A segunda peregrinação do grupo, em 2010, teve como objetivo visitar os outros dois lugares que o grupo não visitou na primeira viagem, dos quatro lugares de peregrinação mencionados anteriormente. No entanto, o grupo conseguiu visitar apenas um deles, Yamunotri, a fonte do Rio Yamuna. Naquele dia estava chovendo muito, mas eles resolveram realizar a caminhada mesmo assim.

Luana, uma estudante de Vedanta do grupo, conta que a subida até o templo de Yamunotri foi a coisa mais difícil que ela já fez em sua vida. Ela passou por vários momentos em que pensou: “se fosse para ir para outro lugar, eu não iria, mas como é para ver Yamunotri, eu vou fazer esse esforço”. Essa entrevistada acreditava que a recompensa de todo esse esforço seria grande, pois Yamunotri iria abençoá-la. De seu ponto de vista, essa peregrinação é uma experiência “validada” por gerações e gerações de pessoas que visitaram Yamunotri no passado; o esforço a que se refere tem vários sentidos, como descreve abaixo:

É a dificuldade física, o gasto do dinheiro, o gasto do tempo, de um empenho, você fica focado durante um tempo na sua vida naquilo, então aquilo vira uma grande vitória. E aí, parando para pensar, quando eu cheguei lá que eu vi a escadaria, era muita coisa, gente! Agora parando para ver, eu diria assim, “eu não vou conseguir”, mas lá, na hora, eu fui tomada de um “eu estou indo” que eu não parei para pensar, “será que eu vou conseguir ou não?” Era impensável não conseguir.

Laura, outra peregrina, conta que, já na manhã do dia da caminhada à Yamunotri, estava com “piriri”, e que, ao acordar no dia seguinte, começaram a lhe explicar a “realidade” da situação, porque até então ela não sabia que não haveria toaletes disponíveis durante a caminhada ou que o grupo também iria caminhar “não sei quanto”, ou “que muita gente passou mal da outra vez” etc. Ela revela não ter se conscientizado desses fatores até um dia antes da peregrinação, que foi quando lhe contaram a respeito da caminhada, ou seja, já no próprio local. Foi apenas naquele momento que começaram a lhe dizer, “toma isso”, “faz aquilo”, “toma esse remédio aqui para prevenir isso e aquilo”. E foi então que ela se conscientizou a respeito da situação.

No dia da peregrinação, ela havia acordado “meio tensa” porque, devido à chuva intensa que havia ocorrido no local nos dias anteriores à peregrinação, havia o risco de desabamento das encostas. O fato de enfrentar esses desafios foi entendido por ela como um momento no qual ela teve que lidar com uma diversidade de questões em apenas “vinte e quatro horas”. No entanto, que toda a situação pela qual passou não a deixou nervosa, nem em estado de pânico, como era de se esperar, mas, ao contrário, todos esses elementos fizeram com que ela encontrasse uma serenidade interior:

Aí entra a serenidade, porque a gente diz, “no meio do caos, só basta relaxar, não tem outra coisa para fazer”. Ou você fica bem diante desses fatores..., eles você não pode mudar – você tem que mudar você mesmo. Aí eu tive que lidar com a questão de não ter banheiro, “você vai ter que controlar isso”. Só depende de mim mesmo, eu fiquei o dia inteiro sem ir ao banheiro porque não tinha, o negócio era estupidamente nojento, era cocô e vômito para tudo quanto era lado, era escuro, bem degradante mesmo.

De acordo com Laura, isto seria um dos objetivos da peregrinação: passar por situações de limite, de caos, em que as pessoas pudessem “trabalhar” esses fatores dentro de si a fim de alcançar a paz, ou seja, adquirir um entendimento dessas situações como oportunidades para desenvolver a “serenidade”.

Cristina, uma peregrina de meia idade, também fala sobre esta situação “liminar”. A caminhada havia sido feita sob chuva e quando ela chegou ao templo estava “encharcada”. Para ela, aquela subida “foi uma coisa muito forte na viagem”, por ter tido que mobilizar “forças físicas e psicológicas” que, se fossem mobilizadas para qualquer outro objetivo, ela não as teria. Do seu ponto de vista, passar por um grande desconforto e cansaço e, além disso, o medo de ficar doente foi um “sacrifício”.

Sua narrativa de ter chegado ao templo e ter percebido que era algo muito simples foi esclarecedora. Ela relata ter ponderado todo o esforço realizado: “esse sacrifício todo, o dia inteiro para subir, para isto?” Durante a realização do ritual hindu, o qual consiste em dar uma volta ao redor do templo, ela avaliou, “mas acabou? É só isso?” No entanto, esse sentimento durou apenas alguns minutos, porque o que prevaleceu, como ela considera, foi o sentimento de satisfação de ter completado aquela subida e não ter “atrapalhado” o grupo, ou seja, não ter “atrasado” ninguém durante a caminhada. Além disso, o fato de ter pedido ajuda foi entendido por ela como algo “transformador”. Ela revela finalmente ter conseguido pedir ajuda, o que, de seu ponto de vista, foi uma das atitudes mais difíceis que tomou durante a peregrinação.

Luana também relata as dificuldades que as chuvas causaram ao grupo. O sol apareceu logo no início daquela manhã, mas, logo depois que começaram a caminhar, choveu “torrencialmente”. O inesperado, segundo ela, foi ter chovido por três dias inteiros, pois já havia terminado a época das monções. No entanto, segundo ela, as pessoas estavam muito felizes por terem chegado ao seu destino, tanto que tinham se esquecido até de fazer refeições. Em suas palavras: “a gente não comia, a gente só andava, andava, andava”.

Quando finalmente chegaram ao templo, ela conta que havia uma escada no início pela qual deslizava água quente, ou seja, o templo todo parecia “vazar” água quente, como se houvesse uma espécie de termal debaixo do templo, o que seria algo “incrível”, como ela sugere: “naquele gelo, aquele templo vazando água quente...”. Segundo ela, haviam várias piscinas térmicas e os indianos começaram a tirar as roupas e entrar nas piscinas, homens de um lado e mulheres do outro. No final do templo, ela continua seu relato, via-se um lindo cenário: “uma pedra com uma geleira atrás”.

Ela relata também que eles desceram a montanha com uma sensação de felicidade por terem sido capazes de completar a peregrinação. Ou seja, o grupo tinha realizado a peregrinação a Yamunotri. Ao final da caminhada, não foi como se tivesse chegado a um lugar, e sim tivesse chegado a um “caminho”, ou seja, ela não teve o seguinte sentimento, “acabou, esse é o meu troféu”. Ao contrário, o que sentiu foi ter “ganho o caminho todo”, não apenas um destino final, mas “todo um percurso”.

Quando eles desceram a trilha de volta ao acampamento, já estava escurecendo, porque a subida havia demorado muito mais do que haviam planejado. Após descerem uma boa parte do trajeto a pé, havia um jipe esperando por eles para levá-los até outra parte do trajeto, no qual caminhariam mais até pegar um ônibus que os levaria ao acampamento. Em



determinado momento, o jipe atolou devido à precariedade da estrada e o grupo teve que continuar o restante do trajeto a pé.

Luana conta ter tido câimbra e que não conseguiu nem colocar o pé no chão. Mas, mesmo assim, “andava, andava, andava” e “a lágrima escorria”, pois sentia muita dor no pé. Parecia que toda a energia que possuía para chegar ao lugar havia se dissipado. Segundo ela, depois que a pessoa chega, ela deseja descansar, o que não era possível naquela situação em que se encontravam, na qual ainda teriam que voltar todo o percurso. Ela relata ainda que

a gente passou por um lugar bem perigoso, cada jovem estava segurando um mais velho. E aí a gente desceu e quando a gente chegou no ônibus, ufa! Chegamos no ônibus, aí começou a escurecer e a gente não via nada na nossa frente. Descemos numa escuridão total, tudo deslizado, tinha chovido o dia inteiro e falei, “gente, isso não vai prestar”. Aí de repente um barulho horrível, “o que aconteceu?” Botamos a cabeça para fora e vimos um poste tombado e tinha ficado um fio, o nosso ônibus tinha empurrado o fio e o poste caiu. E aí, “o que vamos fazer?” “Não sei ninguém, porque está tudo molhado e com o fio no chão, se mata alguém eletrocutado...”. Nessa hora, eu disse, “gente, eu morri”. A gente foi dando ré, dando ré, dando ré, sem ver nada, aí o ônibus de trás acha um lugar maior e faz a manobra para voltar, o nosso ônibus deu ré e foi andando para trás e o ajudante dizia, “*stop, stop, stop*” e o motorista não parou, ele continuou indo, e a gente berrava “*stop*” dentro do ônibus. Aí o ônibus freou e a gente sentiu o ônibus ceder um pouquinho para trás. E depois acelerou e o ônibus não andava, estava atolado.

Finalmente o ônibus conseguiu fazer a volta e subir novamente, na direção contrária ao planejado, já que não era possível descer pela estrada. O problema foi que a chuva intensa causou vários deslizamentos de terra, e o grupo ficou preso por uma semana em uma pequena vila, Rana Chatti<sup>159</sup>, sem saber o que iria acontecer, nem quanto tempo teria que permanecer ali.

Luiz, um entrevistado, aponta para o fato de que, na Índia, é necessário se considerar dois aspectos, a época das chuvas, das monções e, ao norte, a época do frio, porque as estradas fecham quando está nevando. Então o viajante possui um intervalo de aproximadamente dois meses para chegar ao local, que é considerado o mais conveniente. Ele diz que, pensando nisso, eles programaram a peregrinação para o mês de setembro, que seria após a época das monções, ou seja, a época mais indicada para se deslocar pelo local, porque depois desta data já começa a ficar muito frio. Mas, nesse ano, em 2010, as monções atrasaram e então, quando o grupo chegou ao local, ainda estava chovendo, o que significa que eles sabiam que havia um risco. No entanto, eles não sabiam exatamente qual era o risco.

<sup>159</sup> Rana Chatti é uma pequena vila no alto do Himalaia, no caminho para Yamunotri, lugar sagrado de peregrinação.

Assim, na véspera da peregrinação desse grupo – uma trilha com um longo trecho de subida (e na volta, de descida) –, Gloria juntou o grupo todo, que era composto de aproximadamente vinte e oito pessoas, e disse que havia previsão de chuva e que, como eles não sabiam o que iriam encontrar, seria uma situação arriscada. No entanto, como narra Luiz, as experiências que tiveram na Índia anteriormente sempre foram de situações favoráveis, o que fez com que o grupo acreditasse que teriam essas mesmas condições ali, ou seja, eles não se deram conta de que havia um risco significativo.

O grupo tinha ido de ônibus até certo trecho, no entanto, tiveram que voltar a pé grande parte do percurso e, como tinham se preparado para uma caminhada de um dia, levaram o mínimo de bagagem possível (pois tinham que carregá-la). Então houve um exercício de avaliar o que se podia deixar, quer dizer, o que seria mais importante levar. Luiz relata então que tiveram que deixar para trás muita coisa e levar apenas o essencial. Gloria também menciona esta situação, na qual houve “um exercício de desapego, um exercício de triagem do que é o principal, do medo, de ultrapassar o medo”.

Luiz conta que na vila em que permaneceram havia um “modesto” hotel, para peregrinos “de fato indianos”, ou seja, havia instalações “índianas” de banheiro e o hotel nunca tinha sido varrido desde que sua inauguração, segundo ele, “há uns trinta anos”. O que significa que foi uma situação, como ele considera, “bastante chocante para todo mundo”.

Neste dia, todo o grupo dormiu vestido com as roupas da caminhada em cima dos lençóis, porque o aspecto da roupa de cama “não era convidativo”. Contudo, como estavam todos molhados devido à chuva e estava frio, durante a madrugada passaram então para dentro das cobertas. E de manhã estavam todos enrolados no que Luiz denominou de “edredonzinho marrom”, pois não havia a possibilidade de não usá-lo, já que não possuíam outra roupa além da que vestiam. Segundo Luiz: “tudo tinha ficado no acampamento, inclusive os remédios, então a gente não tinha uma muda de roupa, uma toalha, não tinha nada, e a gente achou que ficaria ali um dia, mas na verdade foi uma semana, e foi uma experiência muito marcante para todo mundo, traumatizante para algumas pessoas e, para todos, foi um desafio”.

Apesar de todos os contratemplos, Henrique, um peregrino que já viajou várias vezes à Índia, admite que esses dias em que ficaram “presos” no Himalaia foram “o ponto alto dessa viagem”, pois foram sete dias não previstos em que ele sentiu que cada um “foi mexido no que é mais fraco psicologicamente”. Ele descreve sobre a higiene do local: “era horrorosa, tinha banheiro que tinha sujeira de cocô, nenhum deles tinha chuveiro, no máximo uma bica,

alguns tinham tampa de vaso, cobertor manchado, fedorento, daqueles que, eu olhei assim, quem é fresco...”

Vanessa, uma peregrina que estava visitando a Índia pela primeira, também relata que quando chegaram e viram o lugar que iam se hospedar, ela pensou, “quero dormir no ônibus”, porque o local era muito sujo. Em suas palavras, “era imundo, tinha mancha sei lá de que nas cobertas, você olhava para o teto e tinha uns bichos pendurados, achei nojento”.

Por outro lado Priscila, uma “veterana de Índia”, explica que a situação não foi tão difícil para ela quanto para outros que estavam indo à Índia pela primeira vez:

Acho que pela minha bagagem de oito viagens e ter ido para cima e para baixo lá na Índia e ter passado por situações difíceis, acho que não foi tão difícil essa situação toda, quanto foi para outras pessoas. A sujeira: aquele hotel que a gente ficou lá preso era um hotel médio indiano, eu já fiquei em pior, entendeu? Tinha muita gente lá que estava indo pela primeira vez. E a coisa do ter que esperar, a gente não sabia quando que ia sair de lá, eu já sabia, indiano é devagar, eu estava preparada para passar assim quase um mês lá, achando que a estrada não ia abrir, e não tinha nada que eu pudesse fazer, e lá na Índia é um aprendizado de paciência mesmo, vai demorar e o que eu posso fazer eu faço, e o resto eu espero.

Ela diz que, por um lado, algumas pessoas já tinham ido antes à Índia, eram “colegas da outra vez”, mas por outro lado, os novatos ainda estavam “digerindo” até hoje tudo que aconteceu durante a peregrinação. Ela mesma, em contraposição, admite não ter tido muito “o que digerir”, pois seu estômago já estava “preparado para aquilo”. O que significa ela não “reagiu” tanto àquelas situações quanto outras pessoas do grupo.

Embora o grupo tivesse onde se hospedar, o que comer, o que eles perderam foi sua liberdade de ir e vir – eles estavam presos naquele local que, por sinal, era um lugar que consideravam “lindo!” Além disso, eles estavam sem suas bagagens... Priscila relata que, no dia seguinte, quando acordaram e abriram as janelas, avistaram um lindo vale e que “a vista do hotel espelunca era uma cascata gigante no paredão verde”. O grande problema era não saber como iriam sair daquele local e daquela situação.

Marah esclarece que, se a pessoa está disposta a refletir sobre os acontecimentos, “as fichas vão caindo”, quer dizer, a pessoa vai se conscientizando e aprendendo com esses acontecimentos; “senão a coisa passa e só fica a briga que teve”. Ela conta que muitos do grupo ficaram especulando, “mas se isso e se aquilo, se a gente tivesse ficado em Delhi, se não sei o quê”. E que, então, “a Gloria deu uma super aula de Vedanta na prática”, falando assim, “a gente estuda, isso aqui é a prática, não adianta ficar se, se, se. A gente preza por uma mente objetiva, o que dá para fazer daqui para frente”. Depois dessa aula, Marah conta que

Gloria começou a dar aula todos os dias, e que outra peregrina começou a dar aulas de astrologia, ou seja, cada um tentou contribuir como podia (ou sabia), dando aulas de ioga, de simbolismo etc.

Marah também relata que em um dos dias, Luana começou a falar da influência de Saturno, e “na hora que ela acabou de falar, chegou uma pessoa falando que a estrada já estava limpa”. Na verdade não estava. Mas nesse mesmo momento ela relata ter parado de chover. Em suas palavras, “abriu o céu com um arco-íris, foi um momento mágico. Sentimos que ia dar tudo certo!”

Marah descreve outra situação na qual sentiu que o momento era “mágico”. Ela explica que Gloria precisava de um remédio que estava no acampamento e que um indiano tinha ido a pé até certo ponto do trajeto encontrar outro indiano que estava com o medicamento, mas o grupo não sabia se ele iria conseguir chegar lá, encontrar a pessoa e voltar; enfim, não sabiam se ele conseguiria, de fato, pegar o remédio. Marah descreve que estavam todos no “hall” do hotel e um peregrino “estava falando do mito de Durga, e do simbolismo e tudo”. Enquanto ele narrava essa história, ao dizer que Durga havia se manifestado, nesse exato momento, quando ele fez um movimento com o seu braço, o indiano entrou no hotel com o remédio da Gloria. Neste instante, todo mundo “vibrou”. Em suas palavras, “eram umas coisas muito assim, na hora, a pessoa falava e o negócio acontecia”. Por isso, essa situação foi entendida por ela como um momento “mágico”.

Voltando a situação em que ficaram presos na vila de Rana Chatti, Ana, outra entrevistada, conta que, já que “ninguém veio como turista”, levando essa situação “a sério”, foi bem coerente o fato de terem chegado a um lugar e terem encontrado aquele tipo de situação, que colocou a todos frente a questões pessoais. Uma situação assim é uma “experiência de vida”, ela pondera, de situações nas quais a pessoa se vê “no limite”. No entanto, mesmo Ana concorda que o fato de terem um abrigo e terem comida não deixava a situação ser assim tão “liminar”.

A situação de dificuldade era relativa, já que cada um a experimentou em níveis variados. A situação era diferente, quer dizer, diferente do que eles esperavam e do que eles imaginavam, e definitivamente diferente da expectativa da viagem e do que havia sido programado.

Aquela situação não deixava de ser “excêntrica”, como explica Ana: “aquilo ali é o dia a dia dos indianos, desabar não sei o quê, ter racionamento, eles têm um jeito, já existe um

esquema, pode ser um esquema para a gente totalmente improvisado, mas para eles é natural”. Ao comentar sobre o significado desta experiência, Ana diz que saiu da situação muito “inspirada”:

Com as coisas acomodadas, cristalizadas, não há desafio, está tudo sob controle. Agora, quando a coisa não está com controle é que você vai vendo seus medos, sua insegurança, a forma como você realmente vê. Eu acho isso uma boa chance. As pessoas ficam anos fazendo terapia para ter uma situação desse tipo para descobrir essas coisas e, de repente, você se vê numa situação que você descobre. É claro que tem que ter uma base, senão a pessoa pode surtar; se lançar numa situação dessas sem base é muito perigoso – se ver confrontado com dificuldades internas. O fato do grupo e, de uma forma geral, as pessoas estarem lidando com a situação, um ajudou o outro, houve um clima de solidariedade. Faltava isso, “ah, eu tenho”, aí um dava para o outro.

Segundo Ana, foi fundamental testemunhar as relações que o grupo possuía. Apesar de haver pessoas que não se conheciam antes da viagem, o estudo do Vedanta e “a própria visão” em comum, para ela, era o que os unia uns aos outros.

Cristina é outra peregrina que também interpreta a situação de acordo com o ensinamento que o grupo estava recebendo, o qual diz respeito às três forças que impulsionam o ser humano, os *gunas*<sup>160</sup>.

Foi até interessante porque a gente estava exatamente estudando os três *gunas*, então era muito visível a ação dos três *gunas* em atividade ali no grupo. Tinha algumas pessoas que estavam muito desconfortáveis, não estavam com paciência nenhuma em querer esperar as condições melhorarem para a gente poder sair de lá, já queriam sair e se lançar no desconhecido. Aí tinha o grupo que segurava, “daqui eu não vou sair, eu preciso saber o que eu tenho mais adiante, porque as condições aqui não são tão ruins, a gente não tem conforto, mas tem abrigo e comida, então para que sair daqui se eu não sei o que tem lá?” Então tinha os impulsivos, tinha os que estavam segurando mais o grupo e o pessoal mais *sattva* [com maior clareza de mente] que realmente articulou o que a gente poderia realmente fazer em termos práticos para poder sair daquela situação. Agora, todas essas forças em conjunto agindo foi complicado, mas tinha uma certa beleza, porque o pessoal que, “eu só vou sair daqui quando eu souber o que tem mais adiante”, eu acho que se só tivesse pessoas que pensassem assim a gente estaria lá até hoje. Se só tivesse pessoas impulsivas e “rajázicas” que queriam se lançar no desconhecido, teria sido temerário, porque esse grupo poderia nunca ter chegado a lugar nenhum, tamanho o perigo que estava a estrada que a gente tinha que passar. Então foi interessante a gente ver ali, na prática, como um segurou o outro, e eu acho que, no final, a gente se saiu bem, a gente foi um grupo.

Ao descrever toda a situação, Cristina chega a uma conclusão muito importante, a de que eles tinham superado aquela situação enquanto um grupo. O que a fez perceber que eles tinham se constituído enquanto grupo foi não apenas o fato de um ter ajudado o outro, mas, como ela descreveu acima, de um ter “segurado” o outro, no sentido desses impulsos que dominam as pessoas e as levam a agir (e reagir), de acordo com esses *gunas*.

<sup>160</sup> Os *gunas* foram explicados em detalhes no capítulo anterior mas, simplificando, podemos dizer que: são três características de tendências mentais.

Cristina relata que, quando o grupo chegou àquela vila, pareciam extraterrestres saídos de uma nave espacial. Eles chegaram naquele pequeno vilarejo e foi “como se tivesse caído um disco voador e saíssem os ETs lá de dentro”, tamanha a atenção e admiração que eles receberam dos moradores. Ela conta que o grupo era muito diferente da realidade daquele local e, por causa disto, foi uma situação que fez com que a viagem tivesse um caráter excepcional. Em suas palavras, “não foi uma viagem comum, foi muito transformador sem dúvida”. A transformação pela qual passou parece ter sido no sentido de ter (con)vivido em um mundo à parte, ou seja, em uma realidade talvez menos “materialista”. Ela considera ser um tipo de viagem na qual a pessoa adquire “uma bagagem”, e exemplifica, “só essa de saber com o quão pouco eu posso me sentir feliz e tranqüila não tem preço”. Ela ainda relata sentir muita vontade de voltar àquela vila e rever as crianças que lhes fizeram tanta companhia durante os sete dias.

Verônica, outra peregrina, explica que para visitar esses lugares a pessoa tem que estar preparada para enfrentar situações de esforço físico e de paciência para conseguir chegar a eles. Apesar de ter feito diversas viagens à Índia, ela confessa que esta peregrinação foi um sacrifício, ainda mais devido a problemas que teve com altitude. Por outro lado, ela se conscientizou que a “força” da peregrinação e a vontade de chegar àquela local foram o que a impulsionou a chegar. Ela também confessa pensar que ia morrer no meio do caminho.

Luiz analisa a situação da seguinte forma: “foi uma experiência maravilhosa pelo fato de ter obrigado a todos a encarar o medo, que é uma emoção ‘visceral’”. Descrevo seu ponto de vista da experiência a seguir:

A gente estava num lugar desconhecido, isolado do mundo, ninguém sabia o que estava acontecendo em volta, a gente não tinha informação nenhuma, de noite caiu uma barreira atrás do hotel, e ficou todo mundo achando que daqui a pouco a gente ia embora também, então muita gente ficou com muito medo, e o medo é uma emoção muito difícil de controlar, porque é uma emoção visceral, de dentro, das suas entranhas, não é uma coisa racional. Existe um medo que é intelectual, medo de ficar sem dinheiro, medo de passar na Rocinha, isso é um medo “light”, vamos dizer assim, agora existe aquele medo que você acha que vai morrer, quando você está andando de avião e tem uma turbulência, tem gente que não anda de avião, tem pavor de avião, isso é muito comum. Esse medo visceral foi despertado em algumas pessoas lá, e quando esse medo está presente, você não consegue raciocinar, você não consegue dominar esse medo racionalmente, dizer: “isso é bobagem, deixa para lá”. Não tem jeito, então você tem que encontrar meios para lidar com isso. A gente fez ioga, fez palestras, cantamos, passeamos e tal para as pessoas poderem lidar com essa emoção que elas estavam com dificuldade de lidar.

Como este peregrino sugere, foram muitos os que sentiram um medo “visceral”, devido à ideia de que, já que havia deslizado terra atrás do hotel, poderia haver outro deslizamento a qualquer momento no próprio hotel, ou seja, o local que estavam parecia ser

relativamente seguro, o que fez com que muitos considerassem a possibilidade de morte. Com isso, esta sensação do medo, algo “não racional”, parece ter sido o que impulsionou o grupo a adquirir meios para lidar com isso, e o Vedanta e as práticas que estavam familiarizados foram fundamentais para a aquisição de um “comando” das emoções.

Luana, por sua vez, analisa a situação com base nos simbolismos do hinduísmo. De acordo com ela, Yamuná é irmã de Yama, o Deus da morte. Acredita-se que Yamuná abençoa com uma vida longa quem vai visitar Yamunotri, o lugar da peregrinação. O grupo ficou sete dias nessa vila onde estava sendo realizado um ritual para Saturno, que é outro irmão de Yamuná. E algumas pessoas do grupo dormiram, “muita gente não sabe disso”, como ela explica, em manta mortuária, porque o hotel tinha uma roupa de cama “horrível” e eles foram a uma venda local para comprar um tecido para se cobrir, e alguém do grupo puxou um cetim amarelo, dizendo que era o que queriam. E o homem da venda “deu uma olhada meio sem graça, cortou” e deu para eles.

Depois a gente descobriu que era manta mortuária, aquilo é para você enrolar o defunto enquanto você faz os rituais e depois você queima naquilo. E a gente dormiu naquilo sete dias, do lado de Yamuná. É como se a gente tivesse morrido para nascer de novo mesmo. Sete dias deitado numa manta mortuária do lado do rio que representa isso, a morte. Então, parando para pensar, é como se a gente tivesse nascido de novo. Eu me sinto, é engraçado, é como se eu me sentisse maior do que antes de fazer a peregrinação, não é que eu tenha perdido o meu medo de morrer, não é isso não, mas eu fiquei maior que o meu medo de morrer.

Esta peregrina conta que sua vontade de chegar lá e ver Yamunotri era maior que o seu medo de morrer, e admite não ter perdido o medo de morrer totalmente, mas entende que isto tenha ganhado outro espaço em sua vida.

Sua narrativa apresenta significados que ganham um sentido além do “tradicional”, ou seja, a vida desta peregrina, ao ter o Vedanta como projeto, passa a ganhar um sentido maior a partir de sua interpretação das situações pelas quais passou. Enquanto que alguns relataram ter sentido uma sensação de “medo de morrer”, ela parece ter ido além em sua interpretação e ter conseguido ver a si própria como “maior” que seu medo de morrer, pois a peregrinação lhe deu uma perspectiva da vida a partir de um novo sentimento, de ter “nascido de novo”. Ao observar atentamente esse depoimento de Luana, nota-se que na verdade a peregrinação teve, para ela, um significado maior que apenas viajar, ou caminhar, ou qualquer outra coisa nesse sentido. A peregrinação teve, para ela, o significado de ter “nascido de novo”, desse modo ganhando um sentido fundamentalmente relevante.

Ao ouvir estas narrativas dos peregrinos, de terem tido sensações “muito fortes” de desconforto e cansaço, ou de terem “nascido de novo”, e não podendo deixar seus significados fora deste trabalho, senti necessidade de investigar o motivo da realização de uma “viagem” que tivesse tanto significado em suas vidas, e também tanto “sacrifício” envolvido, e analisar os sentidos que os entrevistados atribuíram a ela.

### 5.1.1 Os sentidos e significados da peregrinação

Grande parte dos peregrinos entrevistados relatou algo a respeito do que eles entendem por peregrinação, ou o sentido que ela deve (ou deveria) ter. Nessa seção procuro entender o que a experiência dessas duas peregrinações à Índia significou para cada um e para o grupo como um todo.

Do ponto de vista de Luiz, um dos alunos de Vedanta mais antigos do grupo:

Então essa questão da peregrinação pode ser vista de várias maneiras. A própria palavra “peregrinação” dá uma ideia de você ir para lugares distantes, tem alguma coisa a ver com você ser um estranho no lugar: peregrino é aquele que vem de longe. Mas, na verdade, do meu ponto de vista, toda peregrinação é uma busca da sua verdade interior – que pode ser feita dentro de casa; mas, por uma série de razões, às vezes as pessoas são levadas a lugares distantes. Alguns pelo fato de já terem sido percorridos por muitas pessoas se tornam famosos, por ter alguma energia diferente ou porque muitas pessoas acreditam que seja assim, então você cria essa ideia de peregrinação. Eu acho que a maioria das pessoas que vai não sabe exatamente o que está buscando. É um impulso assim não totalmente racional e, ao fazerem aquele percurso, elas vão descobrindo coisas dentro de si que as ajudam a entender melhor o mundo e a si mesmo.

Esse peregrino remete à abordagem “clássica” (e ao mesmo tempo atual) sobre peregrinação: “uma busca da sua verdade interior”, mesmo que esta busca não seja consciente para alguns. Luiz considera não haver necessidade de ir a um lugar longínquo, pois essa busca é interna, assim, ela poderia ser feita “dentro de casa”.

Esse mesmo tema ainda pode ser relacionado ao que Haudrey Calvelli (2006, p. 23-24) indica como o “encontro com o desconhecido”:

Nesse encontro, ao se defrontar com o “outro”, podem ocorrer experiências que permitem as pessoas refletirem sobre seus valores, ideias e instituições que governam suas vidas. Dessa forma, peregrinar não remete apenas ao ato exterior do encontro com o desconhecido, como também possibilita um encontro de cada indivíduo na direção de seu verdadeiro “eu”.



A peregrinação é entendida como “um impulso não totalmente racional”, como sugere Luiz, um momento no qual parece ser valorizado um aspecto mais relacionado à experiência (interna). Em contraposição, na filosofia do Vedanta, o que parece ser valorizado é o aspecto “racional” deste estudo.

Este peregrino ainda lembra que toda peregrinação deve envolver algum esforço físico: “você não faz peregrinação de automóvel. Geralmente é uma trilha, um lugar que exige um esforço, canse você, você tem que se superar de alguma maneira, pelo frio, pelo calor, pela distância, ou pela altitude”. O objetivo fundamental está relacionado à ideia de que “as pessoas estão buscando alguma coisa que vão fazer com que elas compreendam melhor quem elas são, quer dizer, responder a essa pergunta básica, ‘Quem sou eu’ que, de alguma maneira, no seu dia a dia, elas não estão conseguindo a resposta”. Do seu ponto de vista, a proposta de uma peregrinação é auxiliar a encontrar essa resposta, ou seja, a peregrinação é entendida como uma tentativa de “encontrar sua verdade”.

Outro peregrino, Henrique, fez questão de dizer que a viagem deles à Índia, “que a Gloria chamou de peregrinação”, pode ser definida como: “viajar para lugares sagrados da sua linha filosófica”. Esta simples definição de Gloria não remete ao esforço (físico ou psicológico) em si (de uma caminhada, por exemplo). Ou seja, não seria nem o esforço nem o símbolo que o local tem (para um público em geral) que determina o significado da peregrinação, mas a importância do local da peregrinação é devido a ele ser considerado sagrado para o grupo. Assim, a definição de peregrinação é estabelecida em relação ao que o local simboliza para a pessoa ou o grupo.

O que está em jogo nessas viagens, então, é toda a bagagem do ensinamento do Vedanta e podemos entender que a maior lição de uma peregrinação, para o grupo estudado, é a possibilidade de “colocar à prova” todo o ensinamento aprendido, ou seja, um momento para a reflexão de como agir de uma maneira “correta”, ou *dhármica*, como explica Priscila:

Dentro desse processo de busca do autoconhecimento, você tem toda uma preparação da mente para o entendimento desse autoconhecimento, desse conhecimento último, que te leva à liberação. Então todo esse preparo da mente que a gente usa a palavra yoga, yoga é essa preparação da mente para o entendimento, para o estudo das escrituras que vão te levar ao autoconhecimento, então é uma coisa que te faz conhecer a própria mente. E naturalmente, os valores, por exemplo, não tenha raiva, então como que eu desenvolvo isso em mim? Você passa a estar atento a sua raiva e passa a conhecer os motivos pelos quais você tem raiva, então naturalmente você repara, aquilo aconteceu e eu não reagi tanto, é uma coisa que acontece naturalmente, só porque você está prestando atenção. Raiva, isso não é um negócio legal de eu ter, eu queria não ter raiva, esse é um valor que está no texto, que é ensinado. E aí isso vai acontecendo pelas suas experiências. Peregrinação é uma ótima coisa para você, não é botar em prova seus valores, mas para você ver. Você tem a oportunidade de ver se você melhorou naquela falta de raiva ou não. A peregrinação junto com seu estudo de Vedanta.

Esta narrativa apresenta um aspecto significativo da viagem, o fato desta peregrina entendê-la como uma busca por autoconhecimento, o momento para se adquirir um preparo da mente para o entendimento do autoconhecimento que leva à liberação, um momento para vivenciar, experimentar o ensinamento do Vedanta<sup>161</sup>.

Priscila entende que o sentido “clássico” de uma peregrinação (da qual fazem parte as dificuldades, o esforço, entre outros) também estava em jogo ali naquelas viagens: “Seja lá qual a peregrinação que você faz, vai ter sempre dificuldades no caminho, acho que são as dificuldades que são a maior parte do motivo de mudança interna, e na Índia tem uma profusão de dificuldades, pela diferença de cultura e tudo”.

Carneiro (2003), ao analisar o Caminho de Santiago, explica como essa “promessa” de transformação acontece, ao dizer que, do ponto de vista dos peregrinos, a transformação fundamental por que passam se processa no modo como eles “vêm a si mesmo”. Ela indica que “através do ritual poderá ser operado uma re-significação de suas próprias existências” (p. 191) e que o caminho pode ser percebido “como uma experiência através da qual é desencadeado um processo de reflexão que pode levar a profundas modificações no modo do indivíduo “encarar a sua vida”” (p. 191). Essas conclusões a que Carneiro chega podem ser úteis para pensarmos o caso dos peregrinos pesquisados aqui, que, como vimos, passam por significativas transformações no modo como vêm a si mesmos e suas vidas.

Os sentidos atribuídos pelo grupo à peregrinação remetem ao que Myerhoff (1993) entende por peregrinação. Em suas palavras, “a peregrinação é então de uma vez uma viagem interna e externa, a peregrinação geográfica, coletiva paralela à viagem ao inconsciente, na qual o viajante tem um encontro sagrado entre santo e *self*”. (p. 213, tradução minha). Essa autora coloca uma pergunta fundamental a respeito da peregrinação: Como esse fenômeno que é realizado em grupo, em um ambiente tão “social” pode se tornar algo tão individual, tal como uma ocasião para ganhar autoconhecimento? Entendo que a análise desta questão através dos relatos dos peregrinos que entrevistei é uma contribuição importante.

A transformação pela qual os viajantes passam durante a peregrinação parece se relacionar com a ideia de autoconhecimento. De acordo com Ana, uma entrevistada, é devido

---

<sup>161</sup> Como visto no capítulo anterior, liberação deve ser entendida aqui como estar além da confusão e da ignorância que mantém a pessoa “mergulhada” no oceano do *samsara*.

ao impacto “emocional da experiência” e ao significado que a peregrinação adquire que ela proporciona uma possível “abertura” para a transformação na viagem. Em suas palavras:

Um lugar de peregrinação, ele vira um símbolo muito forte, muitas pessoas foram e atribuem um significado ali. Quando você está naquele lugar, vem toda a força do símbolo mesmo, então é impactante, e se você tem uma identificação com aquele símbolo, é muito impactante mesmo. Eu acho que isso sem dúvida promove uma experiência transformadora, pelo próprio impacto emocional da experiência.

Se por um lado esta peregrina enfatiza o impacto que o simbolismo local exerce sobre os peregrinos a ponto de promover “uma experiência transformadora”, por outro lado, a transformação por que passou, como relata, foi ao longo do tempo de estudo, que “organizou” sua maneira de ver o mundo. De seu ponto de vista, o que foi “realmente transformador” em sua vida (e visão de mundo) foi ter dedicado tanto tempo ao estudo do Vedanta.

Marah, outra entrevistada, também se refere a uma “transformação interna”. Ela relaciona esta mudança ao próprio ato de caminhar. Segundo ela, “peregrinação é isso, você chegar no final e sentir que alguma coisa dentro de você se transformou. Não é só o caminhar por caminhar”. Ela indica que apesar de querer chegar a um ponto, durante a caminhada a pessoa devia se concentrar apenas no local onde estava pisando “porque se não olhasse, pedras rolavam, se não olhasse, caía”. O que ela ressalta é que se a pessoa estivesse concentrada apenas no ponto de chegada, a trajetória pareceria interminável, o que proporcionaria aos peregrinos uma sensação de caminhar para sempre. Foi então que ela percebeu que se concentrar apenas em cada passo que dava era o que mais fazia sentido e que era o que levava a uma “sensação de transformação interna”.

Marah nos conta que realizou três viagens à Índia e que, em sua primeira viagem, foi sozinha. Embora esta viagem não tenha sido uma “peregrinação” propriamente dita, ela sentia isso, “das respostas, dos conteúdos emocionais vindo para fora; tinha choro aleatório”. Ela cita, como um exemplo desta situação, um momento em que olhou para um “velhinho” na rua, ele falava alguma coisa e ela chorava. Em contraposição, as duas viagens seguintes (peregrinações que realizou com o grupo pesquisado) incluíram longas caminhadas, “foi muito intenso, é altitude, não tem ar, o coração dispara e, se acontecer alguma coisa ali, não tem socorro rápido, você está ali por você”. O que esta peregrina enfatiza é ter sempre gostado de fazer este tipo de caminhada “até independente de religião”, e acrescenta: “Eu gosto dessa sensação de sair, viajar, é muito bom porque você sai do seu lugar, do seu ponto

de vista e pode olhar de fora sua vida e, ao mesmo tempo, ter contato com outra coisa que te dá uma outra perspectiva”.

Esta colocação parece remeter ao conceito de reflexividade, como discutido no capítulo três, que é uma das características da sociedade pós-moderna e que é exercido quando a pessoa “sai do seu lugar, do seu ponto de vista”, justamente com a motivação de adquirir “outra perspectiva”.

De acordo com Giddens (1991, p. 111), se por um lado a secularização é uma questão complexa e não parece eliminar totalmente o pensamento e atividade religiosa, por outro, como assinala que “a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico”. De qualquer forma, mesmo apresentado um vínculo bastante “íntimo”, tanto a religião quanto a tradição se diferenciam no sentido de que a tradição é a mais prejudicada pela reflexividade da vida moderna, pois vai de encontro à sua proposta (GIDDENS, 1991).

A reflexividade, neste caso, parece fornecer um meio para que os peregrinos possam, ao terem pensamentos críticos sobre suas vidas, encontrar na espiritualidade uma base lógica sobre a qual vivenciam a construção de sentido do “eu”.

Para a entrevistada Marah, a peregrinação também é entendida como uma oportunidade de avaliação da necessidade de objetos adquiridos, que são dispensáveis para as experiências vivenciadas na viagem. A peregrinação envolve, em suas palavras, “você estar nesse lugar ‘perrengue’, ir para lá e ficar, não ter conforto, só ter aquilo e conseguir carregar as coisas que você acha que são úteis na sua mochila, se estiver pesado demais ter que repensar, poxa, não preciso disso, e ficar ali e sobreviver”.

A transformação pela qual passou, como declara, foi ter adquirido “um relaxamento interno” devido ao fato de poder conhecer o que desejava conhecer e de “confiar na ordem do universo de Ishvara”.<sup>162</sup> Ela revela que já manifestava um sentimento de fé, “eu sempre tive fé e muita sorte e sempre agradei”. Entretanto, foi no momento em que ouviu Arieira explicando que, “Deus não é uma questão de ter fé, é questão de você saber”, ela entendeu que o meio para alcançar a liberação era um caminho “lógico”. Como ela nos explica,

---

<sup>162</sup> Como já tive a oportunidade de mencionar, Ishvara é entendido como Brahman mais *maya*, ou seja, uma manifestação de Brahman como o criador do universo.

“quando passa dessa questão de ‘eu acredito’, uma outra coisa é ‘eu sei, eu confio’”. Do seu ponto de vista, é uma questão de saber, justamente porque a pessoa conhece e confia “na ordem que governa o universo”. Isto é, exatamente porque a pessoa sabe que essa ordem existe e não porque ela acredita que haverá “alguém” que irá salvá-la. Esta peregrina revela que a viagem solidificou não só sua confiança na ordem cósmica, mas uma confiança em si mesma (o que é o mesmo, para os Vedas). A peregrinação parece ter lhe proporcionado uma “força”, a qual ela explica da seguinte forma, “eu acreditava que tinha que ser assim e foi assim, confiava muito nisso, de saber que eu ia me sentir bem ali”.

Verônica, outra entrevistada, acredita que a peregrinação é “uma coisa que é individual, é pessoal, ou você sente ou não sente”. O sentido de sua devoção encontra-se presente nesse depoimento<sup>163</sup>:

As pessoas vão dizer que você é maluca de tentar fazer, talvez seja maluquice mesmo, mas é uma maluquice boa, que dá um conforto muito grande, tanto que nós passamos o que passamos no caminho, as pessoas dizem isso, “mas vocês não sabiam que tinha perigo?” Sabíamos sim. A estrada estava um horror, a gente achava que podia chegar mais um pouquinho, e quem sabe? E chegamos. E a gente teve, acho que aí vale o lado devocional de quem acredita, muita proteção, muita graça, porque tudo se resolveu de forma satisfatória no momento certo, não no momento que a gente queria. Quando teve que acontecer, aconteceu, na hora que tinha que acontecer, aconteceu, e a gente não pôde fazer nada a não ser cruzar os braços e dizer, assim seja.

Esta narrativa também apresenta um sentido de “confiança” em uma ordem que governaria a tudo e a todos. Se por um lado o que cabia ao grupo havia sido feito, por outro eles tinham esperanças de que a situação se resolveria de acordo com tal ordem, razão pela qual eles acreditaram que a situação havia sido finalmente resolvida “de forma satisfatória no momento certo”.

Laura, outra entrevistada, relata que quando a pessoa se encontra em uma situação como a que eles ficaram “presos” em uma pequena vila, é um momento bastante “caótico”. Este é entendido como um momento propício, por ser geralmente no caos que a pessoa adquire serenidade. Em suas palavras: “quanto mais problemas a pessoa tem, mais calma ela parece ter”. Ela indica a possibilidade da estrutura do caos oferecer ao sujeito uma oportunidade para experienciar não só uma sensação de paz diante daquela situação, mas também para analisar o que seria mais importante e fundamental em sua vida.

Semelhante ao que outros peregrinos também relataram, esta peregrina entende o papel da peregrinação “é um autoconhecimento, é uma oportunidade de você amadurecer, de

---

<sup>163</sup> A questão da devoção será analisada em detalhes na próxima seção.

você se conhecer, de trabalhar suas limitações, suas capacidades”. Revela também que quando a pessoa faz uma peregrinação pautada em um conhecimento e em um estudo, como as duas que o grupo realizou, isto teria outro contexto, o que proporcionaria um sentido totalmente diferente:

Você olhar para um lugar que existe há tanto tempo, e que as pessoas estão indo com a mesma intenção, tem alguma coisa de “bacana”, algum benefício nisso. Você repetir uma oração, por exemplo, você imagina que são palavras repetidas não sei quantas vezes, por não sei quantas mil pessoas, por não sei quantos anos, se sustenta. Eu acho que tem uma outra conotação, é diferente de eu falar um palavrão, obviamente. Então tem um contexto, que a peregrinação tem por si só, que é você ir num lugar que é sagrado. O que é sagrado? É algo que é preservado, é algo que as pessoas entendem que vai trazer coisas boas, que vai trazer um amadurecimento, vai trazer felicidade, tranquilidade, que seja um refúgio somente naquele instante, você se sente acolhida por aquilo. Então é um gesto que nele já tem algum significado, mesmo que você não tenha a menor intenção de fazer a peregrinação, existe alguma coisa ali dentro de você, que vem junto com você. O todo está naquilo ali, são várias pessoas voltadas para querer a mesma coisa para um bem, para uma felicidade. Enfim, tem uma conotação diferente.

Laura entende que o sagrado remete a algo que é preservado e trará felicidade às pessoas, o que, de seu ponto de vista, seria análogo a um “refúgio” onde as pessoas se sentiriam protegidas, onde “o todo” estaria presente. Sua definição de peregrinação parece estar vinculada a uma busca da vivência do sagrado através da viagem. A manifestação do sagrado, neste caso, remete a manifestações físicas e emocionais que são apropriadas na construção do “eu”. Estas experiências podem ser interpretadas como um processo de “sacralização” do “todo” e do “eu”.

Esta peregrina explica ainda que passar pelas privações de uma peregrinação “é trabalhar ego, com certeza”, pois durante a peregrinação a pessoa “enfrenta suas limitações” estando “de frente com as coisas que você constrói ao longo das várias vidas”. O que esta peregrina parece remeter é à ideia já discutida da relativização de conceitos presente em uma viagem à Índia e, em última instância, à quebra de paradigmas. Para ela, o fato de “lidar com aquilo”, “enfrentar”, proporciona uma maior “tranquilidade” à vida da pessoa.

A peregrinação seria um lócus no qual a pessoa tem a oportunidade de se confrontar com questões internas que vão surgindo e transformá-las “dentro” de si. Ela também pode ser entendida como um momento propício para adquirir um amadurecimento, como Laura propõe, “uma forma de ganhar maturidade emocional, de você se conhecer e transformar aquilo que tem que ser transformado”, ou ainda como um momento de reconhecer o que não pode ser realizado ou transformado naquele momento. Ou seja, um momento propício ao reconhecimento de seus próprios limites.

Uma das “transformações” que Laura diz ter passado foi ponderar mais suas ações, ter atitudes mais “políticas”, como ela explica.

Não importa se são estudantes de Vedanta, são pessoas e todo mundo tem suas limitações. E a gente tem a falsa idéia de que quem estuda [Vedanta] está além do bem e do mal, e é impossível isso. Todo mundo é ser humano em qualquer lugar. Só que isso para mim é muito claro, mas para as pessoas, às vezes não. Eu nunca achei que a Gloria estava acima do bem e do mal, nunca achei que as pessoas ali não iam cometer um deslize ou um equívoco e isso para mim foi fundamental. Primeiro porque eu comecei a entender que eu deveria discriminar as pessoas, eu comecei a entender que você tem que ser política, coisa que eu não era. Eu sempre fui muito espontânea, eu nunca tive vergonha, eu acho que se eu tenho limitação, eu tenho mesmo. Se eu tenho alguma imaturidade é porque eu sou pessoa, isso para mim é obvio. Só que para algumas pessoas, elas acham que você tem que ser isento, ser um artista literalmente, fingir que não tem aquilo, que é a coisa do ser político. Mas eu entendi que tem um lado nisso que é importante, não é questão de fingir e ficar interpretando, porque as máscaras caem em algum momento, óbvio. É uma questão de você preservar as relações. Às vezes você se preserva e você preserva as relações tendo umas atitudes mais políticas, ponderando um pouco mais as suas ações. Eu tenho uma qualidade que eu espero não abandonar nunca, que é ser muito doadora. Para mim é muito fácil eu abandonar uma coisa para fazer alguma coisa para alguém. Então “vira e mexe” eu faço campanha de doação: você precisa de um carro, eu arranjo, você precisa de não sei o quê, eu faço. Eu tenho uma necessidade de me sentir útil, e eu sempre tive. Só que lá a situação me fez ver que, às vezes, para as pessoas, isso é muito ruim. As pessoas encaram como invasivo e não acreditam na autenticidade disso; muitas pessoas acham que é pedante, que você faz aquilo para chamar atenção. As pessoas têm julgamentos diferentes para a mesma atitude. Só que eu nunca pensei nisso, é uma coisa que era tão natural em mim que eu nunca imaginei que poderia ter uma má interpretação dessa maneira de ser. E nessa semana que a gente ficou lá, isso ficou muito claro para mim, as formas como as pessoas podem ler isso de formas diferentes e quanto eu deveria ser mais política.

Ela explica que realizou a peregrinação com a intenção de entrar em contato consigo mesma, com suas capacidades e limitações, e também para que pudesse descobrir o que fazer para mudá-las e desenvolvê-las. Um dos aprendizados que obteve, como vimos em sua narrativa, foi se conscientizar de nunca ter tido a preocupação de se “reservar, de falar menos, de ser mais comedida”, ou seja, de não expor a sua vida e as situações pelas quais passa aos outros. Foi durante a peregrinação que ela percebeu isto, pois afirma nunca ter tido “essa preocupação até ir para a Índia”. O convívio com o grupo, durante a semana em que ficaram presos naquela vila, foi fundamental para que ela se conscientizasse disto. Foi o momento em que ela começou a ponderar que não deveria agir mais dessa maneira, porque, dessa forma, ela estaria cumprindo o papel (*dharma*) que não é o dela, mas é o do outro, como é ensinado na filosofia védica. Cumprir o seu papel significa saber “até onde é o que você tem que fazer e até onde é a responsabilidade do outro, o que você não deve fazer”. Ela reflete sobre todos os ensinamentos obtidos ao dizer que aquela experiência “foi muito aprendizado”, pois foi um momento em que teve que amadurecer “anos luz” em pouco tempo.

Esta peregrina ainda confessa ter mudado totalmente a relação com a sua família quando percebeu o quanto havia “errado” com eles:

A Gloria é muito clara sobre isso, você não estuda Vedanta para estudar Vedanta, você estuda para se auto transformar. Ela falou assim, “eu, antes de ir [para esta peregrinação], pedi para que as pessoas entrassem em contato com aquilo que é mais difícil para elas e pudessem realmente amadurecer no que é preciso”. Então ela plantou um *sankalpa* [resolução], e assim foi feito. As pessoas todas ali emanaram dentro delas aquilo que tem mais forte nelas; exacerbou uma qualidade, exacerbou aquilo que tem mais presente na pessoa.

A situação a que ela se refere acima (de terem ficado presos na vila de Rana Chatti por sete dias), que foi descrita por muitos como “liminar”, fez com que cada pessoa do grupo se reavaliasse e se conscientizasse de suas capacidades e qualidades. Este “olhar” mais atento para si tentando perceber seus defeitos e qualidades (e ações e reações) tem um significado que parece remeter a uma espécie de auto aprimoramento (ou até uma “evolução” espiritual) para um estudante de Vedanta. É neste sentido que observamos o valor que foi atribuído às suas peregrinações e o papel fundamental que estas desempenharam em suas vidas.

Laura enfim indica que na peregrinação existem muitas situações de limitação física, e que existe uma sensação “mais caótica”, quer dizer, existe, acima de tudo, “uma sensação de reverência que baixa o seu ego para alguma coisa, que você diz assim, eu preciso amadurecer em alguma coisa. Você tem humildade, sabe?”

Podemos dizer que estes talvez sejam os mais importantes “ensinamentos” da peregrinação: enfrentar suas limitações (lidar com seus próprios limites), amadurecer e aprender a ter humildade.

Outra entrevistada, Marta, também indica ter adquirido um “amadurecimento” ao retornar da peregrinação. A peregrinação junto ao conhecimento de Vedanta, principalmente, foram os catalisadores de uma mudança na maneira de entender sua própria vida. Em suas palavras: “você passa a ser mais compreensivo, acomodar mais as coisas e pessoas, ver que as coisas têm uma razão e você não tem controle, ver as coisas com mais clareza, objetividade, mais acomodação e tolerância também”.

Conforme já indiquei, devido às chuvas e desmoronamentos, o grupo ficou preso por sete dias em uma pequena vila chamada Rana Chatti, no Himalaia. O aspecto de imprevisto da situação foi totalmente inesperado, ou seja, este aspecto do “não planejado” fez com que todos tivessem que experimentar uma renúncia. Gloria comenta a este respeito:

Mas, de qualquer maneira, tornou a peregrinação mais forte como peregrinação, porque está envolvido na peregrinação um sacrifício de alguma coisa em nome de um ganho espiritual, de um ganho de uma compreensão, ganho de uma união, de uma percepção de algo a mais, em



relação ao sujeito, ao universo, a Deus, enfim. E muitas vezes a pessoa não é religiosa nem devocional, mas tem um ganho espiritual.

O que motivou os peregrinos a realizar as peregrinações parece ter sido a aquisição de um “ganho espiritual” entendido aqui como um “ganho de uma compreensão”. O sacrifício por que passaram naquela situação liminar proporcionou um amadurecimento e, em consequência, o autoconhecimento, que era o que todos tinham por projeto.

Gloria resume que todas essas situações por que passaram “fizeram com que a peregrinação produzisse um questionamento, uma limitação, um ganho maior”, e o que observamos foi que todos mencionaram a respeito de algum processo reflexivo em suas experiências na Índia.

## 5.2 O sentido de devoção para o grupo

Ao ouvir nas narrativas dos entrevistados a respeito de sensações próximas ao que denominamos como devoção, resolvi investigar o sentido que estavam atribuindo ao que entendem por devoção, bem como por conversão. Esta sensação parece ter sido acionada, na maior parte das vezes, quando os peregrinos se depararam com os templos e símbolos da cultura hindu. Isto significa que, apesar de se sentirem hindus no Brasil, a Índia se mostrou um local propício a uma negociação do que seria “ser hindu”, pois foi onde eles puderam ver a si mesmos como hindus (apesar dos conflitos que emergem desta visão) e puderam explicitar aos outros sua devoção. Ou seja, ao entrarem em contato com o rico material simbólico hindu, que é originário da Índia, a peregrinação representou um momento no qual suas crenças puderam ser manifestas e renegociadas.

Verônica é um exemplo de uma viajante que diz amar a Índia. Ela teve a oportunidade de visitar esse país oito vezes e se considera uma devota. Ao reverenciar não apenas deidades e manifestações hindus, mas toda a Índia como um local sagrado, sua devoção, como percebi, deve ser entendida como sendo em relação ao país como um todo (lugares, cultura e o hinduísmo). Ela relata o que concebe como a experiência mais significativa em toda a sua vida, ou, como ela a entende, a “vivência mais bonita” que já teve, a qual ocorreu na primeira vez que ela visitou a Índia e se deparou com o Rio Ganges. Segundo ela, foi ali, às margens deste rio sagrado, que ela entendeu o significado de “Deus”:

Naquele momento, eu disse: “ah, sim, então Deus é isso”. Aquela diversidade de coisas acontecendo no mesmo lugar, com aquela manifestação de fé, você vê a cremação, criança brincando, cabra comendo, cachorro latindo, *sadhu* rezando, vaca atropelando, pessoas lavando roupa, tomando banho, escovando os dentes, tudo ao mesmo tempo. E eu disse, “só pode ser isso, essa junção de todas essas coisas, é o que é”. Engraçado que aí eu passei de um lado para o outro, de completamente materialista à pessoa devota, porque naquele momento eu senti a força daquilo.

A diversidade de coisas que acontecem à beira desse rio é realmente impressionante. Ela reflete sobre a importância desse rio que, além de ter o significado de uma deidade, “Ganga”, é o local preferido pelos hindus para morrer, pois eles acreditam que quando a pessoa morre ali, isto significa que ela se libertou do ciclo de reencarnação. Talvez por isso seja visto como um lugar muito caótico, pelo fato de muitos doentes buscarem se banhar em suas águas e irem para lá em seus últimos estágios de vida. É também o local onde são realizadas cremações (milhares delas dia e noite), e onde existe a lenda de que “as chamas [das cremações] nunca se apagam”. Ao lado disso, é ainda local de lazer da enorme população que vive na cidade, porque se vê mulheres lavando roupas, vacas se banhando, *sadhus* rezando, enfim, um local com vários simbolismos e significados diferenciados. Cabe destacar que este é um local que muitos descrevem como “caótico” ou até “nojento” e, apesar disto, foi o local que fez com que Verônica passasse por uma experiência “mística” ou “espiritual”. Foi vivenciando tudo o que se passava neste local que ela se sentiu passando para “o outro lado”, de completamente materialista a pessoa devota.

É através de narrativas como esta que observamos o sentimento do choque cultural e do caótico como oferecendo uma nova perspectiva da qual se olhar o mundo. Assim como muitos nos informaram, parece haver uma necessidade de estar preparado para tal vivência e, assim, poder aproveitar o momento de encontro com a alteridade para refletir e desconstruir pré-conceitos.

Assim como muitos já narraram “se sentir bem” ou “em casa” na Índia, Hugo, um brasileiro que está fazendo um curso de Vedanta de três anos nesse país, também transmite este mesmo sentimento ao morar ali e explica que tem “muita apreciação” pela cultura indiana: “Eu me sinto em casa aqui, eu me sinto bem, me sinto parte dessa cultura, realmente me vejo como um hindu, não me vejo à parte, não me vejo separado, para mim, faz todo o sentido estar aqui agora estudando e vivendo essa cultura”. Com essas palavras, Hugo revela se considerar um hindu (ou de se ver como um hindu, como explica) e aponta para o fato da cultura indiana, como ele a entende, não excluir ninguém, pois existiria uma total “abertura” e

“acolhimento” de pessoas e visões “de fora” dessa cultura. Assim como Hugo, outros também afirmaram ter tido a sensação de se ver como parte da cultura e como hindus.

Luana é outra entrevistada que declara se sentir dessa mesma maneira durante a peregrinação. Em seu relato sobre a experiência que teve em um templo, cujas paredes pareciam “amorosas”, é interessante percebermos a maneira bastante sensorial com que manifesta sua devoção:

E você está no lugar e todas as pessoas que estavam ali tinham a mesma intenção, que era manifestar sua devoção, então o lugar era um lugar amoroso, as paredes são amorosas. A gente foi num templo no extremo sul, em Kanyakumari. Eu entrei naquele templo e falei, “nossa, que lugar lindo, que maravilha!” E as mulheres fazendo aquelas guirlandas de jasmim e eu botei jasmim no cabelo, sabe? Eu adorei aquilo. Foi muito íntimo, eu me senti super à vontade, super relaxada. E esse templo foi o templo mais lindo que eu já entrei na minha vida inteira, eu nunca vi nada tão bonito, o lugar todo tinha cheiro de gui [manteiga, em hindi], você salivava. E ele tinha um Shiva com uma cabeça dourada assim e fica no final de um corredor. Muito lindo! E ele estava muito vivo. E a Verônica, ela é muito devota de Shiva e é muito curioso porque por mais que você esteja vendo aquele Shiva e tão envolvida e achando tão lindo e com tanto amor, porque é uma relação de amor, da devoção, quando a Verônica começou a chorar, não teve para ninguém, todo mundo chorou, porque foi uma coisa aquele Shiva! Você olha para ele e ele olha dentro do seu olho, sabe? É alguém te olhando, é alguém amando você que nem você ama ele, muito lindo!

Essa relação que Luana tem com as deidades é algo que muitos devotos também têm. A sensação da devoção parece ser entendida por ela como uma relação de amor; para ela, estar naquele templo parece ter dotado toda a sua experiência de sentido. No caso desta peregrina, o centro que ela elegeu, e que parece dotar sua vida de significado, é a Índia, o local onde ela pôde manifestar sua devoção com fortes sentimentos. Sua narrativa mostra que a experiência vivenciada neste templo parece ter um significado bastante individualizado, em direção a seu interior, até mesmo a relação que ela estabelece com a deidade de templo também parece ser uma relação bastante íntima.

Dumont (1992, p. 332) nos explica que no hinduísmo, a devoção deve ser entendida da seguinte forma: 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”. Desta perspectiva, o termo “participação” tem o significado do sentido primeiro da palavra *bhakti*, e ao devoto “parece corresponder muito bem, linguisticamente, o termo Bhagavan, o Senhor Bem-aventurado, ou melhor, aquele cuja plenitude se abre à participação”. Esse autor afirma que a devoção total ao Senhor, ou seja, o amor, é suficiente para a “salvação”, pois a “graça divina responde ao apelo de um coração humilde e puro. Doutrina revolucionária, porque transcende tanto as castas

quanto a renúncia e abre a todos sem distinção um caminho fácil para a salvação [...]” (DUMONT, 1992, p. 332).

Quando o grupo estava programando a peregrinação e escolhendo os templos que iriam visitar, Luana conta que queria ter visitado o Rio Ganges. Porém, com a situação de terem ficado presos no Himalaia, o grupo não conseguiu visitar o resto dos locais como haviam planejado. Sua relação com a deidade do Rio Ganges, Ganga, é ilustrada neste depoimento: “Antes de ir, a gente começou a ver quais lugares a gente iria e algumas coisas me chamaram especial atenção, que era visitar Ganga, o Rio Ganges, porque eu tenho minhas orações cotidianas para Ganga, e é uma divindade com quem eu gosto de me relacionar, porque ela tem a ver com Shiva, e por causa da história”. Essa questão da relação com a deidade através da identificação pessoal com as “atitudes” que a deidade tem (que seriam as mesmas atitudes que o devoto também teria), parece ser o que faz com que muitos se envolvam de uma forma “íntima” com as divindades e, com isso, projetem e desejem o “encontro” com elas.

Luana continua relatando que quando chegaram em Delhi, visitaram o templo de Hanumam, no qual havia uma enorme estátua de Shiva que a impressionou muito. Segundo ela, “você olha dentro do olho dele e parece que ele está falando com você, sabe?” Ela revela que até hoje, quando ela precisa, ela vai lá “com a sua mente” e se coloca na frente da deidade.

Esta sua atitude remete a uma continuidade do momento da viagem, que é quando os peregrinos chegam em casa e conseguem se deslocar até estes significativos locais “com suas mentes”. Ou seja, ao chegarem em casa e sentarem para meditar, muitos conseguem vivenciar a “experiência de Índia” e, com isso, parecem compreender cada dia um pouco mais os acontecimentos e sentimentos tão intensos que experimentaram durante a peregrinação.

A próxima narrativa de Luana explica o processo ritual dos devotos no templo, com todas as etapas que são realizadas ali:

Você chega no templo, primeiro você cumprimenta o templo, então você bota a mão lá na roda da entrada, bota a mão no peito, bota a mão na cabeça, com todo o respeito do mundo, “dá licença, eu estou entrando, por favor me acolha!” Aí você vê o Ganesha, você reza para Ganesha, pede tudo o que você quiser pedir, você dá todo o amor que você tiver, aí você faz *namaskaram* [saudação] para Ganesha, aí você procura Devi, eu era assim [o ritual que era praticado por ela era assim], procura Devi, acha Devi, *namaskaram* para Devi, a Devi linda, maravilhosa! E você faz o *pradakshina* [gesto ritual realizado em movimento circular com intuito propiciador], dá as três voltas. Aí Hanumam, maravilhoso, incrível aquele Hanumam, ele era muito vivo, muito vivo, muito vivo. E para o lado assim, tinha uma sala com o Shiva, a sala era assim: tem um *nandi* [touro, veículo do Deus Shiva], aquele touro aqui olhando para

Shiva, aqui no meio um *shivalingam* [símbolo fálico que representa Shiva], no chão, todo marcado. E todo mundo bota a mão nos mesmos lugares e passa na cabeça e pega a luz e bota no olho, porque você está recebendo e está dando muito amor.

Todos esses gestos que ela explica parecem indicar que o ritual, para ela, tem o significado de dar e receber muito amor. Apesar de relatar muitos gestos “manuais” que praticava no templo, a riqueza de sua narrativa se encontra nesta frase, “pega a luz e bota no olho”, na qual ela tenta nos revelar o simbolismo que está por detrás desses gestos.

Ao ouvir depoimentos devocionais, algo que notei foi que cada um entende a devoção a sua própria maneira. Como outra entrevistada informou, a devoção não pode ser vista apenas como algo “manual” como, por exemplo, o ato de se curvar perante uma deidade, mas deve ser entendida enquanto uma forma de reverência em um sentido mais amplo. Segundo ela, o amor de uma mãe por seu filho ou a dedicação de uma pessoa a algo, por exemplo, também podem ser consideradas formas de devoção.

Luana relata ter tido uma experiência significativa com a divindade Shiva, em um templo, que foi algo “fora do comum”, pois sentiu uma total “perda em si mesmo”, como ela explica abaixo:

Quando eu olhei para o Shiva, eu fiquei assim, eu me perdi tanto em mim, acho que foi ali que eu larguei todo o controle que eu tive que ter durante a subida, durante o exílio. Tipo, “não dá tempo para parar para chorar, não dá tempo para parar para reclamar, não dá tempo para parar para sentir dor, eu quero chegar lá”, e eu cheguei lá e agora vou ter que descer, então eu desço. “Espera aí, ficamos presos”. Eu só consegui terminar a peregrinação ali no templo, quando eu vi aquele Shiva, foi como se ele me entendesse, sabe? E aí eu me perdi tanto, olha, eu chorava, eu chorava, eu chorava, eu chorava, eu chorava, eu chorava, aquele choro da criança, aquele choro que estava dentro de mim a minha vida inteira, mas eu chorava de gritar, de soluçar, e o José estava comigo e não teve comunicação nenhuma, eu só comecei a chorar, chorar e eu me lembro de segurar num murinho e apoiar a cabeça e depois fazer o *namaskaram* e chorar, chorar. Eu senti uma mão na minha cabeça, eu ouvi um sino, aí eu chorei, chorei, chorei, para mim não foi muito tempo. O José falou que eu chorei um tempão. Veio um *pujari* [quem realiza a *puja*] ver o que estava acontecendo, o *pujari* botou a mão na minha cabeça, aí tocou o sino, ofereceu um negócio para Shiva, jogou um negócio na minha cabeça, jogou flor na minha cabeça. Eu não vi nada, só senti a mão na minha cabeça e ouvi um sino, sabe? A sensação de tempo assim, surreal.

Luana nos revela uma experiência muito peculiar, a qual parece estar relacionada com o que muitos falam sobre a idéia de “relaxar” na Índia. Ela só conseguiu “se soltar” quando passou por essa experiência com a deidade, que, segundo ela, parecia entendê-la. Este entendimento que a deidade parece ter mostrado a ela foi o que desencadeou toda a crise de choro pela qual passou. Este choro deve ser entendido como algo positivo, pois ao ter tido que “se segurar” durante o episódio em que ficaram presos em Rana Chatti, foi somente no

contato com aquela deidade que ela conseguiu extravasar todo o sentimento que estava reprimido. O impacto que este contato com a deidade causou em Luana parece estar relacionado à noção que os devotos têm de que certa deidade possui as mesmas características que eles e, por isso, poderem entendê-los.

Depois desse episódio, ela relata ter visitado aquele Shiva todos os dias em que permaneceram em Delhi, “pela manhã e à noite”, e garante que irá “retornar a esse templo” em outra oportunidade. Também descreve que, embora aquele templo esteja no meio da cidade e não ter sido o auge da viagem, foi ali que ela se sentiu compartilhando “cem por cento do amor que é possível”:

Tem algo que é maior, que é a devoção, que é um amor assim que você se perde, você perde tudo, você fica só o amor. E a minha sensação de ir para a Índia é ir ao templo, não quero ir à Índia, eu quero ir ao templo. É assim que eu me sinto, eu quero ir lá e ter *darshan*, ter a visão da deidade. Quero ir lá ver a deidade, fazer *namaskaram* para a deidade, me sentir acolhida por aquela deidade – essa que é a minha relação com a Índia. E toda vez que me dá medo de alguma coisa, eu volto para lá. Ou lá para cima, para Yamuná ou lá, para dentro daquele templo, olhando para aquele Shiva. Ele tem um olho, o olho dele é aquele olho compreensivo, é como se ele amasse você mais que tudo no mundo. Foi muito especial aquele Shiva.

A relação com a deidade parece ter se tornado uma relação muito profunda no caso dessa peregrina. A Índia enquanto país, no caso dela, parece ter a posição de pano de fundo, enquanto que os locais religiosos em si, os locais de reverência e os templos mais especificamente, tornam-se seu centro “eletivo”, pois é ali que sua experiência se torna dotada de significados e, assim, onde sua vida parece ganhar um sentido especial.

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”. Neste sentido, segundo Dumont, a Bhagavadgita revela a devoção e se tornou a Bíblia do devoto. A Gita, como esse autor nos explica, oferece “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). Esse autor afirma ainda que a descoberta da devoção permitiu ao devoto “ascender à salvação pelos atos” e, através do “amor, a renúncia transcende ao mesmo tempo que se interioriza”. Ou seja, há uma possibilidade de “sair do mundo pelo interior”, e é neste sentido que Dumont sugere que a devoção substitui a liberação. Em suas palavras:

Ao passar do plano do conhecimento para o plano da afetividade, o renunciante brinda todas as suas conquistas: todos podem se tornar indivíduos livres pela sublimação amorosa, a identificação sem reserva com o Senhor. Sem dúvida, não é necessário sublinhar a amplitude extraordinária dessa revelação. Poder-se-ia, antes, perguntar como é que, longe de pôr um termo às outras formas religiosas, essa religião nova se transformou em grande medida numa tendência entre outras. (p. 332).

Com esta frase, “todos podem se tornar indivíduos livres” ao se identificarem com “o Senhor”, Dumont (1992) parece expressar o objetivo dos entrevistados ao se tornarem devotos. A motivação principal dos peregrinos, seu “projeto” de vida, é se tornar “livre”, no sentido de estar livre da ignorância do *samsara*.

### 5.2.1 Peregrinação e devoção

José é outro peregrino que se considera um devoto e sua trajetória, inicialmente acadêmica, merece ser observada aqui. Ele encontrou o Vedanta através de uma disciplina eletiva que cursou, junto com sua esposa, no IFCS (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais), na UFRJ, denominada “História do Pensamento Oriental”, ministrada pela professora Raquel Movschowitz. Segundo ele, a matéria que ela estava ensinando era “justamente o capítulo dois da Gita, e foi incrível, porque a gente estava cheio de dúvidas enfim, várias perguntas que não tinham respostas, e a Gita foi não só respondendo as perguntas, como colocando novas coisas que a gente nunca tinha pensado”. Ele relata então ter continuado a estudar com essa professora, na disciplina “História do Pensamento Oriental II”, na qual ela ensinou os capítulos três e quatro da Gita. Após cursar estas duas disciplinas, eles quiseram saber onde poderiam continuar estudando mais sobre esse assunto, e foi quando eles “descobriram” que a professora da UFRJ era aluna de Gloria Arieira e indicou que eles buscassem o Vidya Mandir. Eles então foram estudar neste local e, após ficarem um tempo estudando sânscrito e Vedanta no Vidya, José começou a trabalhar ali, o que foi uma ótima oportunidade, em sua opinião, por ter ficado “bem próximo ao conhecimento”, assistindo então todas as aulas que eram ministradas ali.

José relata ter começado a ficar com uma “ânsia muito grande de dar aula”. Ele desejava se dedicar a ensinar Vedanta em tempo integral, porque este conhecimento, segundo ele, “era tão bom que eu queria passar para alguém”. No final de 2006, incentivado por Gloria, ele começou a ensinar simbolismo e, com o tempo, o número dessas aulas começou a

umentar. Ele explica que suas aulas de simbolismo obviamente mostravam o conhecimento do Vedanta e, sendo assim, ele começou a ensinar sânscrito, cantos e, depois de um tempo, a ensinar Vedanta em si, o que foi “algo natural” para ele.

De acordo com José, a tradição védica ensina que o objetivo da peregrinação é entrar em contato com “o divino” Ishvara, ou com “a ordem”, com a finalidade de enfatizar a identidade do indivíduo com o todo. Na peregrinação, como ele relata, a pessoa visita um lugar que tem uma imagem de uma deidade que a deixará “extasiada”, por ser um lugar que tem um significado simbólico e, quando a pessoa chega ao lugar, esse significado como que “rouba seu ego, ele tira fora, suspende seu ego”. É neste sentido que a experiência de devoção é vivenciada, que é exatamente quando a pessoa consegue chegar ali e “ter esse contato simbólico”, ou seja, um momento em que ela vivencia a suspensão do ego entendendo que, desse modo, ela faz parte de “alguma coisa maior”.

A peregrinação à fonte do Rio Yamuná foi, para José, “muito impactante”, porque, como professor de simbolismo, ele possuía um profundo conhecimento do significado desta deidade. Na Índia, ele relata, “tudo é visto como uma deidade, porque, afinal de contas, tudo é a própria ordem, e então você pode entender cada coisa sendo uma representação dessa ordem na forma específica do que você está vendo”. É nesse sentido que ele descreve a peregrinação ao Rio Yamuná como sendo representado por uma *devi*, a deidade feminina, e quando a pessoa entra na fonte da Yamuná, ela entra na fonte da própria *devi*, que tem o significado simbólico de entrar na fonte do próprio conhecimento.

A história dela é muito interessante, porque ela é irmã de Yama, o deus da morte, que também é irmão de Saturno, que é um planeta considerado maléfico. Ele tem um peso muito grande, porque ele ensina muito, mas ensina com o sofrimento, então teve uma carga muito grande simbolicamente, e realmente aconteceu tudo da maneira mais incrível, e foi muito difícil chegar lá, porque estava muito frio e com muita água, e a dificuldade, de alguma maneira, ela ajuda também, porque é tão difícil de chegar que quando você chega é tão incrível que você fica satisfeito de ter chegado, e a dificuldade faz com que aquilo se torne mais especial. A imagem é muito bonita, o rio cai de uma cachoeira enorme, de vários metros de altura, lá no alto da montanha e deságua bem onde fica o templo, e a gente chega no limite onde a gente poderia chegar. E depois a gente ficou preso, justamente na vila onde ficava o templo de Saturno, que a Gloria queria ir, porque ela estava louca para ir, mas não sabia onde ficava esse templo de Saturno. Ela foi pensando em ir e acabou chegando lá e vendo o templo. E foi uma experiência incrível, a gente passou perto da morte em vários sentidos, o ônibus quase caiu várias vezes, e é dito que quando você se banha na fonte do Yamuná, que é irmã do deus da morte, você se torna querido por Yamuná, e, por isso, Yama, que é o deus da morte, te abençoa com uma boa morte. E realmente a gente foi abençoado, porque, primeiro de tudo, a gente não morreu, então realmente foi incrível, e depois a gente aprendeu muito, o próprio lidar com a própria vida e a morte, porque a gente não sabia o que ia acontecer, nem quanto tempo ia ficar lá, e a gente descobriu, depois, que dormimos em manta mortuária, porque a gente não sabia, a gente achou que era lençol, então, nesse sentido, foi muito forte e foi uma experiência única. A gente volta outro.



A peregrinação se torna um instrumento de devoção, explica José, porque, durante aquele momento, suspender o ego é algo inevitável, especialmente naquela situação em que ficaram presos em Rana Chatti e, de seu ponto de vista, “na dependência total de Ishvara”. Esta situação foi entendida por ele como um momento para lidar com as emoções e com o grupo e também, como outra peregrina já havia descrito, uma experiência na qual o grupo “nasceu de novo”.

Ele ainda relata que, quando chegou à Índia, logo se sentiu “em casa” por ter se identificado tanto com a cultura, quer dizer, por ter visto que aquela tradição toda, que ele estava estudando e com a qual estava se identificando, estava viva. Em sua opinião, as visitas aos templos foram os momentos mais significativos, pois foram os locais onde ele podia expressar sua devoção. Em suas palavras, “todo dia a gente acordava, e dez minutos andando estava no templo de Shiva, esse foi o primeiro templo hindu que eu entrei realmente, e você sente que o templo está vivo, de alguma maneira, você sente que tudo está vivo, realmente é um lugar único”.

José continua a relatar sua peregrinação enfatizando sua vivência devocional na Índia:

Você vê as pessoas andando e fazendo as mesmas coisas que você está fazendo, dependendo do *mantra* que você está cantando, você escuta a pessoa ao lado cantando o mesmo *mantra*, ou pelo menos fazendo o mesmo gesto, e isso é um tipo de vida que é incrível, e todas as pessoas com o mesmo objetivo, fazendo as mesmas reverências, da mesma maneira que você aprendeu, e está todo mundo fazendo junto. Por outro lado, toda a estrutura do templo parece viva, porque são vários altares em volta, e o templo principal está dentro, e quando você entra, você já sente que tem uma atmosfera diferente, aquelas pedras que estão ali formando as paredes e o chão são testemunhas de muita coisa que já aconteceu, então parece que está vivo. E ao olhar nos olhos daquela deidade é impossível não ver que ela está viva, de alguma maneira, você sente realmente a presença de Ishvara ali. Se você tem um mínimo que seja de devoção, um certo entendimento de Ishvara, não tem como chegar ali e não fazer uma reverência, especialmente para quem sabe alguma coisa de simbolismo, porque não tem jeito, você olha aquilo e é muito forte. E começar o dia assim é incrível. O objetivo de todas as disciplinas que são devocionais é trazer para você esse [entendimento do] devoto, para ficar o dia inteiro com essa visão de Ishvara. Quando você vai ao templo, isso fica muito claro, porque se você vai todo dia de manhã ao templo, realmente essa visão vem, e é muito forte.

Este peregrino revela que a sensação que teve foi como se, na Índia, a devoção “pulasse” em todas as direções, porque para qualquer lugar que a pessoa olhasse, não teria como não se lembrar de Ishvara. A disciplina devocional tem esta função, que é lembrar ao devoto que existe uma ordem que tudo governa. E é com este pensamento que o devoto faz o ritual de manhã e as orações ao longo do dia, ou seja, ele pratica essas ações a fim de se lembrar de Ishvara. Aqui no Brasil, ele explica que essas disciplinas funcionam muito bem, porque a pessoa as aplica em determinados momentos de seu dia. Por outro lado, em suas palavras, “quando você é ‘jogado’ na Índia, você não tem nem escolha, porque você olha para

qualquer lado tem um templo, tem uma cor e tem uns hindus com a marca na testa, e passa um *sadhu* andando e te abençoa, é incrível, realmente a tradição viva lá é indescritível”. O fato de estar na Índia faz com que a pessoa se lembre de Ishvara a todo o momento.

Outro ponto que este peregrino ressaltou foi a respeito dos sentidos se tornarem mais “aguçados”, devido ao fato dele experienciar novas informações, em termos “de cor, de som e de cheiros”. Quando ele dormia, sempre sonhava com a Índia, e mesmo quando voltou ao Brasil, continuou por muito tempo sonhando com a Índia, até que isto foi, aos poucos, diminuindo. Ele indica que a pessoa volta cansada “mentalmente”, de tanta informação que adquire, o que é interessante, apesar de cansativo, porque são informações que fazem parte da cultura e tradição védica e que fazem com que a pessoa, aos poucos, comece a assimilar “essa visão de Ishvara”. Depois de um tempo vivenciando a cultura hindu, indica ele, o fator “identificação” se torna algo automático. Ele cita um exemplo deste sentimento: “chega uma hora que é automático, já estava no templo e sabia o que fazer, não precisava ficar pensando. No primeiro dia, eu fiquei olhando para ver como faziam, a partir do segundo dia, já comecei a fazer sozinho e depois do terceiro dia acabou-se, até o final do mês, a gente entrava e já fazia o que tinha que fazer, já fazia parte da rotina”.

Este depoimento descreve a incorporação do conhecimento pelo devoto. Em um primeiro momento, a mente é necessária para o entendimento da filosofia do Vedanta, ou seja, é através da racionalidade que este conhecimento é assimilado, mas depois a mente se torna dispensável (e até “atrapalha” o entendimento), que é quando o conhecimento passa a ser algo já “natural”.

Um ponto muito importante para compreendermos o sentimento da Índia enquanto um local sagrado é o entendimento a respeito da tradição védica estar “viva”. Ele explica que, ao diferenciarmos o que é a cultura hindu e o conhecimento de Vedanta, percebemos que tal conhecimento, na Índia em geral, é muito restrito. O que significa que, se a pessoa estiver buscando esse conhecimento na Índia, ela poderá não encontrá-lo, a não ser que ela vá “ao lugar certo”, como a um determinado *ashram*, por exemplo. No entanto, ele demonstra que, embora o Vedanta seja muito restrito, a cultura que reflete Vedanta está muito viva. José continua sua explicação:

A tradição védica diz que não tem jeito, para você poder ter *moksha*, a liberação, você tem que estudar Vedanta mesmo. Mas até para você buscar Vedanta tem que ter um preparo, então você não vai encontrar, no seu dia a dia, pessoas que estudam Vedanta, e nem as pessoas que estão no templo vão saber exatamente o que é Ishvara, porque até o próprio entendimento do

conceito de Ishvara tem que estar claro. A gente costuma dizer que, se a pessoa tem o conceito de Ishvara claro em sua mente, já é um grande ganho; não é tudo, porque tem que descobrir depois qual a natureza de Ishvara e qual a relação comigo, mas já é um grande ganho. Mas só de ter essa relação com a deidade já é grandioso, só dela ir ao templo, mesmo tendo um conceito limitado ou equivocado, ainda assim é grandioso, porque ela está expressando a devoção dela; só de você ir por devoção já é incrível, mas à medida que você vai estudando e conhecendo mais, você vai vendo o fundamento de cada coisa, e aí se torna muito mais especial. Por exemplo, eu já sabia o simbolismo dos templos, o que significava cada área do templo, o pátio externo, o portão de entrada, tem todo um significado. O templo representa o corpo humano, que é o corpo de Ishvara, simbolicamente, então quando você entra ali e vê aquele templo funcionando, além de você ver a devoção das pessoas que podem não saber nada, mas que já dão uma vida ao templo, além disso, você tendo o conhecimento da estrutura de cada coisa, o entendimento de Vedanta se torna muito mais especial, porque você vê Vedanta em tudo; aí você vê o próprio fundamento da tradição ali vivo. Mesmo que nem todos vejam, ele está lá. Então, para mim, foi muito especial, porque em qualquer lugar que eu olhava, estava lá. De uma maneira, a tradição viva estava lá, brilhando ali, então dava para aproveitar muito dela.

Ao buscar entender o significado desta tradição védica, tão antiga, ainda “estar viva”, solicitei a ele que explicasse esta afirmação. Ele disse que conseguia relacionar o conhecimento de Vedanta a cada objeto com que se deparava, porque, segundo ele, “era a expressão de Vedanta”, já que, na verdade, toda a cultura hindu reflete a expressão desse conhecimento. É nesse sentido que seria fácil fazer a relação da cultura hindu com a tradição védica, se a pessoa conhece este fundamento védico, pois, ao conhecê-lo, ela consegue “olhar para o lugar certo e enxergar” a tradição.

Observar a devoção evidente nos templos e, além disto, entendê-la como fundamento da tradição védica é o que faz a diferença neste tipo de peregrinação, ou seja, enxergar este conhecimento que eles estudam “aplicado ali de uma maneira cultural” é o que marca o diferencial de peregrinação realizada por estudantes de Vedanta.

Este peregrino conclui sua narrativa demonstrando o quanto foi “tocado” pela cultura da Índia:

Tudo foi uma mistura, porque além de você estar na terra ali da Índia, que para a gente já tinha um significado incrível, você tinha ali a questão do simbolismo, do significado mesmo, de você estar no lugar onde estavam aqueles sábios, você estava no lugar ali, ainda que Ishvara esteja em todo lugar, de alguma forma, Ishvara se fez ali mais presente, porque era tão evidente. Então realmente ir para a Índia, não só fazer as caminhadas, mas só de ir para lá, viajar até a Índia, só de estar lá, realmente, já foi uma peregrinação incrível. Mesmo a parte que não é religiosa, por assim dizer, que não é um templo, em Delhi, por exemplo, só de ir lá e ir numa venda e comprar chá e incenso, é uma coisa muito única, é uma coisa muito “Índia”, de alguma maneira. Isso é incrível também, não é religioso, mas faz parte do que é a Índia na minha cabeça. Ir para lá, como um país assim, como um lugar em si, de alguma maneira, eu vou como uma reverência ali, porque isso tudo fez parte, a cultura como um todo, de alguma maneira, me carregou.

Assim como José, Joaquim é um estudante de Vedanta do grupo que desejou se aprofundar neste conhecimento e também se tornou professor de Vedanta. Ele relata ter encontrado a ioga através de um professor de Vedanta (indiano, que estava morando no Brasil). Aos poucos foi entendendo as diferenças entre “yoga, hinduísmo e Vedanta” e se sentiu atraído por essa tradição e seu componente “ritualístico”. Ao estar cada vez mais envolvido, naturalmente começou a ensinar e foi assim que sua vida “acabou tomando outra direção”. No momento, ele estuda no *ashram* do Swami Dayananda, na Índia, no curso intensivo de Vedanta de três anos de duração.

Ele explica que, no Vedanta, por detrás de todos os rituais védicos, existe algo que remete à noção de que não existe separação entre o indivíduo e Ishvara, o que significa que a busca na qual a pessoa se encontra, a fim de se tornar completa, seria uma inconsistência a ser descoberta. Este importante fator, que é o fundamento do Vedanta, faz com que a pessoa, mesmo inconscientemente, quando segue um protocolo ritualístico, possa compreender que a religião não é entendida como um fim, mas como um meio temporário cuja finalidade é o entendimento do “significado da espiritualidade”.

Foi de acordo com este seu entendimento de Vedanta que busquei compreender sua narrativa. Joaquim se pergunta o que muda na vida da pessoa quando ela sabe que é “a verdade do universo”, e não tem mais necessidade de nada para se sentir plena e completa. Do ponto de vista intelectual, segundo ele, esse entendimento ocorre na mente de um personagem de um sonho, vamos dizer assim, e, mesmo depois desse personagem ter adquirido esse entendimento e continuar a se relacionar com as pessoas e situações, o que se transforma é a expressão desse conhecimento do ponto de vista da devoção. Em outras palavras, quando a pessoa entende que ela é “a verdade do todo”, ela se torna uma devota, ou seja, se ela entende que todo o universo é “uma realidade só” e não existe divisão entre as pessoas, as relações que ela estabelece com as pessoas são precedidas pela visão do todo. Para a pessoa que tem a visão, “eu sou a verdade do universo”, ela percebe “o todo” do universo antes de perceber qualquer outro fator. Este peregrino cita um exemplo do ponto de vista “prático”:

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 num 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.

Ishvara é conhecimento, revela Joaquim, que o entende como sendo “o que faz as coisas acontecerem do jeito que são”, e também como “a causa de tudo o que está aqui”.

Para outro entrevistado, Carlos, que realizou um curso de cinco meses no *ashram* do Swami Dayananda, devoção é conhecimento, ou seja, a devoção viria como uma resposta a uma mente que tem o conhecimento. Ele relata estar sempre buscando reconhecer Ishvara em todas as situações e circunstâncias. A peregrinação, como ele a entende, significa trazer Ishvara para sua vida.

É no sentido descrito acima do entendimento de Ishvara como conhecimento que devemos observar esta afirmação de Dumont (1992, p. 333): “A *bhakti* [devoção] da Gita é especulativa, intelectual como o clima em que nasceu, a efusão nela é comedida, o delírio dela está ausente”. Ou seja, o devoto parece ser alguém que passou por um processo bastante “racional”, ou “especulativo” e “intelectual”, segundo Dumont, e sua devoção também parece ser “racionalizada”, ou “comedida”, sem “delírios”, segundo o autor.

De acordo com o pensamento de Joaquim, a ordem do universo está sempre presente, por mais que a pessoa a desconsidere, e a diferença entre o devoto e o não devoto está na visão que ambos possuem da ordem que permeia todas as ações, quer dizer, o que causa a satisfação ou o sofrimento está relacionado com a visão de todas as situações que acontecem na vida da pessoa, e não realmente as situações em si. Por mais desconfortável que a situação seja, se o devoto entende que o que está acontecendo com ele é resultado de uma ação que ele fez no passado, segundo Joaquim, não existe um sentimento de injustiça e de sofrimento, nem “de se sentir pequeno e ameaçado por todo esse universo gigante”. A visão do devoto é de que esse sentimento opressivo existe devido a uma “alienação” em relação à ordem do universo. Quando o devoto introduz a visão do criador no seu dia a dia, por mais desconforto que haja, não existe alienação (no sentido da pessoa se sentir “pequena” ou “limitada”).

Um fato importante, que Joaquim explica, é que esta visão não é conquistada somente através do entendimento de Vedanta, como algo apenas “racional”; a dificuldade enfrentada pelo estudante é no sentido de que a mente teria que entender o que está sendo dito como verdadeiro, o que significa que, apesar da pessoa entender isto do ponto de vista intelectual, ao mesmo tempo esta visão não parece algo “real” em sua mente. Isto acontece, como explica Joaquim, porque o intelecto está sempre “na frente da mente”, ou seja, o intelecto “entende

várias coisas, mas, para a mente ver como verdadeiro, para ela tomar como seu, leva um tempo”. É com esta finalidade que existem várias disciplinas e práticas rituais: para a mente poder “acompanhar” o intelecto.

A questão fundamental para o devoto é a seguinte: a menos que a mente tenha essa visão, a pessoa não consegue se perceber como “livre” realmente. O objetivo dos textos de Vedanta é discutir o significado da visão de Ishvara, ou seja, discutir o que é a visão de Ishvara e como obter essa visão. Joaquim explica que obter a visão de Ishvara, por mais que o intelecto a entenda, é algo que parte do sentimento de “impotência” do próprio intelecto, isto é, do intelecto perceber que não há como adquirir a visão de Ishvara, pois não depende dele. Em suas palavras: “eu posso entender o que é Ishvara, mas para minha mente ver Ishvara, o que eu posso fazer realmente? Não tem nenhuma ação, eu não sei nem o que é a visão de Ishvara para eu poder montar um plano de como obter essa visão”. É desta forma que podemos entender o significado da oração, é deste sentimento de impotência do intelecto. Neste contexto, a oração cumpre esta função.

Joaquim ainda explica que a oração surge de um entendimento de que Ishvara não é uma “ordem inerte e mecânica que criou o universo, ele é um ser vivo, como nós dois, ele está escutando o que você está dizendo; e se tem alguém que pode te dar essa visão é ele, não é mais ninguém, então o seu pedido tem que ser direcionado a ele”. Desta perspectiva, quando o devoto percebe isto, imediatamente ele tem a visão de Ishvara, porque ela não estaria “separada” da visão de que Ishvara está vivo. O que acontece, continua Joaquim, é que este é um processo que se “auto alimenta”, no sentido de que, quanto mais o devoto torna Ishvara “vivo” e “pede” a ele sua visão, mais “Ele se faz presente” na mente do devoto e, conseqüentemente, com a redução do sentimento de alienação do indivíduo, a pessoa sentiria menos sofrimento. Este processo é entendido enquanto um “ciclo de crescimento”, que só dependeria do “preparo” da mente para acioná-lo.

No caso dos peregrinos que entrevistei, percebi que a devoção surge a partir de um primeiro momento totalmente “racional”, no qual eles parecem buscar o conhecimento enquanto uma filosofia baseada na auto reflexividade, e quando este conhecimento de alguma maneira se torna “incorporado”, eles passam a entender o “Eu” interior em sua dimensão de “sacralidade”.

É neste sentido que podemos entender o que Weber (1958, p. 187) quis dizer a respeito da devoção no hinduísmo. Para o autor, a devoção religiosa sugere a “orientação de

toda a vida da pessoa” e uma “confiança” e “obediência” incondicional a um deus ou redentor.

### 5.2.2 Tornando-se hindu: o processo de conversão

Marah é uma peregrina entrevistada que também se considera uma devota. Ela relata ter passado por uma significativa experiência em um templo em Rishikesh, no dia de Shiva. Ela descreve que, no dia seguinte ao que chegou à cidade, era dia de Shiva e que, nesta data, são realizadas doze horas de práticas rituais no templo. Assim, ela ficou doze horas sentada presenciando o ritual de *shivalingan* no templo, o qual descreve da seguinte maneira: “enche de frutas, tira, faz listrinhas, e faz não sei o que, e cada hora fechava a cortina e quando abria era uma decoração diferente, você entra num estado ali diferente, é impressionante”. Ela revela ter se sentido muito bem naquele local devido ao fato de não ficar “pensando muito, analisando” quando se encontra nesse tipo de ambiente.

Marah indica que já tinha “abertura” para ritual: “eu sempre gostei muito do ritual, Vedanta já fazia todo o sentido, mas quando eu vi que ainda tinha toda essa bagagem de ritual, eu falei, então isso é uma religião? Então essa é a minha religião”. O que indica que ela precisou viajar até a Índia para perceber que havia toda essa “bagagem” do ritual além do estudo. Enquanto que no Brasil ela assistia às aulas de Vedanta, portanto uma experiência bem “racional”, na Índia ela pôde entrar em contato com o ritual propriamente dito, um lado menos racional e mais religioso ou espiritual.

A primeira vez que foi à Índia, como explica, foi quando ela se conscientizou do valor do ritual. Em suas palavras: “foi quando me dei conta do ritual mesmo, da ‘macumbada’ hindu ali, dos templos, da cultura, como está inserido”. Ou seja, ela percebeu o quanto se identificava com aquilo. Ela revela que foi a partir deste momento que foi se conscientizando de que existia uma religião hindu e de que, então, ela era “hindu”.

Um aspecto importante em sua narrativa é o fato dela não se lembrar de ter se questionado antes da peregrinação se o que estava estudando era uma religião. A experiência de estar na Índia foi o que a fez perceber o quanto seus estudos no Brasil tinham um significado além daquele até então reconhecido por ela, ou seja, o significado de que Vedanta não seria algo apenas “racional” como uma filosofia, mas que também podia ser entendido

como uma religião propriamente dita. Foi também a partir desta “experiência de Índia” que ela começou a se sentir uma devota.

Weber (1958, p. 184) compara o devoto ao *yogi* ao afirmar que, assim como o *yogi*, o devoto se torna o observador de suas próprias ações e de todos os processos psíquicos em sua própria consciência e, desse modo, torna-se “emancipado do mundo”. Ou seja, como vimos no capítulo anterior, o *yogi* é aquele que, ao fazer a ação, torna-se livre da ação, e também, como afirma o autor, livre do *samsara*. O que Weber (1958, p. 185) quer mostrar é que alguém que uma vez “tirou o véu da ignorância” e sabe que é “um com Brahman”, (o devoto), pode continuar a viver no mundo de ação ilusória sem colocar em risco sua salvação. Com isso, podemos concluir que o devoto é alguém que entendeu o significado de seu papel no mundo, de sua identidade com Brahman e, devido a isso, está livre da ignorância e do *samsara*.

O que chamou minha atenção em relação a esta peregrina é ela apontar várias vezes para o fato de se considerar “hindu”, e sobre o que isso significa para ela – “ter descoberto então que era hindu”. Ou seja, foi descobrindo a respeito do processo ritual que participou na Índia que ela se identificou com a “macumbada” hindu.

Durante a peregrinação ela percebeu outro fator importante, que no hinduísmo não há conversão religiosa, o que significa que, para os hindus (ortodoxos, ao menos), ela não poderia ser considerada hindu.

Max Weber (1958, p. 6) nos explica, então, que quem poderia ser pensado enquanto hindu é quem pertence a uma “estrita religião de nascença”, meramente por ter nascido de pais hindus. De qualquer forma, o hinduísmo é “exclusivo” no sentido que, de nenhuma outra maneira, o indivíduo pode fazer parte de sua comunidade, pelo menos do círculo daqueles considerados religiosamente qualificados. Segundo Weber, o hinduísmo não deseja abranger a humanidade, não importa qual seja sua crença ou modo de viver – qualquer um não nascido um hindu permanece um *outsider*, para o qual os valores sagrados do hinduísmo são, em princípio, negados. Por outro lado, ele indica uma alternativa quando descreve a difusão do hinduísmo através de sua estratégia de “assimilação”, ou seja, uma vez estabelecido, o poder de assimilação do hinduísmo é tão grande que ele tende a integrar formas sociais consideradas além de suas fronteiras religiosas.

Para os hindus com quem Marah se deparou na Índia, não tem sentido ela ter uma mesma referência religiosa que eles. Segundo ela, o olhar perplexo deles significava: “o que



você está fazendo aqui? Não tem um deus lá no seu país para você adorar?” Como ela indica, os próprios hindus que encontrou não pareciam compreender porque ela se considerava uma igual, uma hindu. Também não pareciam entender porque alguém de outro país e cultura estaria indo à Índia adorar suas deidades.

Nesse caso, podemos fazer uma aproximação do que alguns autores descrevem como “choque cultural invertido”, que é o fato dela ter se sentido à vontade para manifestar sua devoção, em um ambiente percebido por ela como “familiar”, enquanto que, por outro lado, os próprios “nativos” é que pareciam ter sentido algum tipo de “estranhamento”. Para os hindus descritos por Marah, o sentimento parece ser o do deslocamento, enquanto que ela mesma diz que “não esquentou muito a cabeça não”. Ela simplesmente “se converteu”. Segundo ela, simplesmente “virou” hindu. Ou seja, ela voltou da Índia “transformada”.

Vale lembrar que há outro olhar sobre o termo “choque cultural invertido”, que é quando, após permanecer na Índia por um longo período de tempo (ou como no caso de Marah, ter realizado três viagens significativas ao país), o “voltar” a sua vida “ocidental”, ou apenas pensar como ela será ao voltar da Índia, traz um sentimento de desespero ou até de medo por parte de alguns, como sugere Pekka Mustonen (2006).

Ao entrevistar um viajante na Índia, Mustonen argumenta que, segundo ele, a mudança de vida foi tão extraordinária que voltar para casa seria difícil, se não impossível. Ou seja, poderia ser assumido que, para ele, voltar para casa da *liminoid* sagrada seria um processo mais longo do que, por exemplo, para algum turista permanecendo uma semana ou duas de férias. Neste caso, é possível, como afirma Mustonen, que sua “iluminação” possa ter mudado permanentemente suas motivações e valores relacionados ao turismo.

Voltar para casa é considerado por muitos como um desafio, talvez pelo simples fato de sua transformação ter sido significativa. O ato de voltar para casa tem um significado além do deslocamento físico. É o momento de confrontar questões que se transformaram por dentro e que terão que mudar em suas vidas, ao menos em termos de perspectiva, ou seja, voltar significa rever objetos, situações e até “visões de mundo” que passam a ganhar novos sentidos.

Cabe lembrar, como vimos anteriormente, que Bruner (2005) explora com profundidade a questão da narrativa da viagem, ou seja, a Índia que foi construída aqui através dos depoimentos dos entrevistados é uma Índia do antes e do depois, quando eles contam a viagem para si e quando eles recontam aos outros suas experiências e percepções do local.

O caso de Marah remete a este confronto. Ela diz ter passado por transformações que são entendidas por ela como bastante positivas, tanto as mudanças que ocorreram durante sua estadia na Índia quanto as que ocorreram depois da peregrinação. Ela relata ter discutido sobre isto com um amigo indiano e ter perguntado a ele, “eu acho que eu sou hindu, tem algum problema, como é que é isso?” E seu amigo simplesmente ter respondido, “eu acho que você é mais hindu que a minha irmã, que nasceu aqui, porque você está vivendo isso, a minha irmã não se interessa por nada disso”. De acordo com o que seu amigo indiano afirmou, podemos entender em que sentido Marah pensou que poderia se considerar uma hindu. Ela relata ter respondido ao amigo, “então eu sou hindu”.

Esta peregrina admite não ter “esquentado” muito a cabeça com a questão da conversão ao hinduísmo, ou seja, ela não pareceu se importar com o fato de não poder ser pensada enquanto hindu do ponto de vista tradicional ou ortodoxo do hinduísmo. Em sua narrativa de volta para casa ela descreve simplesmente ter voltado da Índia uma “hindu”.

Acredito que o fato de alguns peregrinos estudados se considerarem hindus, mas não serem considerados enquanto tal na Índia, seja devido a uma questão de perspectiva. Do ponto de vista dos entrevistados, o estudo do Vedanta parece lhes oferecer um amplo entendimento do significado de hinduísmo e, desta forma, eles parecem entender esse conhecimento como “filosofia de vida” e até enquanto “projeto”. Pelo que entendi, eles escolhem 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 desta religião em seu sentido mais estrito, mas poder se pensar enquanto alguém que toma emprestado os valores culturais de um “centro eletivo”.

Nesse capítulo procurei compreender os significados atribuídos às experiências dos indivíduos que, em suas buscas espirituais, acabam produzindo novas identidades pessoais. Ao se basearem em referenciais que estão em consonância com o Vedanta, os entrevistados passam a adotar práticas e valores que orientam suas condutas e que os insere nesse novo ambiente social. Essas novas identidades são o produto de novas maneiras de se compreender o mundo, e parecem inspirar uma maneira singular de religiosidade.

Há um último aspecto que gostaria de destacar quanto à busca dos peregrinos por uma racionalidade com base na filosofia Vedanta. Existe uma distinção quanto à racionalidade que Weber observa na Índia (como diferente da racionalidade ocidental) que vale a pena registrar. Weber buscou entender a racionalidade como tendo dois aspectos distintos. A racionalidade do mundo ocidental, para esse autor, está relacionada à perda de valores necessários para a

sociedade, o que favoreceu um processo de “desencantamento do mundo”, como já explicado anteriormente.

O que quero ressaltar é que ele distingue dois tipos de “racionalismos” no mundo: de um lado, o racionalismo pragmático, que pode ser entendido como um “artifício metódico de um objetivo prático, determinado através de um cálculo cada vez mais conciso dos meios adequados”, típico do lado ocidental do mundo e, de outro, o racionalismo conceitual, que se relaciona com o “domínio teórico da realidade através de conceitos abstratos cada vez mais precisos” (OLIVEIRA, 2010, p. 328).

O que Weber sugere é que a Índia é um local, como em nenhum outro, onde se apreciou tanto a riqueza sem “cair nos ditames de uma ética econômica” de tipo capitalista (particular da modernidade protestante) ou do “desencantamento do mundo”, denominado por Weber como o “mecanismo desdivinizado do mundo”, através do qual se chega ao “reducionismo do mundo” com seu mecanismo causal “desmágicizante”, tecnocrata e burocrata (OLIVEIRA, 2010). Ou seja, a Índia não teria desenvolvido a racionalidade como uma “vocação profissional” exatamente como dela precisa o “espírito” do capitalismo (WEBER, 2004).

Segundo Oliveira (2010, p. 327), Weber entende essa empreitada ocidental como um desencanto que provoca a “retirada dos valores mais sublimes e essenciais da vida pública” e que, com isto, o ocidental estaria fadado a viver em uma “época desencantada: sem deuses nem profetas”.

Ao relacionar o pensamento de Weber ao *ethos* do peregrino, observei que o que os peregrinos parecem buscar ao “re-sacralizar” suas vidas – quer dizer, ao se deslocar até a Índia em busca de uma transformação interna, ao eleger a Índia enquanto “centro” e ao ter o Vedanta enquanto projeto – é modificar seus referenciais “de origem” por uma racionalidade do tipo “conceitual”, de domínio teórico da realidade, ou seja, aquela que resgata os “valores necessários para a sociedade”.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar um “tipo” de turista que encontrei na Índia, comecei por investigar qual seria a melhor categoria para denominá-lo. Podemos dizer que inicialmente os viajantes pesquisados poderiam se “enquadrar” em uma categoria genérica de turista, mas o que os distingue é a busca por lugares que podem oferecer uma experiência espiritual. Isto não significa que o melhor termo para denominá-los é peregrino, ou turista religioso, mas o que observei foi não ser possível distinguir o turista (religioso ou não) do peregrino ao constatar que as fronteiras entre tais categorias são porosas.

Ao tentar compreender esses “tipos” de viajante, percebi que a questão não seria sua afiliação ou não a uma religião ou grupo religioso, mas o que parece distingui-los dos turistas “comuns” é o fato de serem viajantes em busca de uma experiência espiritual. O que há em comum em suas narrativas é a utilização de noções, como de peregrinação, ritos de passagem, identidade, religiosidade, busca espiritual, que ganham novos significados. Observei que essas noções não estão “essencializadas” e que freqüentemente seus significados são deslocados.

Entendo que o que esses viajantes buscam em suas viagens/peregrinações é ter uma experiência “espiritual”, ainda que muitas vezes possam estar influenciados pelos discursos veiculados na mídia. Essa experiência acaba ocorrendo para muitos devido ao fato de ser esse o elemento que aparece nos discursos produzidos sobre o país, não apenas pela mídia, mas também pelos próprios viajantes, que relatam aos familiares e amigos suas experiências “místicas” e “espirituais”. Muitas vezes esses relatos podem influenciar novos viajantes a, de certa forma, estarem mais “abertos” a enxergar certas situações como “espirituais” ou “místicas”.

Minha intenção não foi simplesmente dizer que a experiência pela qual esses viajantes passam é espiritual ou mística, ao contrário, foi entender por que eles atribuíam às suas experiências o significado de espiritual e/ou místico. Acrescento ainda que se encontravam “abertos” a passar por essas experiências porque o discurso recorrente era de que a Índia é o lugar ideal para vivenciá-las. Desta perspectiva, observei que o místico/espiritual, neste caso, tem uma aproximação com o emotivo, sendo valorizado como o natural, o puro, o honesto e o original (o que remete à noção do autêntico). Essa visão romântica da emoção é sentida, por

muitos dos viajantes pesquisados, como a fonte da mais alta verdade, principalmente pelo fato da emoção não estar sujeita às convenções culturais e, por isso, a experiência da emoção é vista como uma experiência autêntica. Compreendo a emoção, tal como vem sendo estudada pela Antropologia das emoções, não apenas como uma experiência interna, subjetiva e sim como uma prática discursiva com efeitos externos, que é construída e que extrapola o domínio do privado.

Vimos ao longo da tese que há um sentimento de que as viagens podem ser, de alguma maneira, especiais ou sagradas, ao menos no contexto dos viajantes/peregrinos. Elas devem ser entendidas enquanto um tempo “extraordinário”, no qual o estresse, a fadiga e até a falsidade do mundo cotidiano podem ser deixados para trás em busca de um espaço mais verdadeiro e criativo. No caso dos viajantes pesquisados, havia uma expectativa de que a peregrinação seria uma experiência única e que, durante sua realização, as pessoas encontrariam respostas para questões que consideravam fundamentais e que dificilmente seriam obtidas de outra forma. No entanto, sabemos que as respostas invariavelmente surgem de questionamentos, e é nesse sentido que as jornadas espirituais, nas quais muitos embarcaram, foram realizadas: em resposta a perguntas fundamentais sobre o sentido da vida. Uma viagem com conotação espiritual pode ser pensada como uma busca por respostas despertadas pelo questionamento de formas estabelecidas de conhecimento, ou seja, como uma busca por novas alternativas ao pensamento ocidental.

No caso dos viajantes que entrevistei na Índia, vimos que a maior parte viaja por razões espirituais, apesar de não necessariamente se verem como praticantes de uma religião em particular, enquanto outros se depararam com situações consideradas “espirituais” e/ou “místicas” que os levaram 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 parecem passar é em relação ao conhecimento de si. A ideia de viagem como autoconhecimento é uma ideia comum que pode ser encontrada em diversas literaturas, como vimos ao longo da tese. Do ponto de vista dos próprios viajantes, a peregrinação que realizaram lhes proporcionou o tempo e o espaço necessários para a compreensão de que as descobertas “reais” são feitas interiormente. Muitos indicaram que, após o final da viagem, tiveram uma visão mais clara de si. Este modelo de peregrinação, ou de uma viagem com conotação espiritual, parece permitir que o indivíduo contemple e

explore a si mesmo de uma outra perspectiva. De fato, alguns viajantes se deslocaram com uma clara 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. O que observei foi que o contexto físico e espiritual de uma viagem à Índia pode encorajar uma exploração do “eu” em termos de visões de mundo.

Esse espaço criado pela viagem, vivido num tempo “extraordinário”, torna-se um espaço liminar, o qual algumas vezes era percebido como um momento de “caos”, mas que podia se tornar fértil exatamente por provocar uma relativização do que se conhecia, dos conceitos que se encontravam pré-estabelecidos. Alguns dos conceitos passam a ganhar outros sentidos: desde o significado de um gesto, de um símbolo até a relativização do significado do que é ser pobre, ser rico, ser saudável, ser religioso. Em um primeiro olhar, essa relativização de conceitos – que pareciam a princípio estabelecidos e que durante a viagem ganham outro sentido – parece efetuar uma mudança de paradigmas, na qual, pelo menos para alguns, chega a transformar sua visão de mundo e sua maneira de viver. É neste sentido que podemos dizer que existe um processo de deslocamento, o qual deve ser entendido aqui como um deslocamento dos referenciais da cultura do visitante (que não parecem mais mobilizar seu “imaginário social”) em direção aos referenciais dessa outra cultura, que se torna tal como um “centro eletivo”, conforme explica Cohen (1979).

Segundo o autor, o centro eletivo expressa de um lado a alteridade e, de outro, valores e interesses centrais do ser humano, que são reprimidos na vida cotidiana, o que significa que o “outro anti-estrutural” se torna o centro sagrado em um sentido profundo e imprevisto (COHEN, 1988b). Eleger a Índia como um centro significa entender o mundo com os referenciais que fundamentam suas visões de mundo estabelecidas a partir de outra cosmovisão.

Um aspecto importante que percebi para os estudantes de Vedanta foi que a transformação era entendida não como uma mudança física, mas como uma mudança de visão de mundo. De acordo com o Vedanta, a aquisição do conhecimento traz 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 *karma 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.

A situação pela qual os estudantes de Vedanta passaram (ao ficarem presos no Himalaia por sete dias) foi descrita por muitos como “liminar”, o que levou muitas pessoas do grupo a se reavaliar e se conscientizar de suas capacidades e qualidades. Alguns peregrinos ressaltaram as situações de limitação física e do sentimento do “caos” por que passaram, o que provocou em muitos uma sensação de reverência que os fez “amadurecer” emocionalmente. Como exemplo deste amadurecimento, uma entrevistada remete à aquisição de humildade enquanto outra a uma destituição do ego ao apreciar o “todo”.

Muitos entrevistados se consideravam “buscadores”. O buscador é entendido por eles como alguém que tem clareza do que quer, ou seja, alguém que tem clareza de sua busca. É neste sentido que ter esta meta clara – do desejo pela liberação (dessa sensação de insatisfação e insuficiência) – é considerado por eles como a condição fundamental para estudar Vedanta.

Ao fazer uma imersão no universo do Vedanta percebi que muitos se consideravam também “devotos”. O devoto entende que tudo está dentro de uma “ordem” e, em conseqüência, tem uma função, ou seja, tudo o que acontece tem uma “lógica”. Ele considera também que existe “algo maior” que dá sentido a tudo (mesmo que ele não saiba qual é esse sentido). O que importa para o devoto é ter a confiança de que o futuro é uma resposta do passado (o conceito de *karma*). Nas palavras de Arieira, “religião é isso, saber que existe uma ordem cósmica e que não podemos achar que somos responsáveis pelo que acontece no universo, conosco e com os outros”.

O ensinamento védico está baseado no tripé “escutar, refletir e contemplar”, o que significa que a pessoa deve, além de escutar o que o professor diz e refletir sobre isto, assimilar o conhecimento de maneira que ele seja “incorporado”. Essa incorporação é percebida quando a pessoa age – baseada nesse conhecimento – “naturalmente”, isto é, “sem pensar”, pois ele já estaria, de fato, assimilado. Isto significa que, em suas buscas pelo desenvolvimento espiritual, os entrevistados procuraram vivenciar o aprendizado recebido e isto parece ter influenciado na maneira como eles passaram a construir seus mundos. Podemos dizer que a experiência da peregrinação à Índia e do estudo do Vedanta, na prática, produziu sentidos e valores que atribuem grande importância ao autoconhecimento com base em um determinado estilo de vida.

Para alguns, viajar até a Índia sendo estudante de Vedanta, sendo “possuidor” de um conhecimento da cultura védica, revela um olhar diferenciado enquanto viajante/peregrino, ou melhor, revela uma percepção do que se vê como manifestação não só da cultura védica, mas do conhecimento por detrás dela – uma percepção da manifestação do divino/sagrado em tudo o que se vê. Da perspectiva dos entrevistados, este se torna o objetivo da peregrinação, no sentido de que todas as práticas e ações na viagem remetem a isto: perceber a manifestação do sagrado; e é daí que a própria percepção deste sagrado se torna mais evidente.

Observei que um lugar de peregrinação, para os vedantinos, é um local onde a realidade do Absoluto se encontra mais presente. De alguma forma, o fato de ir até o lugar, chegar ali e apreciá-lo pode proporcionar uma experiência de “totalidade” (ao promover uma experiência de algo “maior”). Da perspectiva do Vedanta, podemos compreender que os peregrinos alcançam o lugar de peregrinação para encontrar a si mesmo (ou para encontrar o *atma*). Neste percurso, muitos percebem que o lugar de peregrinação é o próprio *atma* ao se conscientizarem de que o *atma* é o lugar de plenitude, onde o “livre de limitação” pode ser alcançado. O objetivo de muitos estudantes de Vedanta ao realizar uma peregrinação é alcançar a plenitude, que é entendida como sendo a essência do *atma* e é neste sentido que percebi que esse *atma* tem o significado de um templo, um lugar sagrado, um lugar de peregrinação.

Diferente dos entrevistados na Índia, alguns estudantes de Vedanta revelam se sentir “hindus”. No entanto, eles não são percebidos enquanto hindus dentro do hinduísmo tradicional e ortodoxo, pois, como vimos com Weber (1958), o hindu é alguém que nasceu indiano, quer dizer, dentro da sociedade de castas hindu.

Percebi assim que os estudantes de Vedanta entendem o hinduísmo não do ponto de vista do sistema indiano “tradicional” da sociedade de castas, mas o entendem da perspectiva do renunciante, que, segundo Dumont (1992), é considerado um indivíduo “fora-do-mundo”, isto é, alguém que “transcendeu a sociedade”. Isto significa que os entrevistados não podem ser considerados “hindus” no sentido tradicional do indiano que nasceu na Índia dentro de uma determinada casta, mas apenas no sentido do renunciante, um “indivíduo” que “transcendeu” a sociedade de castas<sup>164</sup>.

---

<sup>164</sup> Apesar de haver exceções, como é o caso de alguns entrevistados que realizaram um rito de passagem, chamado Upanayana, no qual se recebe um cordão sagrado, e se chamam Brahmanes, por exemplo.



Um ponto em comum entre o campo do turismo e o da religião pode ser observado devido ao fato dos entrevistados estarem tentando sacralizar suas vidas e, ao fazê-lo, buscam a ideia de “autenticidade” como ferramenta fundamental. Tanto o turismo quanto a religião podem ser pensados enquanto maneiras de representar o mundo e, sendo assim, podem ser entendidos também enquanto vias de acesso através das quais nossas visões de mundo são formadas. Dentro desses dois campos, a autenticidade possui um relevante papel ao representar uma experiência (religiosa ou turística) real. Tanto os “viajantes” que encontrei na Índia quanto os “peregrinos” estudantes de Vedanta parecem entender suas experiências na Índia como autênticas, e vimos que isto depende apenas de como eles próprios as interpretam, quer dizer, se eles as consideram como autênticas.

Erik Cohen (1979, 1985) é um dos autores que conseguiu capturar de forma mais profunda os significados que as experiências da viagem têm para os viajantes. É por isso que analiso os peregrinos entrevistados de acordo com a sua tipologia. Mesmo sabendo da limitação desta tipologia, ela me foi útil como ferramenta de análise para pensar este caso que estudei. Como observamos, a maior parte dos peregrinos estudados pode ser classificado como “turista existencial”, nos termos de Cohen, ou seja, alguém totalmente comprometido com um centro espiritual eletivo, externo a sua sociedade e cultura. É neste sentido que o autor diz que o turista acaba se tornando “alienado” de sua própria sociedade.

Entendo que quando o indivíduo está a tal ponto desiludido com sua própria sociedade a ponto de eleger outro centro como referência cultural, filosófica ou espiritual, ele acaba se distanciando de alguma forma de seu “centro” de origem. No entanto, como o próprio Cohen propõe, pode haver casos de turistas existenciais que escolheram seu centro e que, mesmo ao encontrarem um sentido espiritual mais profundo quando estão nesse centro, suas vidas cotidianas também podem ser dotadas de um sentido mais profundo. Isto pode acontecer devido a vários fatores, tais como o autoconhecimento, laços familiares, entre outros. Para Cohen (1979), algumas pessoas, que ele chama de humanistas, têm concepções extremamente abrangentes de “sua” cultura, não havendo apenas um único e principal centro espiritual para elas, o que significa que elas podem viajar pelo modo existencial sem serem alienadas de sua sociedade. Para essas pessoas, a cultura na qual foram criadas é apenas uma das muitas culturas igualmente válidas.

Neste mesmo sentido, Campbell (1997) também sugere que, no processo de “orientalização” da cosmovisão ocidental, a mudança do entendimento da espiritualidade deve

ser entendida como uma transformação profunda no campo dos valores. Ao se basear na diversidade de atribuições de significados, ela se relaciona com crenças e idéias orientais que estão se tornando parte do sistema de crenças ocidental. Campbell caracteriza o modelo oriental pela visão da totalidade, valorização da subjetividade e do conhecimento intuitivo e dedutivo, entre outros, o que significa que, de uma visão dualista (de um Deus separado do crente), vemos em algumas instâncias da sociedade uma incorporação da visão monista, na qual o universo inteiro é dotado de sentido.

Seguindo estas linhas interpretativas, podemos dizer que, se de um lado a vida espiritual ou filosófica dos entrevistados ganha um sentido mais amplo com a viagem, de outro também observamos que suas vidas cotidianas podem ser uma extensão disso, pois continuam sua busca espiritual e filosófica mesmo na volta para casa. Pode ser que o que estimule esses viajantes seja o planejamento da próxima visita ao centro, mas, nem por isso, suas vidas “em casa” deixam de ter um significado mais profundo, mesmo quando a realidade da viagem se torna longínqua.

Apesar de muitos entrevistados se inserem na tipologia de Cohen (1979) como turistas existenciais, o que talvez os diferencie de outros turistas existenciais seja o fato de suas vidas cotidianas, aqui no Brasil, não deixarem de possuir um sentido mais profundo, na medida em que suas buscas espirituais continuam quando voltam para casa. Quando eles voltam de seu centro eletivo, começa a jornada espiritual da vida cotidiana com muitos sonhos das visitas realizadas ao centro e promessas de possíveis novos retornos a ele. Suas viagens se tornam como “portas” abertas para outra dimensão. A partir delas, muitos conseguem voltar à Índia apenas com suas mentes. Alguns relatam sempre voltar ao seu centro quando precisam, pois ao meditar o encontram. Outros fazem dessas pequenas viagens “mentais” uma prática cotidiana. Alguns ainda, além de ter o “centro” acessível em suas mentes, vivem suas vidas de acordo com a cultura indiana, desde a alimentação à filosofia. Enfim, seus estilos de vida deixam claro que o centro eletivo acaba sendo encontrado e deslocado do espaço físico e geográfico para dentro de suas vidas.

A principal questão dessa tese foi compreender os significados que assumem algumas peregrinações à Índia. Como os viajantes pesquisados as entendem, estas não deveriam ser definidas como a chegada a um lugar, por exemplo, a um santuário, a uma igreja ou a um templo. Para eles, a ideia central é a do deslocamento mais do que a chegada em si, quer dizer, o fato de estar na Índia já implica um estado de consciência “alterado”. Segundo os

entrevistados, estar na Índia e simplesmente andar pelas ruas sentindo o “clima” do lugar já “conecta” o viajante com o sagrado. Isto significa que o viajante já está em movimento, mesmo estando parado observando o movimento. Desta perspectiva, o fato de estar na Índia já é suficiente para muitos viajantes e, sendo assim, não há necessidade de estar visitando os locais mais famosos ou fazendo *tours* pelas cidades, já que a ideia que me foi transmitida por eles foi sobre a noção da Índia como um todo poder ser pensada enquanto um “templo” ou um “centro” sagrado para “nós”, estrangeiros.

Ao observar que muitos entrevistados consideram a Índia inteira enquanto um “templo”, no sentido da ideia de Índia remeter à esfera do sagrado, é importante ressaltar que as famosas peregrinações à Meca, à Lourdes ou à Fátima não são entendidas desta maneira por seus peregrinos, ou seja, são somente os locais referidos que são considerados sagrados e não os países como um todo. Por ser um lugar tão significativo para alguns e ter levantado tantas questões fundamentais, essa ideia de Índia se revelou um conceito realmente “bom para pensar” a viagem e a espiritualidade no mundo moderno.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila ; LUTZ, Catherine (Org.). *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ABUMANSSUR, Edin Sued. Religião e turismo. Notas sobre as deambulações religiosas. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Turismo religioso*. Ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campinas, SP: Papirus, 2003.
- AMARAL, Leila. Os errantes da nova era e sua religiosidade caleidoscópica. *Cadernos de Ciências Sociais*, 3, n. 4, p. 19-32, 1993.
- \_\_\_\_\_. Sincretismo em movimento – o estilo nova era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, Maria Julia (Org.). *A nova era no mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- APPIAH, Kwame. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARTACHO, Julio del Pino. Del viaje sagrado a la sacralización del viaje: apuntes sobre los elementos religiosos del turismo. In: ALASTUEY, Eduardo. (Org). *El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2008.
- AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick. Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of contemporary religion*, v. 21, 2006.
- BARRETTO, Margarita. O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 20, p. 15-29, 2003.
- BASTOS, Cecilia. *Turismo e relações interculturais: uma viagem reflexiva com e sobre turistas independentes*. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- BHARDWAJ, D. *Domestic tourism in India*. Kurukshetra University, New Delhi: Indus Publishing, 1999.
- BHAWUK, Dharm. Anchoring cognition, emotion and behavior in desire: a model from the Bhagavad-Gita. In: RAO, K.R ; PARANJPE, A.C. *Handbook of Indian psychology*. New Delhi: Cambridge University Press, p. 390-413, 2008.
- BAKER, Deborah. *A blue hand: 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.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (Org). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BERGER, Peter. *O dosel sagrado: elementos para uma sociologia de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1969.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 1972.

BERGER, Peter ; LUCKMANN, Thomas. Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: ¿qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas? *Estudios Públicos*, 63, 1996.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOORSTIN, Daniel. *The image: a guide to pseudo-events in America*. New York: Vintage books, 1992.

BOWMAN, Glenn. Christian ideology and the image of a holy land: the place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities. In: EADE, John ; SALLNOW, Michael. (Org.). *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge, 1991. p.98-121.

BRANDÃO, Carlos. *Somos as águas puras*. Campinas, SP: Papirus , 1994.

BRUNER, Edward. The role of narrative in tourism. In: Berkeley conference. *On Voyage: New Directions in Tourism Theory*. October 7-8, 2005.

BRUNTON, Paul. *A search in secret India*, Nova Delhi: Srishti Publishers, 1999 (1934).

BUTLER, Richard; AIREY, David; PORIA, Yaniv. Tourism, religion and religiosity: a holy mess. *Current Issues in Tourism*, v.6, n.4, p. 340-363, 2004.

CAES, André. A Devoção a Sathya Sai Baba e a Integração de Aspectos do Hinduísmo ao Universo Religioso Brasileiro e Ocidental. *Revista de estudos da religião* n. 4, p. 57-78, 2006.

CALVELLI, Haudrey. *A Santiago de Compostel brasileira: religião, turismo e consumo na peregrinação pelo Caminho da Fé*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e sociedade*, v.18, n.1, p. 5-22, 1997.

CAMURÇA, Marcelo. Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 5, n. 5, p.37-65, 2003.

CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

\_\_\_\_\_. *A globalização imaginada*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

CARNEIRO, Sandra. *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 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.

CARNEIRO, Sandra ; FREIRE-MEDEIROS, Bianca. Antropologia, religião e turismo: múltiplas interfaces. Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, v. 24, n.2, p. 100-25, 2004.

CASTANEDA, Carlos. *The teachings of Don Juan: a Yaqui way of knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1998.

CASTRO, Celso. Narrativas e imagens do turismo no Rio de Janeiro. In: VELHO, Gilberto (Org.). *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

CHAPPLE, Christopher. Action oriented morality in Hinduism. In: BILIMORIA, Purusottama; PRABHU, Joseph; SHARMA, Renuka. *Indian Ethics: Classical traditions and contemporary challenges*. Hampshire: Ashgate, 2007.

CHILDRESS, David. *Cidades perdidas da China, Índia e Ásia Central*. São Paulo: Siciliano, 1988.

CLIFFORD, James. On ethnographic authority. *Representations*, n. 2, p. 118-146, 1983.

\_\_\_\_\_. *On the edges of anthropology: interviews*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2008.

COELHO, Maria & SANTOS, Raphael. *Emoção e experiências de vitimização: notas sobre a micropolítica das emoções*. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 7, Porto Alegre, 2007.

COHEN, Erik. A phenomenology of tourist experiences. *Sociology*, v.13, n. 2, 1979.

\_\_\_\_\_. Pilgrimage and tourism: convergence and divergence. In: TURNER, Victor. (Org.). *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, p. 47-61, 1985.

\_\_\_\_\_. Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of tourism research* v. 15, p. 371-386, 1988a.

\_\_\_\_\_. Traditions in the qualitative sociology of tourism. *Annals of tourism research*, v. 15, p. 29-46, 1988b.

COLEMAN, Simon. Do you believe in pilgrimage?: Communitas, contestation and beyond. *Anthropological Theory*. p. 355-68, 2002.

- CUCARULL, Montserrat. *El Vedanta Advaita como fuente de calidad humana profunda*. Primer Coloquio Internacional. Diálogos: presente y futuro de las religiones y la espiritualidad, sus contextos en Europa y America Latina. 22-26 mar., 2011.
- DALAL, Neil. Advaita vedanta and recent debates over mystical experience. *SAGAR: A South Asia Graduate Research Journal*. v. 14, p. 37-62, 2005.
- DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica. Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 23-35, 1978.
- DANN, Graham. Writing out the tourists in space and time. *Annals of tourism research*. v. 26, n. 1, p. 159-87, 1999.
- DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian Philosophy*, v.2. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DELGADO, Ana Luiza. *Índios esotéricos: por um novo turismo urbano*. 328. Brasília, 2003.
- DOMINGUES, José Maurício. *Sociologia e modernidade: para entender a sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- EADE, John ; SALLNOW, Michael. *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge, 1991.
- ELIADE, Mircea. *Ordeal by Labyrinth: conversations with Claude-Henri Rocquet*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- FAJANS, Jane. Autonomy and relatedness: emotions and the tensions between individuality and sociality. *Critique of anthropology*, 26 (1), p. 108-19. 2006.
- FOLLMANN, José ; SCARLATELLI, Cleide. Lições milenares do Oriente hinduísta para uma conduta ética na sociedade de hoje. *Revista de estudos da religião*, n. 4, p. 18-42, 2006.
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca. A favela que se vê e que se vende: Reflexões e polêmicas em torno de um destino turístico. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 22, p. 61-72. 2007.

FULLER, Robert. *Spiritual, but not religious: understanding unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001.

GEERTZ, Clifford. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GODMAN, David. *Be as you are: the teachings of Sri Ramana Maharshi*. New Delhi: Penguin Books, 1992.

GOLDBERG, Philip. *American veda: from Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation How Indian Spirituality Changed the West*. New York: Harmony Books, 2010.

GOLDSTEIN, Warren. Secularization Patterns in the Old Paradigm. *Sociology of religion*, v.70, n.2, p. 157-78, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo. Apresentação. In: CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. GONÇALVES, J. (Org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 7-16, 1998.

GRABURN, Nelson. Tourism: the sacred journey. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2.ed. *Philadelphia*: University of Pennsylvania Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Secular ritual: a general theory of tourism. In: SMITH, V. ; BRENT, M. *Hosts and guests revisited: tourism issues of the 21<sup>st</sup> century*. New York: Cognizant Communication Corporation, 2001.

GRABURN, Nelson; BARTHEL-BOUCHIER, Diane. Relocating the tourist. *International Sociology*. v. 16 n. 2, p. 147-58, 2001.

GRUNEWALD, Rodrigo. Turismo e etnicidade. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-59, 2003.

GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, B. ; SÁ MARTINO, L. (Org). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 157- 73.

\_\_\_\_\_. Novas crenças e práticas religiosas: mudanças de hábitos e transformações na visão de mundo na cidade de São Paulo. *Numem*, v. 8, p. 39-59, 2005.

\_\_\_\_\_. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. *Revista Nures* (Online), v. 12, p. 13-21, 2009.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.



HEELAS, Paul. Emotion talk across cultures. In: HARRÉ, Rom (Org.). *The social construction of emotions*. Oxford, Basil Blackwell, 1986.

HEELAS, Paul. *Spiritualities of life: new age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOTTOLA, Petri. Culture confusion: intercultural adaptation in tourism. *Annals of Tourism Research*, v.31, n. 2, p 447–466, 2004.

HUTNYK, John. *The rumour of Calcutta*. Tourism, charity and the poverty of representation. London ; New Jersey: Zed Boobs, 1996.

LETT, James. Epilogue by James Lett. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2.ed. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.

LONELY PLANET. *India 10<sup>th</sup> edition*. Paris: Lonely Planet Publications, 2003.

LUTZ, Catherine. *Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

LUTZ, Catherine ; WHITE, Geoffrey. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*. v. 15, 1986.

MACCANNELL, Dean. *Stage authenticity: arrangements of social space in tourist settings*. *American Journal of Sociology*, n.79, p. 589-603, 1973.

\_\_\_\_\_. *The tourist: a new theory of the leisure class*. New York: Schocken Books, 1989.

MAHARAJ, Sri Swami Tapovanji. *Wandering in the Himalayas*. Mumbai: Central Chinmaya Mission Trust, 2001.

MAOZ, Darya. The conquerors and the settlers: two groups of young Israeli backpackers in India. In: RICHARDS, G. ; WILSON, J. (Org.). *The global nomad: backpacker travel in theory and practice*. Clevedon: Channel View Publications, p. 109-122, 2004.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. v.2. São Paulo: Edusp, 1974.

MCKEAN, Philip. Towards a theoretical analysis of tourism: economic dualism and cultural involution in Bali. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2.ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

MEDEIROS, Azize. Buscadores da Nova Era: um universo sem fronteiras. *Revista de Teologia & Cultura*, n. 20, p. 28-35, 2008.

MORINIS, Alan. Introduction: the territory of the anthropology of pilgrimage. (p. 1-28). In: TURNER, Victor (Org.). *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

MORO, Javier. *Paixão Índia*. São Paulo: Planeta, 2012.

NASH, Dennison. Tourism as an anthropological subject. *Current anthropology*, v. 22, n. 5, p. 461-81, 1981.

NERY, Paulo. *Viagem, passeio, turismo: estudo comparado do valor como deslocamento*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

\_\_\_\_\_. Relatos de viagem e construção da pessoa em Guimarães Rosa: o deslocamento como valor. *Série antropologia*, v. 331. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

OLIVEIRA, Arilson. A Índia muito além do incenso: um olhar sobre as origens, preceitos e práticas do vaishnavismo. *Revista História em Reflexão*, v. 3, n. 5, 2009.

\_\_\_\_\_. O historiador Max Weber: indologia e historicismo na obra weberiana. *Revista de História*, 162, 311-333, 2010.

MUSTONEN, Pekka. *Postmodern tourism: alternative approaches*. Tampere: Esa Print Tampere, 2006.

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, p. 31-46, 1985.

ROOF, Wade. *A generation of seekers: the spiritual journeys of the baby boom generation*. Harper Collins Ed., 1994.

ROSALDO, Michelle. Towards an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R.; LEVINE, R. (Org.). *Culture theory: essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 137-57, 1984.

ROUNTREE, Kathryn. Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites. *Body & Society*, v.12, n. 4, p. 95-115, 2006.

SAID, Eduard. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SALAZAR, Noel. Developmental tourists vs. development tourism: a case study. *Tourist behaviour: a psychological perspective*. Nova Delhi: Aparna Raj, 2004. p. 85-107.

SANTORO, Thiago. Heráclito e os Upanishad. *Hypnos*, ano 12, n. 18, p. 67-77, 2007.

SCHEYVENS, Regina. Backpacker tourism and third world development. *Annals of tourism Research*, v. 29, n. 1, p. 144-164, 2002.

SCHNEIDER, David. *American kinship: a cultural account*. Nova Jersey: Prentice Hall, 1968.

SCHOPENHAUER, Arthur. *On the basis of morality*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1998.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SIMMEL, Georg. Faithfulness and gratitude. In: WOLFF, Kurt (Org.). *The sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, p. 379-95, 1964.

SMITH, Valene. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2. ed. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1989.

SOARES, Luis Eduardo. O santo daime no contexto da nova consciência religiosa. *Sinais dos tempos, diversidade religiosa no Brasil*. Leilah Landim (Org.). Rio de Janeiro: ISER, 1990.

STEIL, Carlos. Peregrinação e turismo: o natal em Gramado e Canela. *Teocomunicação*, v.9 n. 125, Porto Alegre, 1999.

\_\_\_\_\_. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. In: RIEDL, M; ALMEIDA, J ; VIANA, A. *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, p. 51-80, 2002.

\_\_\_\_\_. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes antropológicos: Turismo*, n. 20. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

STEIL, Carlos Alberto ; CARNEIRO, Sandra. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n.1, p. 105-24, 2008.

SUTCLIFFE, William. *Are You Experienced?* London: Penguin, 1999. 233p.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TODOROV, Tzevedan. *A conquista da América, a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOLLE, Eckhart. *The power of now: a guide to spiritual enlightenment*. Oakland: New World Library; 2004.

TURNBULL, Colin. Postscript: anthropology as pilgrimage, anthropology as pilgrim. (p. 257-274). In: TURNER, Victor. *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, p. 257-74, 1985.

TURNER, Victor. The Center Out There: Pilgrim's Goal. *History of Religion*, v. 12, n. 3, p. 191-230, 1973.

\_\_\_\_\_. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

UMRIGAR, Thrity. *O tamanho do céu*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

URRY, John. *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. 2. ed. São Paulo: SESC, 1999.

VAN DEN ABBEELE, Georges. Sightseers: the tourist as theorist. *Diacritics*, v.10, p. 2-14, 1980.

VAN DEN BERGHE, Pierre. *The quest for the other: ethnic tourism in San Cristóbal*, London: University of Washington Press, 1994.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson *de Oliveira* (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 36-46, 1978.

\_\_\_\_\_. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

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.

WANG, Ning. Rethinking authenticity in tourism experience. *Annals of tourism research*, v. 26, n. 2, p. 349 - 370, 1999.

WEBER, Max. *The religion of India*. The sociology of Hinduism and Buddhism. Glencoe, Illinois: Free Press, 1958.

\_\_\_\_\_. Ensayos sobre sociología de la religión, t. 2. Madrid: Taurus, 1987; Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. Schriften 1916-1920 (20). In: WEBER, Max. *Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr, 1996.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WERNER, Karel. *A popular dictionary of Hinduism translation*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1994. 185f.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

YOGANANDA, Paramahansa. *Autobiography of a yogi*. Kolkata: Yogoda Satsanga Society of India, 2006 (1946).

ZELDIN, Theodore. *História íntima da humanidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias de la India*. Buenos Aires, 1979. EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires).

## FONTES PRIMÁRIAS

ALVEZ, Harlley. *Viagem à Índia: Onde turismo e autoconhecimento se encontram. BemZen-Estilo de vida*. Disponível em: <<http://bemzen.uol.com.br/noticias/ver/2011/01/13/2129-viagem-a-india>>. Acesso em: 24 maio 2012.

AMBROŽ, Milan; OVSENIK, Rok. Tourist origin and spiritual motives. *Management*, v. 16, p. 71-86, 2011. Disponível em: <<http://www.efst.hr/management/Vol16No2-2011/4-AmbrozOvsenik.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2012.

ARIEIRA, Gloria. O que é o Vedanta? *Vidya Mandir centro de estudos de vedanta e sânscrito*. Disponível em: <<http://www.vidyamandir.org.br/gloria4.htm>>. Acesso em: 30 jan. 2011.

BARTABURU, Xavier. Você está preparado para visitar a Índia? Quem conhece a terra dos marajás jamais verá o mundo da mesma forma. *Jornal do Brasil*. Caderno de Turismo. 4 mai. 2009, p. 12. Disponível em: <<http://www.mbi.com.br/mbi/biblioteca/artigos/20090504jb/20050504JBIndiaPg12.PDF>>. Acesso em: 22 set. 2011.

CHOPRA, Swati. *Indology: the French Vyasa. Life Positive*. December 2001. Disponível em: <<http://www.lifepositive.com/mind/culture/indology/mahabharata.asp>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy, Volume 1*. Project Gutenberg EBook, 2004. Disponível em: <[www.mybebook.com](http://www.mybebook.com)>. Acesso em 9 out. 2011.

DEUSSEN, Paul. *The Philosophy of the Vedanta in Its Relations to the Occidental Metaphysics*. Disponível em: <[http://theosophical.ca/adyar\\_pamphlets/AdyarPamphlet\\_No136.pdf](http://theosophical.ca/adyar_pamphlets/AdyarPamphlet_No136.pdf)>. Acesso em: 27 nov. 2011.

FARRELL, Gerry. Reflecting surfaces: the use of elements from Indian Music in Popular Music and Jazz. *Popular music*, v. 7, n. 2, 1988. p. 189-205. Disponível em: <<https://www.amherst.edu/media/view/91788/original/Farrell%2B-%2BReflecting%2BSurfaces-%2BThe%2BUse%2Bof%2BElements%2Bfrom%2BIndian%2BMusic%2Bin%2BPopular%2BMusic%2Band%2BJazz%2B.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

GHOSH, Palash. George Harrison and India: The Real ‘Magical Mystery Tour’. *International business times*, Column, 2011. Disponível em: <<http://www.ibtimes.com/articles/251345/20111117/george-harrison-beatles-hinduism-lennon-mccartney.htm>>. Acesso em: 9 jan. 2012.

GOLDBERG, Philip. Goldberg on American Veda: How Indian Spirituality Changed the West. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=j7Zyd00n3yM>>. Acesso em: 20 nov. 2011a.

GOLDBERG, Philip. *Phillip Goldberg: how Vedic spirituality came to the West*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=m-SWDwsmplY&feature=related>>. Acesso em: 20 nov. 2011b.

HOWARD, Christopher. *Sacred travel in the Himalayas: some Durkheimian considerations*. Disponível em: <[http://www.victoria.ac.nz/sacr/publications/Christopher\\_Howard\\_Sacred\\_Travel\\_in\\_the\\_Himalayas.pdf](http://www.victoria.ac.nz/sacr/publications/Christopher_Howard_Sacred_Travel_in_the_Himalayas.pdf)>. Acesso em: 23 nov. 2011.

JAGANNATHAN, R. Why Steve Jobs' love affair with India ended very, very early", *Firstpost.business*. Disponível em: <<http://www.firstpost.com/world/why-steve-jobs-love-affair-with-india-ended-very-very-early-100615.html>>. Acesso em: 6 out. 2011.

JESTE, Dilip; VAHIA, Ipsit. Comparison of the conceptualization of wisdom in ancient Indian literature with modern views: focus on the Bhagavad Gita. *Psychiatry*. 71(3), p. 197–209, 2008. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2603047/pdf/nihms-58968.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2012.

MÜLLER, Friedrich. *India: what can it teach us? A course of lectures delivered before the University of Cambridge*. New York: Funk & Wagnalls Publishers, 2007. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/20847>>. Acesso em: 16 dez. 2011.

MUSTONEN, Pekka. Volunteer tourism – postmodern pilgrimage? *Journal of Tourism and Cultural Change*, v.3 n. 3, 2006. p. 113-131. Disponível em: <[http://info.tse.fi/julkaisut/kr/Kre2\\_2005.pdf#page=113](http://info.tse.fi/julkaisut/kr/Kre2_2005.pdf#page=113)>. Acesso em: 17 jan. 2012.

NOY, Chaim. This trip really changed me: backpackers' narratives of self-change. *Annals of Tourism Research*, v. 31, n. 1, 2004. p. 78–102. Disponível em: <<http://chaimnoy.com/Articles/SelfChangeNarrativeAnnals.pdf>>. Acesso em: 3 fev. 2012.

RADHAKRISHNAN, S. The Hindu Dharma. *International journal of ethics*, v. 33, n. 1, p. 1-22, 1922. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2377174>. Acesso em: 6 fev. 2012.

SHAH-KAZEMI, Reza. Paths to Transcendence according to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart. Bloomington: World Wisdom, 2006. Resenha de: FABBRI, Renaud. Vincit Religio Perennis: a gate to quintessential esoterism, *Omnia Veritas* II,2, p. 102-10. Disponível em: <<http://religioperennis.org/documents/Fabbri/path.pdf>>. Acesso em: 5 jan. 2012.

SHARPLEY, Richard; SUNDARAM, Priya. Tourism: a Sacred Journey? The Case of Ashram Tourism, India. *International journal of tourism research* 7, 2005. p. 161–171. Disponível em: <[http://www.depts.ttu.edu/museumttu/CFASWebsite/H7000%20folder/Readings%20Heritage%20Tourism%202010/Religious%20Tourism\\_Ashram\\_Sharpley%202005.pdf](http://www.depts.ttu.edu/museumttu/CFASWebsite/H7000%20folder/Readings%20Heritage%20Tourism%202010/Religious%20Tourism_Ashram_Sharpley%202005.pdf)>. Acesso em: 16 jan. 2012.

VRAJAPRANA, Pravrajika. Jung and Indian Thought. *The infinitive foundation*. Disponível em: <[http://www.infinityfoundation.com/mandala/i\\_es/i\\_es\\_vraja\\_jung\\_frameset.htm](http://www.infinityfoundation.com/mandala/i_es/i_es_vraja_jung_frameset.htm)>. Acesso em: 26 nov. 2011.

## Outros sites pesquisados

ÁSIA Comentada. Disponível em: <[www.asiacomentada.com.br](http://www.asiacomentada.com.br)>. Acesso em: 14 maio 2012.

GBT: Guia do Turista Brasileiro. Disponível em: <[www.manualdoturista.com.br](http://www.manualdoturista.com.br)>. Acesso em: 14 maio 2012.

GEOLOGICAL survey of India. Disponível em: <[http://www.portal.gsi.gov.in/portal/page?\\_pageid=127,875814&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://www.portal.gsi.gov.in/portal/page?_pageid=127,875814&_dad=portal&_schema=PORTAL)>. Acesso em: 20 jul. 2011.

IG – Internet Grátis. Disponível em : <<http://www.proximaviagem.com.br/revista/94/textos/59>>. Acesso em: 4 nov. 2008.

ÍNDIA MÍSTICA. Disponível em: <<http://www.indiamistica.com.br/wp/>>. Acesso em: 24 maio 2012.

INDIA Tourism statistics. Disponível em: <[http://www.neoncarrot.co.uk/h\\_aboutindia/india\\_tourism\\_stats.html#tourists](http://www.neoncarrot.co.uk/h_aboutindia/india_tourism_stats.html#tourists)>. Acesso em 23 jul. 2008.

MYSTIC India: an incredible journey of inspiration. Disponível em: <<http://www.mysticindia.com/aboutthefilm/index.htm>>. Acesso em: 24 maio 2012.

NEONCARROT India travelog. Disponível em: <[http://www.neoncarrot.co.uk/h\\_aboutindia/india\\_statistics\\_1.html#poverty](http://www.neoncarrot.co.uk/h_aboutindia/india_statistics_1.html#poverty)>. Acesso em: 22 mar. 2009.

SPIRITUAL India – River of Compassion. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=igNJfkBxtE0>>. Acesso em: 06 nov. 2011.

SUPER INTERESSANTE. Disponível em: <<http://super.abril.com.br/religiao/hinduismo-330-milhoes-divindades-619195.shtml>>. Acesso em: 17 set. 2012.

TUDO de turismo: informações e soluções para o turismo. Disponível em: <[www.tudodeturismo.com.br](http://www.tudodeturismo.com.br)>. Acesso em: 14 maio 2012.

## GLOSSÁRIO

Ahimsa – valor pela não violência.

Ashram – local de moradia ou convívio de pessoas com busca espiritual.

Brahman – aquilo que é a essência ou realidade última dos seres e do universo

Dharma – comportamento adequado.

Darshan – literalmente "a visão", termo usado para designar o encontro com o mestre ou santo hindu.

Devi – deidade feminina.

Dvesha – aversões.

Gomukh – lugar da nascente do Rio Ganges.

Gui – manteiga, em híndi.

Gunas – qualidades intrínsecas da natureza, são eles: *sattva*, *rajas* e *tamas*.

Ishvara – a ordem do universo incluindo todas suas leis e o próprio universo manifesto.

Jiva – indivíduo.

Karana – mente, instrumento.

Karma – ação, também usado para designar o resultado da ação.

Karma yoga – prática da ação correta junto com a atitude correta.

Karma yogi – aquele que pratica Karma Yoga.

Mahatma – literalmente: grande alma; é usado como um título para designar pessoas importantes.

Maya – o poder que ilude.

Mayashakti – o poder da ilusão, o poder de criar.

Mithya – a realidade aparente.

Moksha – liberação.

Mumukshu – pessoa que busca a liberação.

Namaskaram – saudação.

Nandi – touro, veículo do Deus Shiva.

Paramatma – outro termo para Brahman, Ishvara e também usado para designar grandes mestres.

Patanjali – importante mestre de yoga.

Pradakshina – gesto ritual realizado em movimento circular com intuito propiciador.



Prakriti – natureza de inteligência através da qual o universo existe e funciona.

Prana – a energia vital.

Prassada – presente que se recebe ao final de certos rituais hindus.

Puja – ritual hindu.

Pujari – quem realiza a puja.

Purusha – literalmente significa um homem, mas dependendo do contexto é usado para se referir a Ishvara ou até mesmo a Brahman.

Raga – gostos.

Rickshaw – triciclo.

Sadhana – caminho espiritual.

Samadhi – estado não-dualista de consciência no qual a mente permanece concentrada.

Samatva – estado de equanimidade.

Samsara – ciclo de sucessivas re-encarnações no qual as pessoas passam por períodos de altos e baixos, felicidades e tristezas.

Sankalpa – um objetivo, uma meta.

Sannyasi – uma pessoa que fez os votos de renúncia, um renunciante.

Satyam – aquilo que é a verdade.

Shakti – um poder ou a deidade feminina no hinduísmo.

Shankara – importante mestre de Vedanta não-dualista

Shivalingam – símbolo fálico que representa a deidade hindu Shiva.

Srotriyas – mestres letrados nos Vedas.

Vriti – pensamento.

Yoga – uma série de disciplinas espirituais que tem como objetivo último a liberação.

Yukta – aquele que é integrado, um yogi.

## ANEXO A - Folder de divulgação do evento: Viagem à Índia.

Evento através do qual tomei conhecimento não apenas da existência do grupo de estudos de Vedanta, mas de sua peregrinação feita à Índia:



Venha participar de **“VIAGEM À ÍNDIA”**.

Relato de uma viagem  
de peregrinação aos lugares sagrados  
da Índia

Gloria Arieira, professora de Vedanta desde 1978,  
passou um mês na Índia com seus alunos.  
Essa viagem foi documentada por  
Marina Gante, sua aluna e cineasta.

Assim nasceu o filme “Glória”.



23 de setembro, às 19:30h  
Entrada Franca

**ANEXO B: O grupo de peregrinos pesquisado**

O grupo de peregrinos brasileiros, estudantes de Vedanta:

Ana – chef de cozinha, 47 anos, participou das duas peregrinações.

Carlos – designer gráfico, 24 anos, estudou Vedanta por cinco meses no *ashram* do Swami Dayananda, na Índia.

Cristina – empresária, 58 anos, participou apenas da última peregrinação.

Gloria – professora de Vedanta, 59 anos, participou das duas peregrinações.

Henrique – engenheiro, 46 anos, participou das duas peregrinações.

Hugo – estudante de Vedanta, 29 anos, mora em Coimbatore no *ashram* do Swami Dayananda, na Índia.

Joaquim – engenheiro, 31 anos, mora no *ashram* do Swami Dayananda, na Índia.

José – professor de sânscrito, simbolismo védico e Vedanta, 29 anos, participou apenas da última peregrinação.

Laura – psicóloga e professora de ioga, 35 anos, participou apenas da última peregrinação.

Luana – astróloga, 28 anos, participou apenas da última peregrinação.

Luiz – engenheiro e terapeuta, 64 anos, participou das duas peregrinações.

Marah – bióloga e cineasta, 31 anos, participou das duas peregrinações.

Marcelo – engenheiro civil, 63 anos, realizou a primeira viagem à Índia na qual Gloria Arieira levou seus estudantes, em 1996.

Marta – gerente de projeto, 61 anos, participou apenas da última peregrinação.

Priscila – professora de sânscrito, 37 anos, participou das duas peregrinações.

Sarah – estudante de Vedanta, 32 anos, mora em no *ashram* do Swami Dayananda, em Rishikesh, Índia.

Tadeu – tradutor e escritor, 39 anos, estudante de Vedanta, mora em Pune (Índia) há cinco anos.

Vanessa – dermatologista, 28 anos, participou apenas da última peregrinação.

Verônica – professora de ioga, 65 anos, participou das duas peregrinações.

## ANEXO C: Notícias sobre os deslizamentos de terra

Notícias divulgadas pela mídia sobre o deslizamento de terra nas principais vias de peregrinação do norte da Índia em setembro de 2010.<sup>165</sup>

### Site da Internet: Geological survey of India

Landslide incidence in Andhra Pradesh – 1<sup>st</sup> September, 2010:

*A student died after he got buried under the debris as a landslide hit the road while he was going to school at Kotagi area in Rudraprayag district.*

*The 'Chardham Yatra' comprising pilgrimage to the four hilly shrines of Badrinath, Kedarnath, Yamunotri and Gangotri was halted as heavy rains triggered a series of landslides at a number of areas in Garhwal Himalayas.*

Landslide incidence in Uttarakhand – 18<sup>th</sup> September, 2010:

*Landslides and cloudburst triggered by incessant rain claimed 37 lives in Garhwal and Kumaon regions during past two days. Also over 5,000 tourists and pilgrims on Char Dham Yatra routes — Rishikesh-Badrinath and Kedarnath, Rishikesh-Gangotri and Dehradun-Yamunotri — were stranded.*

---

<sup>165</sup> Geological survey of India. Disponível em: [http://www.portal.gsi.gov.in/portal/page?\\_pageid=127,875814&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://www.portal.gsi.gov.in/portal/page?_pageid=127,875814&_dad=portal&_schema=PORTAL)>. Acesso em: 20 jul. 2011.