

AS IOGAS COMO CULTURA ALTERNATIVA ¹

*Maria Macedo Barroso*²

RESUMO

Pretendo analisar neste artigo alguns momentos de apropriação das tradições hindus pelo Ocidente, ressaltando o caráter contracultural por eles assumidos desde finais do século XVIII, quando se constituiu o movimento Romântico. No caso específico das iogas, compreendê-las como parte daquilo que se convencionou chamar de "cultura alternativa" implica em percebê-las como mais do que uma mera ginástica, conhecida sobretudo pelos bons resultados que proporciona em termos de postura física e diminuição do stress, e situá-la no quadro mais amplo das práticas religiosas que acionam o corpo como via de acesso privilegiada para a experiência do sagrado. É exatamente esta dimensão da corporalidade, da qual não se excluem aspectos psicológicos, que explica, por sua vez, a afinidade das iogas com as propostas presentes em grande parte dos assim chamados "novos movimentos religiosos", para os quais a associação entre as dimensões do físico, do psicológico e do espiritual parecem ser uma marca, em grande parte herdada das religiosidades orientais.

Unitermos: Ioga, Contracultura, Terapias Corporais, Novos Movimentos Religiosos.

Embora parte significativa dos praticantes de ioga no Ocidente, sobretudo da hatha ioga, a vejam como uma espécie de "ginástica", conhecida pelos benefícios que provoca em termos de melhoria da postura física e de diminuição do estresse, é preciso não esquecer que este sistema de disciplinas do corpo e da mente é parte integrante de uma perspectiva sócio-religiosa que tem entre suas finalidades principais a liberação do indivíduo do ciclo reencarnatório e a busca da iluminação. Foi como tal que a ioga foi introduzida no Ocidente a partir de finais do século XIX, pelas mãos de Swami Vivekananda, renunciante indiano que implantou as primeiras sociedades hindus nos Estados Unidos com o objetivo de ensinar o advaita vedanta, sistema filosófico-religioso não dualista, cujo conhecimento implica no aprendizado simultâneo de diversas técnicas de ioga.

Os primeiros contatos do Ocidente com o hinduísmo, contudo, haviam-se iniciado cerca de um século

antes, quando um círculo restrito de intelectuais passou a ter acesso às primeiras traduções de textos sagrados orientais realizadas por ingleses e franceses³ vinculados à expansão imperialista da Europa em direção ao continente asiático.

O movimento Romântico foi o primeiro movimento cultural ocidental a se apropriar de forma mais efetiva do legado espiritual do Oriente que começou a se descortinar para a Europa a partir de finais do século XVIII, associando-o à perspectiva que se tornou uma de suas marcas distintivas em relação ao projeto iluminista dominante: a da valorização do indivíduo singular, com uma dimensão de interioridade única e intransferível, em oposição à homogeneidade dos indivíduos enfatizada pelos pressupostos universalistas que norteavam o projeto iluminista.

Este viés *qualitativo* do individualismo romântico, contraposto por Simmel aos ideais igualitaristas do individualismo *quantitativo* que caracterizou o pensamento iluminista, ter-se-ia originado do diálogo dos filósofos idealistas alemães com a tradição mística cristã que desde o século XVI reelaborara o sentido do sagrado, abandonando um tipo de espiritualidade entendida como interiorização de determinada ordem cosmológica, em benefício de uma espiritualidade como experiência subjetiva, a ser descoberta por cada indivíduo em si mesmo⁴.

Neste quadro de valorização das singularidades individuais, as concepções hindus sobre o *self* obtiveram grande ressonância, passando a fazer parte do acervo de conhecimentos acionados por filósofos e literatos românticos, sobretudo na Alemanha e na Inglaterra. O ponto de contato do hinduísmo com os ideais românticos ocorreu justamente pela presença no primeiro de concepções a respeito de um *self*, distinto do eu, colocado como objetivo final de toda busca religiosa. Embora o caráter sagrado e imutável deste *self*, tal como definido no

³ No caso específico dos textos sânscritos, destacam-se os trabalhos de tradução pioneiros de Sir William Jones, muitas vezes com a colaboração de eruditos hindus, como a *Bhagavad-Gitã* (1875), o *Hitopadesa* (1787), os *Sakuntala* (1789), o *Gita-Govinda* (1792), e as *Leis de Manu* (1794), entre outros. Na França, o principal precursor dos estudos orientalistas foi Anquetil-Duperron, que traduziu cinquenta e quatro *Upanishades* entre 1786 e 1802. A primeira cátedra de sânscrito na Europa, por sua vez, foi criada no Collège de France, em 1814 (Varrene, 1990, p. 273).

⁴ Santa Thereza d'Ávila é um dos exemplos mais conhecidos desta nova maneira de experimentar o sagrado que se constituiu a partir do século XVI: não se tratava mais de introjetar um cosmos organizado, mas de utilizar a linguagem antes acionada para descrever este macrocosmo para descrever o sujeito e o que se passava em seu interior. Segundo Michel de Certeau, foi o século XVI que marcou, no terreno da mística cristã, o surgimento de uma fascinação pela experiência subjetiva, abrindo espaço para uma espécie de psicologia religiosa. Cf. Certeau, p. 29

¹ Trabalho apresentado na Sessão Temática "Cultura Corporal Alternativa" do I Congresso Internacional de Educação Física e Motricidade Humana e VII Simpósio Paulista de Educação Física, Unesp - Campus de Rio Claro, abril/maio de 1999.

² Técnica em Assuntos Educacionais do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ.

hinduísmo, não fizesse parte dos pressupostos românticos, que o concebiam antes como um núcleo passível de constante mudança e aperfeiçoamento, não há dúvida de que foi esta aceitação comum sobre um centro interior a ser buscado que colocou as duas tradições — o individualismo romântico e as religiosidades hindus — em diálogo.

A onda romântica de valorização da subjetividade e, juntamente com ela, das religiões orientais, não se limitou ao domínio filosófico e literário, manifestando-se também em outro terreno, o das tradições esotéricas e ocultistas, sobretudo as que se firmaram no último quartel do século XIX, a partir da criação da Sociedade Teosófica, em 1875, por Helena Blavatsky e Henry Olcott. O interesse pelo Oriente, neste caso, manifestou-se como uma busca pelo estabelecimento de contatos com o extraordinário e com o sobrenatural fora dos quadros da religião cristã, o que significava dizer, fora de uma aceitação *a priori* de determinado sistema moral e de crenças religiosas. Tal busca incluía a valorização da temática do *self*, isto é, de uma instância internalizada e por vezes sacralizada do eu, que, conforme apontado, era um ponto de contato central com a perspectiva religiosa colocada pelo hinduísmo.

Este quadro de abertura para o Oriente que se firmou ao longo do século XIX, apoiado na tradição romântica e no avanço de uma perspectiva pluralista no campo religioso nos Estados Unidos⁵, teve como um de seus resultados mais notáveis a realização do Parlamento Mundial das Religiões, durante a Exposição Universal de Chicago, em 1893, no qual, pela primeira vez, por iniciativa de correntes liberais protestantes, representantes das religiões orientais foram chamados a falar de viva voz para um público ocidental. As participações de Swami Vivekananda, falando em nome do hinduísmo, e de Soyen Sahku, do zenbudismo japonês, deram origem à implantação nos Estados Unidos dos primeiros centros de ensino daquelas tradições pelas mãos de mestres orientais.

Durante o Parlamento, após apresentar a perspectiva pluralista como parte dos princípios doutrinários do hinduísmo, Swami Vivekananda proclamou que a principal mensagem a ser transmitida naquele fórum, a seu ver, era a de que Deus estava igualmente presente em todas as religiões (Ellwood, p.39)⁶. Na mesma ocasião, chamou atenção para algo que se tornaria um dos principais motivos de interesse do Ocidente pelas religiões orientais, a sua ênfase na *experiência*. Assim, destacou este aspecto como central na tradição hindu, em oposição à ênfase em aspectos doutrinários presentes em outras religiões: “É este o próprio

centro, a concepção vital do hinduísmo. O hindu não quer viver apoiado em palavras e teorias; se existe algo além da experiência sensorial ordinária, ele quer vivê-lo face à face” (idem, p.56).

De fato, após um primeiro momento de apropriação das tradições orientais em bases essencialmente intelectualistas, durante o Romantismo, o Parlamento Mundial das Religiões inaugurou uma segunda fase, marcada por um viés prático, de *experimentação* dos caminhos espirituais propostos por elas. Até a primeira metade do século XX, contudo, este novo tipo de aproximação limitou-se a um círculo muito restrito de participantes. No que diz respeito ao hinduísmo, a estatística relativa ao número de membros das Sociedades Vedanta registrava um total de apenas 628 inscritos nos dez centros instalados nos Estados Unidos até 1936. Afora as Sociedades Vedanta, cuja implantação resultou diretamente da atuação da Missão Ramakrishna, criada por Swami Vivekananda, apenas a organização fundada por Paramahansa Yogananda na década de 1920, nos Estados Unidos, a *Self Realization Fellowship*, atingiu alguma expressão em termos do número de adeptos obtidos.

A ampliação do interesse pelo hinduísmo e pelas demais religiões orientais só viria a constituir-se em fenômeno de massas a partir das proposições difundidas pela *Beat Generation* ao longo da década de 1950, cuja leitura daquelas religiosidades associou-se a um forte viés contracultural. Buscava-se essencialmente, naquele momento, definir estilos de vida que constituíssem uma alternativa aos valores da sociedade de consumo americana consagrados no pós-guerra.

O “Oriente” também se prestou a apoiar, naquela época, um tipo de busca existencial que envolvia muitas vezes preocupações espirituais. Neste sentido, os paralelos entre os principais autores da geração *Beat*, como Allen Ginsberg e Jack Kerouac, e os Transcendentalistas do século XIX, herdeiros norte-americanos da tradição romântica⁷, parecem ter sido bastante significativos. Embora ambos os movimentos tenham sido acusados de anti-religiosos em suas respectivas épocas, por terem se manifestado contra as ortodoxias de seu tempo, registra-se neles a mesma busca por uma experiência espiritual autêntica, para além de doutrinas e credos. É Prothero quem parece resumir da melhor maneira o sentido da ação da geração *Beat* no campo religioso, ao afirmar que eles “caíram na estrada porque não puderam encontrar Deus nas igrejas e sinagogas do pós-guerra” (1995, p.8).

O movimento *hippie*, principal herdeiro desta postura de contestação ao *establishment* inaugurada pela

⁵ O reconhecimento do pluralismo religioso como valor teve entre seus marcos principais nos Estados Unidos a aprovação da emenda n. 1 à Constituição, em 1791, que reconheceu o direito à liberdade religiosa no país.

⁶ Neste sentido, vale registrar o fato de que figuras exponenciais do hinduísmo, como Ramakrishna e Gandhi, defenderam, em diferentes momentos e contextos, a experimentação, ou pelo menos o conhecimento, de outras tradições religiosas como algo altamente desejável para aqueles que se envolvem o caminho da espiritualidade. Ver a este respeito Madan, p. 32-33.

⁷ Emerson e Thoreau, as duas figuras centrais do Transcendentalismo nos Estados Unidos, mantiveram o compromisso romântico com os valores individualistas, buscando, ao mesmo tempo, afirmar um tipo de perspectiva religiosa que extrapolasse as fronteiras da tradição cristã em benefício de um enfoque pluralista, em que toda fonte de inspiração religiosa fosse reconhecida como legítima, criando-se por este viés seu interesse pelas religiões da Ásia, e decorrendo daí o papel que exerceram como difusores de textos sagrados orientais nos Estados Unidos.

Beat Generation, à qual aduziu um forte viés pacifista, ampliou o interesse pelas culturas e religiões orientais, utilizando-as tanto para legitimar um ideal de vida comunitário, como para dar continuidade à busca de si, realizada agora sob a égide de experimentações variadas no campo da percepção em que se consideravam igualmente válidos desde o recurso a técnicas emprestadas às tradições orientais, como a ioga e a meditação, até o uso de drogas.

Na verdade, toda esta vaga contracultural da segunda metade do século XX parece ter atualizado grande parte dos ideais românticos, sobretudo no que diz respeito à busca da expressão de uma individualidade genuína, não massificada, algo que também passou a fazer parte das preocupações do conjunto de saberes psicológicos que se firmaram ao longo do século. Os anos 60 assistiram a uma intensificação sem precedentes no desenvolvimento e expressão da cultura psicológica do Ocidente, à qual esteve associado muitas vezes um interesse pelas culturas e religiões orientais enquanto veículos de exploração da interioridade e do eu. Estavam dadas, a partir deste momento, as condições de possibilidade para o surgimento das assim chamadas “religiosidades do eu”, características dos novos movimentos religiosos que se firmariam logo a seguir.

Segundo análise de Jane Russo, este fenômeno novo, da psicologização, longe de se constituir em puro modismo, representou uma nova forma do sujeito se relacionar consigo mesmo e com o mundo à sua volta, dizendo respeito ao modo como formas tradicionais de se lidar com diferentes esferas da vida foram paulatinamente substituídas por formas idiossincráticas, teoricamente construídas a partir do próprio sujeito, de seus desejos e características pessoais (1993, p.16).

Em todos os grandes centros difusores da cultura alternativa que se constituíram ao longo dos anos 60 — entre os quais, ao lado do Instituto de Esalem, nos Estados Unidos, poderíamos mencionar também a Comunidade de Findhorn, na Escócia — foi se firmando pouco a pouco uma perspectiva psicológico-espiritual em que tradições esotéricas ocidentais e religiosidades orientais combinavam-se a diversas ramificações no terreno da psicologia.

Um desdobramento importante do processo de psicologização ligado a estes núcleos experimentais foi o surgimento das terapias corporais. Nestas, poderemos identificar diversos pontos do ideário alternativo original estabelecido a partir dos anos 50/60. Entre eles, a idéia de que o indivíduo existe em oposição à sociedade ‘repressora’ e ‘limitadora’ e de que as terapias corporais fornecem a possibilidade de libertação através do próprio corpo. O sujeito estaria diante da possibilidade de construir um outro corpo para si mesmo através de exercícios e de práticas expressivas. Este novo corpo, segundo a análise de Russo, perderia as marcas não só de sua origem de classe, como também de pertencimento a qualquer grupo social, na medida em que se reencontrava o corpo natural (*Op. cit.*, p.193).

As iogas, com sua maneira de lidar simultaneamente com aspectos físicos e mentais, antecipavam, sem dúvida alguma, esta evolução que viria a ocorrer no próprio interior do campo psicológico ocidental, em que se passou da observação de fenômenos circunscritos ao campo do mental e do discurso, segundo o modelo clássico proposto por Freud, para modelos em que cada vez mais se procuraria utilizar o corpo como via privilegiada de acesso ao psiquismo, como bem o demonstram as correntes que desenvolveram as terapias corporais, sobretudo a partir dos anos 70.

Esta visão articuladora de fenômenos físicos e psíquicos no campo psicológico conduziu a um questionamento das fronteiras tradicionais entre corpo e mente, tal como estabelecidas pela medicina e pela psicologia “oficiais”. Tratar-se-ia agora de desvendar a gramática do corpo para obter a cura do espírito. Mais do que isto, espírito e corpo passaram ser vistos como totalidade indissociável.

De fato, os trabalhos de Reich, principal fonte de inspiração dos setores do campo *psi* que desenvolveram as terapias corporais, tiveram a preocupação de olhar integradamente a dinâmica do corpo e os mecanismos psicológicos, em procedimento que, embora utilizando-se de técnicas inteiramente diversas das iogas, buscou, da mesma forma que aquelas, valer-se de dispositivos corporais para introduzir alterações em estados mentais e/ou psicológicos.

A ênfase no corpo e na fisicalidade para abordar os fenômenos psicológicos esteve associada também a uma visão crítica do “racionalismo” e do “mentalismo” dos saberes ditos científicos, algo que se tornou uma das pedras de toque de todas as práticas que viriam a ser definidas como “alternativas” (Russo, *op. cit.*, p.115-116). “Alternativo” passou a significar, neste sentido, uma opção por vias de conhecimento ou de cura que descartassem o tipo de racionalidade atribuída à tradição científica ocidental em favor de terrenos menos explorados, como o da intuição e o da mística.

A tradição hindu também foi coetânea a uma das transformações mais significativas ocorridas na cena religiosa Ocidental contemporânea, relacionada à afirmação de perspectivas imanentistas da divindade em detrimento das visões transcendentalistas, algo que passou a se expressar sobretudo nos grupos ligados à Nova Era (Campbell, 1997). O vocabulário acionado pelas iogas mostrou-se particularmente adequado a este momento novo de compreensão da divindade enquanto instância interior ao sujeito. Na Nova Era, considerada por muitos autores como um subproduto romântico do campo religioso, todas as questões ligadas ao *self*, à interioridade e a processos de transformação ligados a estas dimensões, são absorvidas sem maiores dificuldades. Não importa que em um dos casos se busque a iluminação e no outro o autoconhecimento.

As práticas de meditação do Siddha Yoga⁸, grupo de origem hindu que se deslocou para o Ocidente no início dos anos 70, são bastante ilustrativas de um ponto central na direção que acabo de apontar: o fato de que as iogas, ao mesmo tempo em que foram anunciadoras de novas formas de experimentar o sagrado e de lidar com o terreno psicológico, também se constituíram em veículo de afirmação das características de seus praticantes, isto é, não há como imaginar que, ao serem transplantadas para o Ocidente, elas não tenham absorvido traços de uma outra lógica cultural.

Assim, estas práticas de meditação que instituem a experiência do sagrado a partir da articulação de disciplinas físicas e psíquicas parecem ter ensejado, em sua apropriação no Ocidente, um cruzamento original do individualismo místico hindu como o individualismo ocidental, calcado em procedimentos de distanciamento, reflexividade e interiorização, mas orientados por um ideal de perfectibilidade a ser exercido neste mundo e não fora dele (Weber, 1967).

Neste sentido, aquilo que se coloca inicialmente nas tradições ióguicas do hinduísmo como um caminho para a salvação ligado ao indivíduo, mas orientado para um afastamento do mundo, é “reinterpretado” no Ocidente como um caminho para a autorealização, para a descoberta de si, como um recurso entre outros para a ampliação daquilo que esteve no centro dos ideais românticos — a descoberta e o cultivo da interioridade. Dizendo de outra forma, tratar-se-á aqui da transformação do ideal de iluminação hindu em ideal de perfectibilidade mundano.

A absorção da prática das iogas entre nós esteve informada, assim, em grande medida, por processos considerados como constitutivos do indivíduo ocidental moderno, em que se destacaram mecanismos de interiorização, reflexividade (entendida sobretudo como uma reflexividade sobre si), distanciamento e psicologização.

A fragmentação do eu presente na concepção das iogas conduzirá a algo que também estará presente, ainda que de outra maneira, na estrutura deste indivíduo auto-consciente, que se pensa a si mesmo, e que se vê *distanciadamente* — o sujeito ocidental moderno. O distanciamento do olhar sobre si mesmo propiciado pelas iogas parece responder em grande medida pelo fascínio que exercem sobre os devotos ocidentais, gerando a consciência de que se está o tempo todo lidando com identidades provisórias, ou, para usar a feliz terminologia de Reddy, com “múltiplos rascunhos do self” (1997). Mais do que isto, a prática das iogas passará a fazer parte do acervo de saberes com os quais o indivíduo moderno poderá contar quando

confrontado com as diversas escolhas que estará obrigado a fazer em um mundo não mais composto por padrões e hábitos preexistentes, no qual contará apenas com seus próprios parâmetros para orientar ações e escolher os estilos de vida que constituirão, nos termos de Giddens, sua “narrativa reflexiva do *self*” (1992).

As iogas, assim, parecem ter assumido um duplo caráter quando transplantadas para o Ocidente. Se, por um lado, constituíram-se em anunciadoras de novas maneiras de lidar com o psicológico e com o religioso — o que se verificou tanto nos aportes que trazem sobre o papel desempenhado pelo corpo no condicionamento de fenômenos da mente, quanto pela perspectiva imanentista da divindade que propõem; por outro lado, prestaram-se a reforçar tendências consideradas como tipicamente ocidentais no terreno da construção da pessoa, isto é, aquelas relacionadas a um tipo de reflexividade decorrente da autonomização do indivíduo, muito mais próxima, conforme apontamos, dos ideais de autoconhecimento do que de iluminação.

ABSTRACT

THE YOGAS AS ALTERNATIVE CULTURE

I intend to analyse in this article some moments of the Western appropriation of the Hindu traditions, underlying the countercultural character they assumed since the end of the XVIII, when the Romanticism took place. In the specific case of the yogas, to understand them as part of the named "alternative culture" implies to perceive them as more than a mere "gymnastic", known for their results in terms of physical posture and diminishing of stress, and put them under a wider view which considers them as a religious practise that uses the body as a privileged way to reach the sacred. This physical dimension, which does not exclude psychological aspects, explains the affinity yogas have with the New Religious Movements, for whom to put together physical, psychological and spiritual dimensions seems to be a central characteristic, which we believe is, at least in some aspects, an heritage from Eastern religiosities.

UNITERMS: Yoga, Counterculture, Body Therapies, New Religious Movements

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROSO, MARIA M. *A Construção da Pessoa "Oriental" no Ocidente: um Estudo de Caso sobre o Siddha Yoga*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1999.

⁸ Meditar, no Siddha Yoga, significa basicamente sentar-se com as pernas cruzadas e as costas eretas, recitando mentalmente um mantra que acompanha os movimentos de inspiração e expiração. Outras práticas, como o japa (recitação mental de um mantra sem conexão com a respiração), o canto e o seva (serviço voluntário e gratuito oferecido pelos devotos ao guru) também são consideradas constitutivas da meditação, bem como o exercício de colocar-se como testemunha distanciada das próprias ações.

CAMPBELL, C. "A Orientalização do Ocidente: Reflexões sobre uma Nova Teodicéia para um Nova Milênio". **Religião e Sociedade**, v.18, n.1, ago., p.5-22, 1997

CERTEAU, M. "Cultures et Spiritualités". In: CERTEAU, Michel. **La Faiblesse de Croire**. Paris: Ed. Du Seuil, p. 25-52, 1987

DUARTE, L. F. D., GIUMBELLI, Emerson. "As Concepções Cristã e Moderna da Pessoa: Paradoxos de uma Continuidade". **Anuário Antropológico**, n.93, p.77-112. [Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1995.]

ELLWOOD, R. S (ed.). **Eastern Spirituality in America**. New York, Mahwah: Paulist Press, 1987.

GIDDENS, A. **A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas**. São Paulo, Unesp, 1992.

MADAN, T.N. "Introduction: Scope, Concepts, Method". In: MADAN, T.N. **Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India**. Delhi: Oxford University Press, 1998. p. 1-38.

PROTHERO, S. "Introduction". In: TONKINSON, Carole. (ed.). **Big Sky Mind: Buddhism and the Beat Generation**. New York: Riverhead Books., 1995. p 1-20.

REDDY, W. M. "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". **Current Anthropology**, v.38, n.3, jun. 1997, p.327-351.

RUSSO, J. **O Corpo contra a Palavra**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1993.

VARRENE, Jean. "El hinduismo contemporáneo". In: PUECH, H.C. **Las Religiones Constituidas en Asia y sus Contracorrientes**. Mexico: Siglo Veinteuno Ed., 1982. p. 221-286.

WEBER, Max. **The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism**. New York, London: The Free Press, 1967.

Endereço para contato:

Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Quinta da Boa Vista, s/n São Cristóvão
Rio de Janeiro - RJ
CEP 20940-040