

Yoga, Sannyasa e vida de Ashram: entrelaçando Ritmo, Temporalidade e Aprendizagem no contexto de práticas do Ashram Casa do Guru¹

Lucas Brandão Sampaio Procópio (membro do NaPrática/PPGIEL/UFMG)
José Alfredo Oliveira Debortoli (coordenador do NaPrática/PPGIEL/UFMG)
Swami Aghorananda Saraswati (Satyananda Yoga Center/Casa do Guru)

Palavras-Chave: Yoga. Ashram. Temporalidades

Há exatos nove anos começava a ter indícios e desvelar um caminho e trajetória que hoje me vejo como parte indissociável. Cresci em uma cidade relativamente próxima a capital mineira e, na transição dos meus dezessete para os dezoito anos me via em movimento de iniciar a graduação na UFMG. Embora talvez tenha sido esse, naquele momento, o impacto mais evidente na história de um jovem rapaz da classe média que saía da casa dos pais para continuar os estudos, fato era que as marcas que se impregnariam em meu percurso de vida estariam mesmo relacionadas à um curso de estudos e formação de professores de Yoga, realizado também na capital.

Embora neófito como era naquele universo, sem qualquer pretensão, diga-se de passagem, de assumir o professorado, mergulho, com a maturidade de época, no percurso proposto. Entre estudos e a experiência concreta, palpável e visceral, sou por inteiro atravessado. Dos hábitos alimentares, ao vestuário, passando pelo cotidiano relacional e a organização de tempos e rotinas: tudo muda.

Se aqui tenho me referido ao Yoga enquanto experiência de vida antes que tão somente experimentações corporais em seus amplos sentidos possíveis, hora já é de explicitar ao leitor e à leitora o contexto, escola, linhagem e tradição da qual me refiro.

Voltemos, pois, aquela idade dos dezessete anos que há pouco compartilhava. Era o último ano da escolarização básica e os preparativos para o ENEM me sujeitavam à uma ebulição de sentimentos, emoções, dúvidas e anseios. Ora, aponta o senso comum que um bom manejo dessa efervescência interna possa se dar através de práticas mais introspectivas e que induzam à um estado de calma, relaxamento e descontração. Assim entendido, inicio minha primeira incursão através de uma escola de Yoga lá mesmo nessa cidade interiorana que há pouco mencionei. A entrada na universidade no ano subsequente e a conseqüente mudança geográfica confluiria com o início do curso de estudos e formação que há pouco também já trouxe à cena. Fato ainda não exposto é de

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

que a escola de Yoga que havia eu ingressado quando ainda no Ensino Médio se inspirava nessa mesma que me teria como estudante, na capital, tempos depois.

O par de professores/mestres que coordenavam e coordenam a escola de Yoga em Belo Horizonte – o Satyananda Yoga Center – tem o nome de Swami Aghorananda Saraswati e Gangadhara Saraswati. Olhando em retrospecto, nove anos atrás, tudo soava um tanto quanto estranho. Nomes diferentes, sem distinção de gênero aparente, com arranjos de letras pouco convenientes à nossa língua e dificultosos para uma acertada pronúncia.

Descobriria ao longo do processo que ambos eram e são discípulos de Swami Niranjanananda Saraswati, Guru indiano, coordenador da Bihar School of Yoga e discípulo e sucessor de importantíssimo nome para a sistematização do Yoga em processos de ensino e aprendizagem e, em sentido outro, em sua salvaguarda quanto aos aspectos clássicos que lhe subjazem: Swami Satyananda Saraswati.

Pois Swami Aghorananda Saraswati e Gangadhara Saraswati, descobriria ao longo dos anos, eram e são responsáveis também pela salvaguarda da tradição do Yoga, a partir da linhagem de Swami Satyananda no Brasil e, como veremos adiante, também de outra antiga tradição, também nascida em solo indiano, chamada de Sannyasa.

Não bastasse os processos que colocavam minhas moléculas a chacoalharem com vigor naquele primeiro ano em que mudara do interior à capital, como parte daquele curso de estudos e formação em Yoga participaríamos de um seminário em que receberíamos a outra discípula de Swami Satyananda: Swami Satyasangananda Saraswati. Também prestigiosa presença nessa (em nossa) linhagem, conferiria ela a quem assim desejasse, naquele seminário, o que chamamos de *Diksha*: um processo iniciático em que é revelado (com base em leitura e entendimento cuidadoso da astrologia védica, só possível de ser decodificado por aqueles/aquelas versados/as no complexo contexto de interação com essa ciência astrológica) ao aspirante um específico mantra, um nome e um símbolo. Essa conjunção arquetípica revelada nada mais é que traços, indícios e pistas de uma expressão mais profunda de si mesmo/mesma.

Ainda estritamente conectado aos próprios contornos e nuances deste texto, Swami Satyasangananda inauguraria, a partir de sua visita, a Casa do Guru. Este espaço, localizado na Serra da Moeda (MG), é tido como o Ashram (terminologia discutida adiante no texto) da tradição de Swami Satyananda no Brasil. Palavras outras, é nesse espaço onde o Yoga, em seu amplo espectro de experiências técnicas, ritualísticas e pulverizadas a partir de uma atitude perante a vida é, de fato, vivido cotidianamente.

Nove anos se passaram. Atravessei a graduação, visitei por duas vezes os Ashrams da linhagem a que pertencço na Índia, defendi o meu mestrado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer (UFMG) e eis que entendo como transversal aos trajetos percorridos e agora descritos, a minha relação e imbricamento na trama de conexões que tenho tentado pincelar neste princípio de texto.

Sou hoje residente da Casa do Guru, aprendiz e aluno de/junto a Swami Aghorananda Saraswati e Gangadhara Saraswati. Com eles sou brindado com uma convivência em um cotidiano rítmico e permeado pela perspectiva de Yoga e de Sannyasa.

Pois meu ponto de partida neste texto, imagino já ter indiciado, são as experiências que construí ao longo de nove anos de interação com a Casa do Guru, dos quais os últimos três em caráter residencial; desses últimos três, também os últimos seis meses em caráter de intensificação da permanência e dos trabalhos, em vista ao processo de recolhimento e distanciamento social orientado como medida de cuidado frente à presente situação pandêmica.

Convido-lhes então, leitor e leitora, a interagirem com o conjunto de experiências que tonalizam e nuançam nossa cosmologia para, imersos nela, perspectivar-mos algumas possíveis relações com o Lazer, sobretudo em sua relação com a temporalidade e aprendizagem.

Para tanto, tomo como ponto de partida uma experiência autoetnográfica, tal qual problematizada por Marilyn Strathern (2014). Como já trazido à tona, é mesmo a partir de minhas próprias experiências e subjetividades que tento discutir o entrelaçamento das tradições da qual me vejo parte, ao mesmo passo em que vejo-as apontar para as relações que então estabelecemos com um cotidiano que seja rítmico, vivido a partir de uma dada temporalidade e imbuído de latentes aprendizagens – a ritimicidade e temporalidade nascidas a partir do contexto relacional do Ashram, por exemplo, duas dessas próprias aprendizagens.

Proponho, portanto, segmentar este texto em duas partes, tão somente: a primeira delas, discuto por breve as categorias que nos são próprias: Yoga, Sannyasa e vida de Ashram; na segunda das partes, ilustrando-a com um relato do cotidiano da vida de Ashram (a Casa do Guru), discuto enfim a conexão dessas categorias com o Lazer, enquanto campo de produção acadêmica; para concluir, ensaio uma conclusão em observância ao momento que vivemos e atravessamos, adotando de fato uma perspectiva de apontamentos e de escrita que seja ensaística.

O imbricamento das tradições do Yoga, de Sannyasa e da vida de Ashram

Enquanto definição unificada e popular, Yoga associa-se ao arcabouço técnico e metódico que, ao ser manipulado sistêmica e estruturalmente, induz o praticante a avançar à uma experiência de unicidade² (BLAY, 1966; ELIADE, 2009).

Em seu universo gerativo, o *Yoga*, concebido de forma sistêmica, emerge do encontro de escolas de pensamento distintas que se encontraram na circunscrição geográfica que hoje conhecemos como Índia desde, pelo menos, 500 a.C – período temporal em que se tem o surgimento de texto fundamental para compreender as partes (*Angas*) que compõem essa experiência: os *Yoga Sutras* de Patanjali. Essas escolas de pensamento compõem e estruturam o *Sanatana Dharma*, conceito esse que indica tanto o amálgama de diferentes formas de expressão de pensamento quanto a sua imutabilidade, no sentido de que jogam luz à nossa multidimensional experiência humana (NIRANJANANANDA, 2005) – dos seus aspectos mais grosseiros, como nossa constituição corpórea, aos seus aspectos mais sutis, como a aproximação de um estado de completa dissolução do que nos faz justamente humanos.

Sannyasa é também o nome de antiga tradição, igualmente originária do solo indiano, e que está erigida sobre os pilares da renúncia. Os escritos e elaborações acerca da renúncia, como aportados na literatura dos *Upanishads* – sobretudo os *Sannyasa Upanishads* (ATMAPRIYANANDA, 2013) – nascem tanto de um pensamento emancipatório ao ritualismo e tradicionalidade próprios do *Brahmanismo*, quanto de algumas derivações Budistas e Jainistas. Como seja, embora impreciso seja datá-las, é apontado que as suas primeiras incidências estão entre o século VI e IV a.C (OLIVELLE, 1992).

O teor desses *Upanishads*, também remetendo ao que há pouco anunciei, apontam os estilos de vida, os ritos para a renúncia, o arcabouço material a ser possuído pelo renunciante, os diferentes tipos de *Sannyasis*, suas responsabilidades específicas e toda a sorte de meandros correspondente à vida renunciatória (OLIVELLE, 1992; ATMAPRIYANANDA, 2013). Vale dizer, ainda, que há um contexto sócio-político próprio que faz eclodir tais ideias de renúncia e de ascetismo no contexto da religiosidade dominante da Índia do século VI a.C. Não só, o próprio significado do termo *Sannyasa* –

² Um estado de fusão entre o indivíduo e o coletivo, entre o microcosmos e o macrocosmos, entre a natureza individual (*Atman*) e a natureza suprema (*Bhraman*), entre o princípio estático (*Shiva* ou *Purusha*) e o princípio dinâmico (*Shakti* ou *Prakriti*).

seus usos e contextos aos quais remetia – foi se moldando e ajustando conforme os contextos de interação com a religiosidade *Brahmanica*.

Compreendendo, contudo, não serem esses debates pertinentes para o mérito daquilo que aqui pretendemos enfatizar, avanço para abordar algumas questões de ordem mais conceitual e próprias dos nossos contextos de experiência.

Nesse sentido, na dialética imanência-transcendência, percorrer o hiato vida-morte com a eficácia que essa experiência nos permite, segundo o *Sanatana Dharma*, requer a conquista dos quatro *Purusharthas*⁶³: *Artha* (a matéria; as bases que sustentam a vida prática, cotidiana); *Kama* (os desejos; os impulsos emocionais que dirigem nossas ações); *Dharma* (a lealdade com as inerentes atribuições de si; estar atento (a) e seguir o fio de sua própria existência) e *Moksha* (o desejo pela experiência da liberdade ou da transcendência do *self*).

Para que se percorra essa trilha, a própria tradição *Brahmanica*, de onde eclode os preceitos da renúncia, deixou impressas algumas pegadas que nos dão indicativos desse caminho, sugerindo quatro distintas expressões de vida (*Ashramas*) a serem assumidas conforme os distintos contextos sociais (OLIVELLE, 1992, 1993). Embora tenha sido esse o apontamento feito por Patrick Olivelle, há ainda uma compreensão possível de que não seriam necessariamente esses quatro *Ashramas* opções ou escolhas de atitudes perante a vida, mas, sim, quatro distintos processos vividos temporalmente e que se vislumbra percorrê-los no espectro temporal de uma vida (NIRANJANANANDA, 2005). Em outras palavras, se dividíssemos nosso ciclo de vida em quatro momentos (*Ashramas*), cada um desses evocaria um arcabouço de experiências que, observadas em sua totalidade, apresentariam a tonalidade daquele espaço temporal. É essa última perspectiva que passa agora a assumir a tônica de nossa elucidação.

O primeiro momento, *Brahmacharya Ashrama*, se estende do nascer ao primeiro quartil de vida. Essa é a fase que temos para constituir as bases de uma aprendizagem relacional, de construção de um conhecimento que sustentará a transição para o momento futuro. De *Brahmacharya* passa-se a *Grihastha Ashrama*. Nesse estágio, assume o protagonismo a conquista e a estabilização das bases materiais e sociais – o patrimônio, a constituição familiar, a reputação. Atravessado já o meio caminho da vida terrena, eis que a experiência humana começa a dar sinais de um recolhimento. *Vanaprastha Ashrama*, o terceiro estágio, remete a um retirar-se gradativo. Tendo já respondido às demandas que a vida lhe apresentou – relações familiares, a lida com a matéria, a constituição de um patrimônio –, cessa-se de apresentar diretas interferências nos

caminhos alheios e limita-se a, partindo de sua própria construção e coerência de vida, constituir-se referência para os que o circundam. Chegando ao último estágio de vida, *Sannyasa Ashrama*, acentuam-se os processos de recolhimento, volta-se a atenção às interações mais sutis com o mundo encarnado e enfatiza-se uma disposição interna de equanimidade (NIRANJANANANDA, 2005). Prepara-se, aqui, para se desfazer de tudo o que foi construído ao longo da vida, de modo que o morrer aconteça com similar naturalidade quanto seu polo oposto.

Coloco nossas lentes sobre a última categoria anunciada, retomando então as discussões sobre o estatuto da renúncia. *Sannyasa* é por si mesmo chave conceitual polissêmica e multifacetada. Se no contexto em que foi apresentado remete-se a uma ação no mundo e a um estado de consciência que se experimenta em um dado estágio da vida, a outra rede de significações que iluminará nossa compreensão do contexto em que situo esse trabalho está conectada mesmo com as tradições ascéticas e renunciantes do solo indiano.

A etimologia do termo sobre o qual nos propomos a debruçar nos deixa pistas para começarmos a interagir com a amplitude de suas representações. O termo sânscrito *Sannyasa* é a junção de duas raízes: *sam* – completa; *nyasa* – identificação (NIRANJANANANDA, 2008), de modo que, para então alcançar tal identificação, necessariamente se experimenta aspectos da instituição da renúncia. Ainda que reconheça a complexa trama da historicidade da tradição de *Sannyasa*, no contexto dessa escrita, todavia, restrinjo-me a apresentar sinteticamente um panorama geral, no intuito de que ao assim fazê-lo, possa deixar algumas provocações para a continuidade da leitura.

Se previamente argumentei que os ideais ascetas e renunciantes no solo indiano eclodem – ao menos literariamente – entre o sexto e o quarto século antes de Cristo, foi somente no período medieval, mais precisamente no oitavo século depois de Cristo, em que começou a se organizar as distintas ordens, escolas filosóficas e monásticas de *Sannyasis* que, até então, estavam agrupadas de maneiras não sistematizadas em torno de suas clássicas linhagens. É somente após esse período, com a eminência de um importante personagem na história da espiritualidade indiana – *Adi Guru Shankaracharya* – que esses agrupamentos passam a ser organizados e rearranjados em uma própria estrutura social (NIRANJANANANDA, 2008).

Adi Guru Shankaracharya estabeleceu dez famílias (*Dashnami*) de *Sannyasis* com o propósito de que essas guardassem, compassadas com a tradição *Guru-discípulo* (*Parampara*), o *Sanatana Dharma*. Cada uma delas apresenta uma característica que lhe

é própria e se faz guardiã de determinados aspectos e conhecimentos que sustentam o próprio *Sanatana Dharma*.

Paralelamente, Shankara estabeleceu quatro centros (*Math*) – um em cada ponto cardinal do terreno indiano – para que essas famílias os tivessem como referência e refúgio (NIRANJANANANDA, 2008). Dentro dessas dez famílias, chamo a atenção para apenas uma.

A família (*Kula*) *Saraswati* é tida como exímia guardiã das escrituras clássicas e é enfaticamente respeitosa à tradição de conhecimento à qual se vê associada. É essa a família da qual faz parte a linhagem de *Sannyasis* pertencentes à escola de Swami Satyananda, materializada nos três centros que lhe dão corpo: a Bihar School of Yoga, Rikhiapeeth e Sannyasi Peeth – esse último, mencionado apenas nesse momento, por ser ainda instituição em processo de solidificação e consolidação de seus trabalhos.

Nesse pertencimento também estão Swami Aghorananda Saraswati e Gangadhara Saraswati; como já prenunciado, ambos discípulos de Swami Niranjanananda Saraswati, da Bihar School of Yoga, e coordenadores do Ashram da Casa do Guru (Serra da Moeda – MG).

Pois por breve sublinhando a última das categorias que ora nos comprometemos a revelar, Ashram é espaço/território onde se é acentuado o caráter de prática coletiva e que confere ênfase à atividade que lhe sustenta. Complementarmente, dizendo em outras palavras, Swami Niranjanananda Saraswati (2015) nos lembra também que esse termo se popularizou no território indiano, assumindo uma posição de uma palavra sempre precedida de um prefixo que lhe anunciará sua essência. Por exemplo, *Vridhha Ashram* é o nome dado aos asilos, *Balak Ashrams* são orfanatos, *Vidhava Ashrams* são aqueles voltados para o acolhimento das viúvas e, finalmente, *Yogashrams* são aqueles espaços onde se vive a experiência do *Yoga*.

Nesse sentido, estamos a apontar e argumentar que, por definição, a Casa do Guru é um *Ashram* da tradição de Swami Satyananda no Brasil. Palavras outras, a Casa do Guru é um *Satyananda Yogashram*, onde o *Yoga*, em seu amplo espectro técnico e relacional é vivido cotidianamente através da concatenação de encontros e ações em que se prezam relações e atitudes de atenção, cuidado e sacralização da vida.

Aprendizagens de ritmos, da temporalidade e o entrelaçamento com o Lazer

Às cinco e trinta me levanto. É Bhrama Muhurta. O entrelaçamento das práticas de Asanas, Pranayamas, Bandhas e Pratyahara dão coesão ao Sadhana e a disciplina desse engajamento cotidiano – ainda que individual e particularizado, sempre coletivo e inspirado nas específicas aprendizagens. Às 07:30 bate o sino – está o café da manhã servido. Às 8:30 dispersamos a mesa posta. Neste momento, também, é feita a primeira oferenda (Guru Pooja) aos Gurus no templo dedicado à eles. A partir da dispersão da mesa do café da manhã, cada qual com sua atribuição, é momento de nos engajarmos com as atividades latentes do espaço: irrigação das plantas e gramas, preparo do alimento, manutenções diversas. Às 12:00, o segundo sino: é momento do almoço, a segunda refeição do dia. Desfeita agora a mesa, é momento de voltarmos às atribuições e afazeres pessoais, estudos, organização, planejamento e administração de cursos ou, conforme o rodízio interno, novamente o preparo do alimento para o lanche da tarde. A alternância entre atividades intelectuais e manuais, ao longo desse período do dia, conclui com o terceiro e último tilintar, às 18:00 - último momento em que a coletividade se reúne à mesa de refeições. Às 19:00 nos encontramos agora no Guru Kutir para a prática do Maha Mrityunjaya Mantra – mantra que atua no sentido de propiciar curas das mais distintas. Se o dia começou com cada residente resguardado em sua privacidade, assim também o termina. O transitar das 20:00 às 21:00 se manifesta seja com leituras ou práticas que cada qual julga apropriado à sua própria trajetória. Nesta última hora, luzes se ensaiam para apagar.

Parto de provocativa descrição, sem aqui estabelecer compromisso explicativo, para instigar curiosidade ao leitor e à leitora de contexto de repetições cotidianas que, em si, geram uma dada noção rítmica e, por conseguinte, também uma noção de temporalidade que emergem do contexto de interações ora apresentado.

Para buscar me aproximar da qualificação de um olhar daquilo que ora anuncio, convido o antropólogo Tim Ingold (2000; 2010) e suas provocações sobre a educação da atenção. Sua pergunta propulsora para avançar sobre sua ideia diz respeito à forma como conhecemos o mundo ou, em outras palavras,

[...] como a experiência que adquirimos ao longo de nossas vidas é enriquecida pela sabedoria de nossos ancestrais? E como, por sua vez, tal experiência se faz sentir na vida dos descendentes? Em termos gerais, na criação e manutenção do

conhecimento humano, o que dá, de subsídio, cada geração à geração seguinte?
(INGOLD, 2010, p. 6)

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

Estar imerso, portanto, em contexto de práticas e experiências como aquele que deixamos expostos na brevíssima descrição, nos sugere invariavelmente sermos penetrados pelas perspectivas de um modo de ser *Yogi* e *Sannyasi*. Na expressão não raras vezes utilizada por Swami Aghorananda, implica permitir que o “*Yoga* penetre pelos poros e modifique as estruturas celulares”.

Esses processos só se dão, necessariamente, pela experiência e imersão no ritmo de interação proposto pela Casa do Guru, de modo que os processos de apreensão das esferas de conhecimento evocados pelo *Yoga* e pela vida de *Sannyasi* eclodem e emergem dos nossos “[...] processos de desenvolvimento, como propriedades de auto-organização dinâmica do campo total de relacionamentos” (INGOLD, 2010, p.15) dentro dos quais nossas vidas se desvelam. Atentar para as tarefas que nos competem, cada qual com suas responsabilidades, implica nos agenciar a um todo complexo de concatenações que somente quando desempenhadas em afinada consciência e igualmente afinados sistemas perceptivos permitem que o *Ashram* exista em um fluxo harmonioso.

Pois tomemos essa propulsão para também nos enveredarmos para uma compreensão das perspectivas de tempo/temporalidade que, emergidas a partir de perspectiva oriental e, por conseguinte, não eurocêntrica, fazem-se expressas nas nossas formas de vida cotidiana.

Uma tentativa de elucidar de uma maneira mais sintética e sucinta e própria noção de tempo me colocaria a coadunar com Norbert Elias (1998, p. 13), quando diz ele que

O movimento aparente do Sol, de um ponto à outro do horizonte, assim como o movimento dos ponteiros de um relógio de um ponto do mostrador a outro, são exemplos de sequências recorrentes que podem servir como unidades de referência e meios de comparação para segmentos de processos pertencentes a uma outra série e que não podem ser diretamente relacionados, em razão de seu caráter sucessivo. Em sua qualidade de símbolos reguladores e cognitivos, essas

unidades de referência adquirem a significação de unidades de tempo. A expressão “tempo” remete a esses relacionamentos de posições ou segmentos pertencentes a duas ou mais sequências de acontecimentos em evolução contínua.

Nesse sentido, uma compreensão possível da noção de tempo pode ser mesmo aquela que seja capaz de oferecer um subsídio mental à localização de determinados eventos sequencialmente desencadeados e não-simultâneos ou, ainda em referência ao ensaio de Elias (1998, p. 33), “[...] a percepção do tempo exige centros de perspectiva – os seres humanos – capazes de elaborar uma imagem mental em que eventos sucessivos, A, B e C, estejam presentes em conjunto, embora sejam reconhecidos como não-simultâneos”.

Não obstante, a simples percepção da sequencialidade de eventos talvez não seja suficiente para adentrarmos em matrizes epistemológicas alheias às convenções ocidentais, tais quais aquelas que se embebem as filosofias indianas. E de fato não o é, pois emerge do pensamento indiano não uma compreensão e relação unidimensional com o tempo, mas maneiras múltiplas e variadas de interpretação e engajamento com essa complexa noção.

A título de exemplo, a própria elaboração do calendário hindu (*Pancanga*) emerge de uma trama arranjada a partir de elementos astronômicos, astrológicos e religiosos, combinados pelos movimentos solares e lunares. Nesse sentido, o mês solar (*Savanamasa*) corresponderia a uma dimensão de quantidade utilizada para medir o ano. Já o mês lunar (*Chandramasa*) é dividido em duas quinzenas (*Paksha*) de dias lunares (*Tithi*). A quinzena negra (*Krishnapaksha*) se inicia com a lua cheia (*Poornima*) e a quinzena clara (*Suklapaksha*) se inicia com a lua nova (*Amavasya*). É esse mês também utilizado para indicar os momentos de festividades e atividades religiosas (PANIKKAR, 1975).

Quanto à perspectiva da temporalidade, me alinho também com Panikkar ao dizer que são esses momentos (os das festividades) expressos por “[...] uma concentração e uma condensação de tempo tais que faz esquecer o tempo”, e que participar de tais encontros é como adentrar em um tempo “[...] realmente pleno, condensado, é transcender o tempo, entrar na eternidade” (PANIKKAR, 1975, p. 99).

Voltemos então à noção daquilo que foi profusamente citado no parágrafo acima – o tempo. Dentre as distintas compreensões que ora anunciei emergir na construção das

formas de pensar presentes na Índia, destacaria apenas uma que adiante nos será válida nas nossas reflexões.

Qualquer que seja a abordagem e compreensão que se possa evocar para dizer do tempo, fato é que está ele em íntima conexão como nossos processos de vida ou, melhor dizendo, é ele determinante de nossa mortalidade ou imortalidade, no sentido mesmo de uma perpétua continuidade dos ciclos de morte e nascimento (de uma perspectiva individual) até que se atinja a libertação (*Moksha*) ou mesmo de uma perpétua continuidade dos ciclos cósmicos. Em uma imagem simples, poética e elucidativa das complexas elaborações acerca dos processos de nascimento e morte presentes no solo indiano, Kakar e Kakar (2007, p. 133), citando um trabalho da antropóloga Veena Das (1979, p. 98),³ dizem da fala de uma anciã de Punjab: a morte “[...] é como ser levada de um seio ao outro da mãe. A criança se sente perdida naquele instante, mas não por muito tempo”.

De tal forma, o quão precíval são nossos corpos não é indicativo da finitude da vida, tampouco da existência. A continuidade de tal, antes de expressa no valor dos ritos como sugeria a sociedade *Brahmanica*, encontra agora suas respostas no próprio sujeito ou, em outras palavras, a resposta passa a ser encontrada no Eu (*Atman*). Aquilo que Panikkar (1975, p. 85) chamou de uma “superação do tempo” está assentado nas práticas do *Yoga* de *Pranayama*, em que se estabelece uma consciente manipulação de *Prana* (energia vital; sopro da vida) – a princípio, a partir da respiração e, em seus estados mais sólidos de prática, prescindindo dessa.

Nesse sentido, nas palavras do autor, “a respiração corresponde a um tempo interior e é o domínio desse ritmo interior [...] que conduz à superação do tempo tanto exterior quanto interior” (PANIKKAR, 1975, p. 86). Ainda sobre o caráter de transcendência do tempo, como que comprimindo essa categoria a uma interação psíquica, evocando agora o *Yoga Vasishtha*,⁴ destaca o autor:

De acordo com o estado mental do sujeito, diz ele, um instante pode parecer um *Kalpa* (eon) ou, ao contrário, um eon pode ser vivido em um instante. Numa palavra, o tempo não existe em si mesmo. Quem está absorto na meditação não conhece nem dia nem noite e, finalmente, o conhecimento do Eu, a iluminação, engloba num instante todo o devir. (PANIKKAR, 1975, p. 86-87)

³ Conferir: DAS, V. Reflections on the Social Construction of Adulthood. In: KAKAR, Sudhir. (Org.). **Identity and Adulthood**. Delhi: Oxford University Press, 1979. p. 98.

⁴ III, 20, 29; III, 60, 26 – 26; III, 60, 171.

Com a citação acima pretendemos unicamente evocar uma síntese elucidativa, extraída de escritura própria da tradição do *Yoga* e que represente a experiência de superar, transcender ou, por que não, anular o tempo. Nos interessa, não nos prendendo a essa compreensão, contudo, destacar o caráter da necessária interação rítmica sublinhada ainda nos parágrafos progressos, presente sobretudo na relação com o ritmo respiratório e, por conseguinte, nos demais ciclos orgânicos vitais: os batimentos cardíacos, a pulsação e a circulação sanguínea.

Se inicio esse eixo evocando uma sucinta e curta descrição de um processo cotidiano, rítmico e relacional, para podermos agora puxar alguns fios de reflexão que também adensem nossa compreensão da nuance deste texto, evoco agora, ainda de forma breve, uma outra dimensão temporal que faz parte de nossa forma de vida, qual seja a expressão de contextos ritualísticos que se expressam em três ocasiões astrológicas próprias do calendário hindu.

Shivaratri, *Navaratri* e *Guru Poornima* são três contextos de experiência onde mito e rico estão entremeados. Ou, em palavras outras, são contextos em que o mito ganha forma e concretude através de um ritualismo que, ao mesmo tempo que lhe anima e dá vida, propicia também que se interaja com um arcabouço arquetípico de representações internas de uma partilhada trajetória humana.

O *Maha Shivaratri*, por exemplo, trata de evocar o arquétipo de *Shiva* – a potência transformadora, destruidora, renovadora. Em sua mitologia, está ele associado ao matrimônio de *Shiva* (o polo estático, da consciência) com *Parvati* (a *Shakti*, o polo dinâmico, da energia). Em seu simbolismo, representa a nossa capacidade de transmutar aspectos e tendências negativas de nossa mente.

Navaratri representa nove noites e dez dias de celebrações, em que o princípio e a potência da *Shakti* são evocados através de três arquétipos: *Durga*, *Lakshmi* e *Saraswati*. A primeira, similar ao simbolismo do *Shivaratri*, representa a capacidade latente que todos temos de transcender os aspectos negativos de nossa trajetória humana; a segunda potência, *Lakshmi*, representa a capacidade de frutificar e prosperar em todo e qualquer empreendimento (no sentido de ação concretizada); a terceira, *Saraswati*, representa a capacidade saber gerenciar, organizar e embelezar o que foi construído, empreendido e elaborado, uma vez rompido e transcendido os aspectos negativos e inertes da experiência humana.

Por fim, *Guru Poornima* é simbolizado pela lua cheia do mês de julho. Como astro potente e luminoso que afasta toda e qualquer escuridão, assim é também como nos

relacionamos com o arquétipo dos *Gurus*. Embora presenças humanas concretas e palpáveis, com suas histórias de desafios e conquistas na experiência humana, representam essas um plano de experiência, chamado de *Guru Tattwa*. Pois representa este plano a capacidade, latente, de uma trajetória de vida autônoma, autoral, independente e, sobretudo, desprovida dos ditames do ego (*Ahamkara*).

O *Maha Shivaratri* é celebrado sempre na lua nova (*Amavasya*) do mês de janeiro/fevereiro (*Maagha*). O *Navaratri*, sempre celebrado ao longo dos nove dias de lua crescente (*Shuklha Paksha*) do mês de março/abril (*Chaitra*). Por fim, o *Guru Poornima* é sempre celebrado na lua cheia (*Poornima*) do mês de julho (*Ashada*).

Para que possamos propor uma reflexão acerca das relações com o tempo, o ritmo e a temporalidade tal qual estabelecemos a partir da Casa do Guru, é preciso fazer alguns apontamentos elementares. Cabe de início destacar que não nos furtarmos, cada um de nós residentes e as pessoas que usualmente estão conosco, da experiência clássica de trabalho tal qual engendrada no mundo capitalista pós Revolução Industrial. Em outras palavras, nossas constituições identitárias como *Yogis* e *Sannyasis* se dão, *vis a vis*, com nossas investidas profissionais.

Parto logo de apontamento como esse para dizer estar assentado em uma compreensão de que o campo do lazer, sobretudo no Brasil, se erigiu muito inspirado nos ideários do sociólogo francês Joffre Dumazedier (1979), fundado em uma dicotomia imperativa entre trabalho e lazer. O autor formulava o lazer como antítese do trabalho, como espaço-tempo desprovido de obrigações de ordem profissional, familiar e social, no qual se podia enfim empregar-se em atividade prazerosa de livre escolha, com propósitos como o divertir-se, entreter-se, repousar etc.

Suas formulações, inegável que fundamentais para não só solidificar os estudos do lazer como também para observá-lo focalmente sem que se desviasse a olhar para o trabalho, estavam assentadas em sua empiria em agrupamentos de caráter urbano-industrial, como nos lembra Christianne Gomes (2014). Continua a autora a argumentar que poderia o mesmo ser dito de Max Kaplan e Sebastian De Grazia – autores que também formularam conceitos acerca do lazer que iluminaram os estudos brasileiros.

Pondera-se ainda sobre a gênese daquilo que de fato temos denominado lazer. Se, por um lado, sustenta-se como prática social que advém da antiguidade greco-romana, como o faz, por exemplo, Sebastian De Grazia, em tensionamento sugere-se sua gênese histórica situada a partir da Revolução Industrial inglesa do século XVIII, como o faz, por exemplo, Dumazedier. Como queira, tanto uma quanto outra corrente de pensamento

posiciona o lazer a partir das contradições que estabelece com o trabalho produtivo, reforçando uma concepção dicotômica e que se lança a definir tempos, histórias e saberes que comungam com um ideário social de progresso que apregoa o Ocidente (GOMES, 2011).

Ao então fazê-lo, é demarcada uma dada epistemologia que conecta o lazer às dimensões do tempo livre, do espaço social e da intencionalidade que permeia a prática. Ainda que guarde coerência posicionar as práticas sociais no prisma do lazer assumindo essas chaves como acesso, nos interessa aqui distanciar dessa forma de se operar com o conhecimento que temos produzido no campo para então observar modos de relação e engajamento com a vida em contextos que escapam à lógica ocidental, urbana e capitalista – como o caso da empiria que estamos desvelando –, para que então possamos nos desafiar a compreender essas mesmas categorias sob outras formas de ver o mundo.

E é justamente nesse sentido que busco aqui apontar uma reflexão sobre nossas relações com o tempo e a temporalidade, tendo em vista e observação tanto a curta nota etnográfica evocada no princípio do eixo quanto os contextos ritualísticos e simbólicos que apontamos no conjunto das páginas imediatamente pregressas.

A crítica a dicotomização do lazer me aponta a dizer que a objetificação do tempo imposta pelos ditames do binômio produção-consumo nos empurra a um afastamento da consciência que deveríamos dispor na relação com a nossa própria temporalidade. Em palavras outras, o tempo que se esvai no cotidiano moderno, tecnológico, acelerado e descompassado é, em alguma medida, um distanciamento velado de nós mesmos, uma dispersão de nossas convicções, um furto de nossas identidades (BAPTISTA, 2013).

Nos alerta a autora dos extremos da temporalidade vazia que nos leva a um estado de suspensão de nós mesmos, ou àquilo que Ingold (2000, p. 323) chamou, em contexto argumentativo muito próximo, de nos tornarmos “estranhos a nós mesmos”:

Com efeito, os modos de emprego, uso, venda e aluguer do tempo de cada indivíduo nas sociedades contemporâneas parece relevar antes do domínio do ‘desemprego’ e conseqüente exasperação, pelo sem sentido dos dias que correm devagar e vazios. Ou, pelo contrário, da voragem e da aceleração do tempo, que lança os ainda ‘empregados’ num vórtice de tarefas e obrigações que se sucedem infinitamente, excedendo o tempo próprio e exaurindo a vida num nada repleto de pequenos nada, que deixam o indivíduo no deserto ou no desespero do ainda e nunca totalmente feito e concluído. (BAPTISTA, 2013, p. 173)

A denúncia que faz Maria Manuel Baptista em sua reflexão é de que se rompa a imediata associação dos tempos (e temporalidades) com o trabalho produtivo, no sentido

de não permitir que o segundo imponha o sequestro do primeiro pela natural força de tutela que exerce o capitalismo, sob pena de, ao assim fazermos, estarmos corroborando para o estabelecimento de uma compreensão cindida e fragmentada do tempo e, por conseguinte, de nós mesmos.

Em outras palavras, nos distanciarmos de uma compreensão rítmica da vida, atentos aos seus (nossos) ciclos e ritmos, é apagarmos o tempo da história. Ao fazê-lo, apagamos a nós mesmos. Em outras palavras, na tentativa de elucidar ainda mais nosso argumento, desafiando uma dada lógica instrumental da vida, Debortoli (2012, p. 21) aponta que

O mundo deixou de ser tocado em nossa totalidade que é corpórea e, assim, deixamos de habitar o mundo, deixamos de habitar nós mesmos e, em nosso lugar, substituímo-nos por objetos cada vez mais precisos e sofisticados que nos perspectivam, de forma abstrata e imóvel, encontrar a verdade “científica” da vida e do viver. Dessa perspectiva, nós também nos tornamos instrumentos.

Um dos antídotos de superação desse lamento, aponta o autor, está na própria compreensão que faz ele do lazer, no sentido de que seja ele mesmo “[...] uma lente, um olhar atento ao processo de envolvimento, participação e percepção do mundo e da vida, que é sempre movimento, que é sempre inventiva” (DEBORTOLI, 2012, p. 15).

E, então, concluo nosso argumento me colocando lado a lado com o autor, igualmente apontando para uma compreensão do tempo, das temporalidades e do lazer enquanto processos (contínuos) de compreensão de si no mundo, em diálogo com a imanência rítmica que sustenta a vida e a faz pulsar, em atenção àquilo que é gerador de práticas de cuidado antes que de sequestro de nossas identidades.

Notas conclusivas

Atravessamos a pior pandemia dos últimos cem anos; o país e partes consideráveis do globo atravessam contextos de polarizações políticas que flertam com um autoritarismo rude e violento (no amplo espectro que essa última palavra nos permite pensar). Não bastasse, fato incontestado é o denso e crescente quadro de imprevisibilidade quanto à observação e variância climática – ondas de calor e frio, cataclismas, tsunamis, furacões e toda a sorte de expressões desequilibradas do planeta que compartilhamos.

Instigado pelas despretensiosas afirmações acima olho em retrospecto para meu percurso, trajetória e, como expressão deste, também para este trabalho.

Vejo ter sido acolhido e desafiado em processos de aprendizagens dos mais diversos que se deram em sintonia, coerência e balizados pela tradição do Yoga e de Sannyasa. Como hei de ter indiciado, tanto uma quanto outra ou, melhor, o entrelaçamento de uma com outra, gerou (e assim permanece a fazê-lo) percursos de desconstrução e reformulação de formas de ser, agir e sentir o mundo.

Das mais básicas reestruturações àquelas que potencializariam mudanças de percurso de vida - de um que percurso que fosse centrado em si, nas expressões de uma personalidade forjada nos códigos e imperativos sociais, para um que se fizesse (e se faz) compassado à sistemas de princípios e valores que perspectivam estar à serviço de um propósito e trajetória compartilhada e coletivizada antes que individualizada e particularizada.

E assim remeto à essas palavras, a princípio, desconectadas do conjunto argumentativo apresentado, para apontar aspecto central na trajetória de Yoga e de Sannyasa: olhar e compreender o cosmos dentro de si; vê-lo e senti-lo como indissociável da experiência humana.

Isso apontado, compreender que uma presença humana é ela mesma o condensamento materializado do cosmos, instigo a pensarmos que, ao fim e ao cabo, viver essa trajetória comum à nossa espécie é, se não, compassarmo-nos temporal e ritmicamente com esse cosmos que nos espelha, nos contém e está em nós contido. Há aí perspectivas múltiplas para pensarmos.

Há uma que seja mesmo fisiológica: quais são nossos ritmos e ciclos corporais? Qual a cronologia dos momentos de vigília e sono? Quais os momentos de ascendência e descendência de minhas potências corporais ao longo das horas, dias, semanas, meses, anos? Como compasso minhas necessidades fisiológicas básicas à estrutura social que me vejo imerso?

Há uma que seja da cronologia da ordem dos dias, meses e anos: qual interação estabelecemos com a ordem natural do dia e os astros que lhe regem? Vemos o sol nascer e se recolher? Compassamos nossos momentos de alimentação e sono com esses ritmos? Sabemos acompanhar os ciclos da lua? Quais as interferências observamos em nossos cotidianos a partir das mudanças das estações? Quais as marcas de cada uma das estações e como nos percebemos em relação à elas?

Há uma terceira que, apontaria, remete-se à uma compreensão atemporal, especulativa e filosófica da vida⁵: qual o momento que agora a Terra e os seres vivos atravessam? Quais são os tipos de relação estabelecidas de nós, humanos, com as outras espécies e reinos? (etc.)

Pois partimos da profusão dessas provocações para sugerir que apresentamos um contexto de práticas, experiências e relações que, embora nascido e constituído em solo brasileiro, se vê tradicionalmente vinculado às instituições, tradições, modos de ser, pensar e agir próprias das cosmologias abarcadas pelo Yoga e as filosofias que junto à ela compõem o pensamento indiano.

Em vivência e experiência com/neste Ashram – a Casa do Guru – apontamos, por fim, para uma perspectiva de vida que tensione os imperativos ocidentais de fragmentação e atomização dos tempos e temporalidades, convidando a buscar uma experiência de vida que preze pelo ritmo, pela constante e ininterrupta atitude de cuidado, atenção e sensibilidade consigo, com o Outro, com a vida.

⁵ Na Dissertação dedicamos o último capítulo para tratar dessa perspectiva. Nos referimos à teoria das eras cósmicas, presente no pensamento indiano.

Referências

- ATMAPRIYANANDA, Swami. **Sannyasa Upanishads**. 1. ed. Kolkata: Advaita Ashrama, 2013.
- BAPTISTA, Maria Manuel. Ócio, Temporalidade e Existência: uma leitura à luz da fenomenologia e hermenêutica heideggerianas. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, v. 1, n. 2, p. 173–182, 2013.
- BLAY, Antonio. **Fundamento e Técnica do Hatha Yoga**. São Paulo: Loyola, 1966.
- DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. Lazer, envelhecimento e participação social. **Licere**, v. 15, n. 1, p. 29, 2012.
- DUMAZEDIER, Joffre. **Sociologia Empírica do Lazer**. 1. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- ELIADE, Mircea. **Yoga - Imortalidade e Liberdade**. 4. ed. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- GOMES, Christianne Luce. Estudos do Lazer e Geopolítica do Conhecimento. **Licere**, v. 14, n. 3, p. 1-25, 2011.
- GOMES, Christianne Luce. Lazer: necessidade humana e dimensão da cultura. **Revista Brasileira de Estudos do Lazer**, v. 1, n. 1, p. 3-20, 2014.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.
- INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. 1 ed. Abingdon: Routledge, 2000.
- NIRANJANANANDA, Swami. **Sannyasa Darshan: A Treatise on Traditional and Contemporary Sannyasa**. 1. ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2008.
- NIRANJANANANDA, Swami. **Yoga Chakra: The Wheel of Yoga**. 2 ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2015.
- NIRANJANANANDA, Swami. **Yoga Darshan - Vision of the Yoga Upanishads**. 1. ed. Munger: Yoga Publication Trust, 2005.
- OLIVELLE, Patrick. **Samnyasa Upanisads – Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation**. 1. ed. New York: Oxford University Press, 1992.
- OLIVELLE, Patrick. **The Asrama System – The History and Hermeneutics of a Religious Institution**. New York: Oxford University Press, 1993.

PANIKKAR, Raimon. Tempo e História na Tradição da Índia. *In:* RICOUER, Paul. (Org.). **As culturas e o tempo**. São Paulo: EDUSP, 1975.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. *In:* STRATHER, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 133-158.