

Algumas observações sobre espiritualidade, emoção e distanciamento entre praticantes de ioga no Ocidente.

*Maria Barroso Hoffmann**

Pretendo discutir neste artigo a forma pela qual o ideal de iluminação das práticas de ioga¹, tal como postulado na Índia, adquire novos sentidos quando estas práticas são apropriadas por segmentos de classe média urbana no Ocidente, tomando como base o material colhido durante meu trabalho de campo com o Siddha Yoga². As transformações observadas aproximam as iogas das atividades que permitem alcançar aquilo que Elias denominou de “expressão controlada do descontrole” (1992), notadamente associadas por este autor às práticas desportivas contemporâneas, ao mesmo tempo em que produzem um distanciamento dos papéis sociais habituais, identificando-se aquilo que Huizinga (1996) definiu como a essência das atividades lúdicas. A prática do Siddha Yoga, situada originalmente no campo das práticas religiosas de caráter devocional, parece assim garantir seu sucesso junto aos adeptos ocidentais mais por sua capacidade de operar nos dois níveis acima referidos, usualmente associados à esfera do profano, do que por sua referência à esfera do sagrado. Antes de entrarmos na exposição mais detalhada destes argumentos, entretanto, faremos uma breve incursão em alguns aportes teóricos recentes sobre as emoções no campo das ciências sociais, buscando beneficiar-nos dos aspectos que se conectam à problemática que iremos tratar.

Neste sentido, o cruzamento da tradição devocional de origem hindu com o ethos ocidental permite, em primeiro lugar, apoiar os esforços teóricos para ultrapassar as análises assentadas sobre a disjunção entre emoção e razão. Poderíamos apontar, neste quadro, as teorias cognitivas mais recentes, com seu

* Pesquisadora associada do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ Estou usando o termo ioga num sentido bastante amplo, que engloba o conjunto de tradições de origem hindu que se apóiam na idéia de que nossa experiência ordinária é marcada pela ausência de uma percepção clara sobre o modo pelo qual a consciência opera. (Cf. Rawlinson, 1981, p.247)

² O grupo Siddha Yoga estabeleceu-se no Ocidente nos anos 70, sob a liderança de Swami Muktananda. Inicialmente alocado nos Estados Unidos, expandiu-se posteriormente para várias outras regiões, contendo representações hoje em cerca de 90 países. Realizei meu trabalho de campo junto ao grupo, hoje liderado por Gurumayi, no Rio de Janeiro e em Nova York.

destaque para a necessidade de “prestarmos mais atenção à interdependência entre pensamento e sentimento, assim como para a natureza socialmente situada da cognição” (Garro, 1997, p.341)³. No campo da antropologia, verifica-se uma tendência a encarar as emoções como um idioma cultural ligado à tentativa de lidar com os problemas de relacionamento social (Lutz e White, 1986, p.406). A categoria de *emotives*, recentemente proposta por Reddy (1997), por sua vez, considera que os depoimentos sobre as emoções são autotransformativos, já que o mero ato de expressar emoções muda-lhes o sentido. Para este autor, os depoimentos sobre as emoções estão sempre conectados a intersubjetividade, recompondo sentidos de acontecimentos vividos na medida das necessidades presentes dos sujeitos. Sem descartar o papel desempenhado pela cultura na imposição de determinadas maneiras de funcionamento emocional dos indivíduos, Reddy chama atenção para o fato de que sempre existe um espaço de negociação entre o culturalmente determinado e a reação individual a esta determinação. É isto que lhe parece ser o ponto central para a compreensão das mudanças na vida social. As emoções deveriam ser olhadas, assim, como “o próprio locus da capacidade de absorver, rever ou rejeitar estruturas culturais discursivas de todos os tipos” (idem, p. 330), e, neste sentido, “a variação das respostas individuais (algumas se adequando bem às expectativas, outras se desviando completamente delas) provê um reservatório inicial de possibilidades de mudança” (ibidem, p.334)⁴.

³ Este aspecto nos fornece um elemento de diálogo com a caracterização de William James sobre os parâmetros que definem a experiência mística: inefabilidade; sensação de autenticidade; qualidade noética (de ou tendo que ver com a mente ou com o intelecto); transiência (transitoriedade); quebra do sentido ordinário do tempo; passividade (pela idéia de que se é tomado por algo que é exterior ao sujeito, e de que a experiência é provocada por este algo) e marca definitiva na vida de quem experimenta (1958, pp..293-294). Em primeiro lugar, poderíamos dizer que os elementos contidos na caracterização de James parecem apontar para o fato de que tratar da experiência religiosa mística é estar disposto a discutir as fronteiras entre sentimento e razão. Neste sentido, é bastante significativa sua caracterização do elemento noético desta experiência, mostrando que, embora os estados místicos sejam muito semelhantes a estados de sentimento, aqueles que os experimentam têm a impressão de estarem lidando também com estados de conhecimento, em que se tem acesso a patamares de verdade encobertos pelo intelecto discursivo. Além disto, seus critérios de definição da experiência mística, sobretudo no caso da inefabilidade, parecem requerer uma redefinição no que diz respeito à forma como esta é vivida modernamente, especialmente entre segmentos de classe média urbanos. A inefabilidade é algo que se desfaz diante do esforço contínuo de nomear e identificar a presença do sagrado, associada, no caso do Siddha Yoga, às experiências de sincronicidade, que passam a ser percebidas na vida do devoto como manifestação do divino; passa-se assim do inefável para a busca da definição do “totalmente outro”, ou pelo menos, para uma espécie de rastreamento de sua atuação.

⁴ Este papel das emoções enquanto locus de articulação entre o individual e o cultural e, por isto mesmo, como um locus de mudança, nos parece muito próximo do papel dos fenômenos místicos - não por acaso

O fato de que as experiências emocionais dependem freqüentemente de processos intersubjetivos, não exclui, entretanto, o aspecto de que elas podem também se associar à construção de um espaço de interioridade e de compreensão de si, sendo esta, a meu ver, a especificidade da apropriação da experiência ióguica por praticantes ocidentais. Mais do que remeter a uma experiência que ressalta a unidade entre o micro e o macro, num ideal de iluminação que tende a diluir as características pessoais do sujeito em favor da afirmação do indivíduo fora do mundo, a prática das iogas entre devotos ocidentais tende a reforçar o individualismo neste mundo (Dumont, 1985), reforçando as representações sobre a existência de um núcleo interior passível de aperfeiçoamento (Simmel, 1971), por meio do qual adquire-se melhores habilidades para atuar neste mundo.

É preciso que nos detenhamos, assim, na questão do uso da emoção enquanto veículo para a construção de si. As reações psíquicas, emocionais e corporais provocadas pelas práticas de meditação são canalizadas para a construção de um diálogo do devoto consigo mesmo. Tal como no conceito de *emotives* proposto Reddy, não se trata aqui de uma construção a partir do nada, mas de canalizar algo pré-existente em uma certa direção, neste caso, a da construção de um espaço de interioridade, que se confunde com a própria divindade. Assim, os acontecimentos da vida pessoal dos devotos são rearticulados e ressignificados à luz da concepção da atuação do princípio divino em suas vidas, que implicam num modelamento dos acontecimentos a uma perspectiva específica, aquela que identifica a presença do sagrado nas coincidências na vida dos devotos.

A prática de meditação entre os devotos ocidentais aponta para a transformação do mecanismo normalmente intersubjetivo de atribuir sentidos às emoções e aos acontecimentos (Lutz e White, 1986) em um mecanismo internalizado. Tal fato é permitido pela diferenciação que se estabelece entre o *self*, apresentado como um nível de consciência superior, que permite testemunhar distanciadamente os atos do sujeito, e o ego, identificado ao patamar corriqueiro do pensamento e da ação, em que se age sem distanciamento⁵. De acordo com a

ligados fortemente às emoções - dentro do campo religioso, em que são muitas vezes utilizados como elementos de contestação do status quo, invocando a intervenção do espírito contra a palavra.

⁵ Swami Muktananda faz a seguinte descrição desta experiência: "É aqui que chegamos ao cerne da psicologia da ioga sobre a mente (...), baseada no conhecimento de que existe algo mais poderoso que a estrutura do ego. Este algo (...) é o observador, a consciência que observa a mente. Quando recuamos e observamos nossos pensamentos, descobrimos que não é a mente que os está observando, mas algo mais, um "Eu" que é inteiramente livre e separado da produção da mente. (...) Este conhecedor é nosso verdadeiro ser, que a tradição indiana chama de Atman, o ser interior, ou o Deus interior. (...) [É] este

filosofia que informa estas experiências, o que se verifica aqui é a passagem da identificação a um ego “condicionado por nossas próprias paixões e pelas limitações impostas pelo seu contexto sócio-histórico a um *self* autônomo, livre de condicionamentos, ao mesmo tempo em que integrado ao cosmos, ou melhor, identificado a uma instância metafísica originária, o atman, que equivale a Brahma, a divindade”.(Bizerril, 1995, p.16). Meditar, no Siddha Yoga significa em grande medida submeter-se a um treinamento no qual se procura assumir esta postura de “testemunha desinteressada” dos próprios atos, sentimentos e papéis.

A descrição de *emotives* como um esforço daquele que fala para interpretar e transmitir aos outros algo que só é observável em si (Reddy, 1996, p.331), parece nos fornecer assim uma boa indicação sobre a importância das práticas de observação e nomeação de si para o estoque de possibilidades disponíveis para lidar com as emoções. É esta visão fragmentada do eu ensejada pelas práticas de meditação que parece estar na base da facilidade com que o indivíduo ocidental interiorizado, seja ele o *homme divisé* de Mauss, a *sick soul* de James, ou o homem dotado de ego, super ego e id de Freud, absorve a prática das iogas.

No que diz respeito ao efeito de distanciamento produzido pela experiência de fragmentação do eu vivida pelos praticantes de ioga⁶, poderíamos dizer que é ela que responde pelo sentimento de relativização dos papéis sociais do indivíduo, contribuindo para dar destaque a um processo que se verifica normalmente, mas do qual nem sempre temos muita consciência, isto é, o fato de que nossas auto-imagens estão em constante processo de reelaboração. Lidamos o tempo todo, para usar a feliz terminologia de Reddy, com “múltiplos rascunhos do *self*”, que estão permanentemente sendo rearrumados e renegociados, naquilo que Bourdieu definiu como a “ilusão biográfica” (1986). Este distanciamento do olhar sobre si mesmos parece ser um dos elementos principais do fascínio exercido pelas práticas de meditação sobre os devotos ocidentais, ao provocar um efeito de alívio

conhecedor interior de nossos pensamentos e sentimentos que podemos experimentar em meditação como uma pura consciência de “Eu sou” sem nenhuma outra identificação de si-mesmo” (apud Sodré, 1988, p.7).

⁶ Vale registrar aqui que este distanciamento é vivido geralmente de forma intensamente prazerosa, ao contrário, por exemplo, das experiências de dissociação da personalidade experimentadas nos estados psicóticos. Segundo o depoimento de uma psicóloga sobre suas próprias vivências durante a meditação: “Todas estas experiências foram vividas num estado de indescritível felicidade, harmonia e lucidez que contrasta com a ansiedade, mal-estar, inconsciência de si mesmo e da realidade externa vividas nos relatos de experiências de conflito e divisão psíquica usualmente conhecidos pela patologia”. (Sodré, 1988, p. 10).

associado à percepção de que somos menos atrelados a nossos papéis sociais do que supomos. Cria-se com isto um sentimento de liberdade em relação a si mesmo que encoraja a ousar e a construir outros percursos, a partir de novas imagens de si. Meditar no Ocidente associa-se assim a uma esperança de transformação e renovação de si mesmos, por ensejar a possibilidade de nos vermos e aos acontecimentos sob um novo ângulo.

É neste sentido, justamente, que é possível identificar uma afinidade significativa entre a meditação e as atividades de jogo e lazer tal como analisadas por Gusdorf e Huizinga. Na tradição huizinguiana dos estudos sobre jogos “reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito, pois o jogo, seja qual for sua essência, não é material” (Huizinga, 1996, p.6). Sendo um olhar diferente do olhar cotidiano e sério, o olhar que se estabelece nos jogos nos afasta da rotina e do peso da realidade, abrindo-nos a possibilidade de desfrutar de um espaço de liberdade inacessível quando nos encontramos em nossos papéis sociais habituais, permitindo-nos “repousar” destes papéis.

Segundo Gusdorf, o distanciamento poderia ser descrito da seguinte maneira: “O garçom de bar atua como garçom de bar; o bispo brinca de ser bispo. Desta forma, a pessoa se distancia em relação ao personagem que encarna e ascende a uma secreta e excitante consciência de si. Daí para frente, ao oferecer-se, se esconde, ao se desprender, se envolve. Este jogo de si é uma experiência de liberdade”. (Gusdorf, 1967, p.1158).

A capacidade de estabelecer um distanciamento daquilo que se faz, criando ao mesmo tempo uma nova consciência sobre aquilo que se “é”, destaca-se entre os processos desencadeados pelas práticas de meditação de grupos como o Siddha Yoga, sendo reforçada de várias maneiras. Assim, a percepção sobre a mutabilidade dos papéis do ego e a desconstrução da identificação das pessoas a ele é não se restringe aos momentos em que se pratica a meditação *strictu sensu*. Exemplo disto é atribuição de funções de trabalho (*seva*) dentro do grupo, quando se busca expressamente atribuir às pessoas funções diferentes de suas funções habituais. Assim, nos locais de vivência comunitária do grupo, é comum que um psicólogo seja encarregado de atividades na cozinha, ou que um médico realize tarefas de limpeza, ou que uma dona de casa seja transformada em tradutora. O objetivo destas escolhas visa produzir um efeito de estranhamento nos devotos, auxiliando-os a desconstruir a imagem social que têm de si mesmas ao se verem desempenhando novos papéis.

Por outro lado, outra das características apontadas por alguns autores como

algo central no jogo, isto é, sua capacidade de conferir um significado novo ao que se faz, pela intenção (ou o espírito) com que se faz, é algo que também está presente nas práticas do grupo. Gusdorf descreve este ponto da seguinte forma: “Enquanto relação com o mundo, o jogo designa uma certa intenção da vida pessoal, uma orientação dos sentimentos e da inteligência, uma forma de humor. (...) O jogo, enquanto espírito, tem como campo de aplicação, portanto, a totalidade do domínio humano. O homem pode, a qualquer momento, exercer um direito de reprise sobre sua vida, transfigurando-a ao impor-lhe um sentido lúdico. Ao invés simplesmente de ser e de fazer, ele se põe a brincar”.(Gusdorf, 1967, p.1158).

Em se tratando do Siddha Yoga, três mecanismos se destacam neste processo de ressignificação. No primeiro deles, vai sendo absorvida gradualmente a visão de que se deve transformar todos os atos da vida em atos de amor ao guru, o que, em si mesmo, confere a eles um novo sentido e um novo valor. Desta forma, assim como o “espírito do jogo” confere significados diversos dos significados quotidianos àquilo que se faz, as atividades executadas sob a égide do amor ao guru também ganham um novo sentido. Poder-se-ia dizer que, em ambos os casos, se trata da adoção de visões que reencantam o mundo, não no sentido weberiano, mas no sentido de retirá-las de seus enquadramentos habituais. Assim, se o “homo ludens” ressignifica sua vida através do espírito do jogo, o “homo religiosus” o faz pela relação que estabelece com a divindade, seja ela imanente ou transcendente. Em ambos os casos, os sentidos que emergem a partir das novas perspectivas adotadas parecem tornar-se fonte de *insights* sobre si mesmos e sobre a realidade.

No caso do aspecto devocional, mola mestra do desenvolvimento espiritual na tradição da *bhakti* indiana em que se enquadra o Siddha Yoga, torna-se marcante o fato de que as emoções experimentadas pelos devotos ocidentais sob a forma de amor ao guru se transformem em mediadoras de uma série de atitudes e práticas que conduzem não a um fortalecimento da perspectiva do sagrado, mas a uma certa maneira de lidar com o profano. Amar o guru se traduz assim, muitas vezes, na percepção de que atos da vida quotidiana possuem um sentido e uma racionalidade que não eram percebidos antes da manifestação deste amor. Ainda que, em alguns casos, ocorra um estreitamento da relação com o guru, em outros o que se verifica é o fortalecimento de um sentido profano da vida. Nas palavras de

uma praticante eventual do Siddha Yoga⁷:

“Posso entender que o guru esteja imerso na divindade full time, mas é algo que não sinto que me diga respeito. Nunca me reporte à figura de Gurumayi para nada, pois meu papo era direto com Deus. Nem senti a iniciação (shaktipat⁸) como recebida dela, e sim Dele. Algo como um monoteísmo radical, que nunca foi sequer aprendido, mas que acaba se afinando melhor com uma visão cientificista do Universo, que paradoxalmente cultivo”.

O segundo mecanismo de ressignificação acionado dentro do grupo está relacionado a um treinamento sistemático que procura desenvolver nos devotos a habilidade de estabelecer homologias entre aspectos diferentes de sua vida, de forma a que vá sendo construída pouco a pouco uma percepção sobre a unidade de todas as coisas. Neste sentido, as atividades de trabalho dentro do grupo são vistas como locais privilegiados para a percepção deste tipo de identidade entre tudo. Os exemplos são inúmeros, e freqüentemente objeto de relato nas cerimônias coletivas realizadas pelo grupo. Lavar panelas e ter a sensação de estar lavando um problema; arrumar um aposento e ter a sensação de estar arrumando uma situação qualquer de sua vida; plantar flores no jardim e ter a impressão de estar num momento de engendrar novos projetos pessoais; enfim, são infinitas as possibilidades de homologias que se criam.

Vale registrar que este processo tende a se direcionar, com o tempo, para as homologias que conectam as experiências vividas à figura do guru, fazendo com que a relação com ele seja o instrumento privilegiado de percepção sobre a unidade de todas as coisas. Um exemplo deste nível de homologia foi relatado por uma

⁷ O Siddha Yoga não exige de seus praticantes, ao menos nas etapas iniciais, uma participação regular ou sujeita a um controle muito rígido. O grupo é aberto a participações eventuais, tendo um número expressivo de adeptos que se enquadra melhor dentro de um perfil dos praticantes da Nova Era, isto é, de pessoas que transitam em diversos grupos religiosos sem assumir um pertencimento definitivo a qualquer deles.

⁸ Bênção transmitida do guru ao discípulo, que se supõe iniciá-lo na vida espiritual. A shaktipat é considerada na tradição tântrica como responsável pelo despertar da energia kundalini, localizada na base da coluna vertebral, cuja elevação ao longo dos diversos chacras do corpo é o grande objetivo das práticas de meditação, que culminam com a iluminação quando se consegue fazê-la alcançar o último chacra, no alto da cabeça.

devota encarregada de cortar cebolas na cozinha do *ashram* principal do grupo. Durante esta atividade, contou ter se dado conta, inicialmente, de que era o elo de ligação entre as cebolas e as pessoas que iriam comê-las; em seguida, foi tomada por uma sucessão de imagens em que identificou diversos outros “elos” na realidade: viu a chuva como aquilo que liga o céu a terra; o tradutor como aquele que liga uma língua à outra; o cordão umbilical como aquilo que liga mãe e filho, e assim sucessivamente até que entendeu que o guru era o elo entre ela e Deus, imagem que coincidiu com o corte da última cebola.

Gostaria de chamar atenção aqui para o fato de que estamos lidando com dois níveis de processos homológicos: no primeiro, verifica-se uma compreensão sobre questões da vida pessoal dos adeptos, ao passo que, no segundo, é alcançada uma compreensão mais ampla sobre o mundo que os cerca. Neste sentido, creio ser bastante útil uma distinção elaborada por Victor Turner ao tratar das questões levantadas por Lévi-Strauss a respeito do pensamento selvagem. Segundo Turner, Lévi-Strauss afirma que o pensamento selvagem “tem propriedades tais como homologias, oposições, correlações e transformações, as quais são também características do pensamento requintado” e que “embora Lévi-Strauss dedique alguma atenção ao papel dos símbolos místicos como instigadores de sentimento e desejo, não desenvolve esta linha de pensamento de maneira tão completa como o faz em seu trabalho sobre os símbolos como fatores no conhecimento” (1974, pp.59-60).

Parece-me que nas situações homológicas vividas no Siddha Yoga, estamos diante destes dois casos: uma que funciona como instigadora de sentimentos e desejos, permitindo a compreensão de vivências pessoais; e outra que leva a uma compreensão sobre o universo, isto é, que tem uma função mais propriamente cognitiva no sentido de Lévi-Strauss.

O terceiro mecanismo que pode ser incluído entre aqueles que ressignificam acontecimentos e ações no Siddha Yoga está relacionado ao estatuto conferido às coincidências pelo grupo. Se, normalmente, as coincidências passam mais ou menos despercebidas na vida quotidiana, entre os devotos elas são objeto de profunda atenção e interesse por acreditar-se que são uma das provas da presença da *shakti* (princípio divino) em suas vidas. As coincidências seriam os momentos privilegiados para a percepção da conexão entre o mundo interior e o mundo exterior, os momentos em que o divino pode ser flagrado. É importante considerar que a observação destas coincidências tem conseqüências sobre a ação dos indivíduos, levando-os a tomar ou não determinados caminhos, a fazer esta ou

aquela opções.

As práticas de meditação e suas conexões com o campo das emoções também permitem uma aproximação com as análises sobre esporte, tal como desenvolvidas por Elias (1992). Segundo este autor, o aumento gradual do autocontrole, característico das sociedades pós-industriais e da evolução daquilo que denomina de *processo civilizador*, é acompanhado de uma necessidade de expressão daquilo que vai sendo recalcado, e é neste contexto que as atividades de lazer ganham importância. O homem moderno, de acordo com sua análise, buscará nestas um canal de “manifestação controlada do descontrole”, isto é, uma excitação agradável que seja ao mesmo tempo socialmente aceita, que não entre em choque com os mecanismos civilizatórios introjetados. É assim que o esporte aparece como peça decisiva da análise, caracterizado como a atividade de lazer moderna que, por excelência, permite a “busca da excitação”. Nos termos do próprio Elias:

“Um dos principais traços fisionômicos das sociedades altamente diferenciadas e abastadas do nosso tempo é o fato de apresentarem uma variedade de atividades de lazer superior a qualquer outra sociedade que se possa imaginar. Muitas dessas ocupações de lazer, entre as quais o desporto nas suas formas de prática ou de espetáculo, são então consideradas como meios de produzir um descontrole de emoções agradável e controlado. Com frequência, elas oferecem (embora nem sempre) tensões miméticas agradáveis que conduzem a uma excitação crescente e a um clímax de sentimentos de êxtase, com a ajuda dos quais a tensão pode ser resolvida com facilidade, como no caso da sua equipe vencer uma prova desportiva. Nesta linha, as tensões miméticas das atividades de lazer e a excitação com elas relacionada, isenta de perigo ou de culpa, podem servir como um antídoto das tensões provenientes do stress que, no quadro da repressão global estável e harmoniosa característica das sociedades complexas, se verifica entre os indivíduos.”(1992, p.73)

Ora, esta análise que busca localizar as raízes sociais do interesse pelo esporte na função que ele desempenha enquanto espaço liberador de tensões e de

busca de excitação nas sociedades complexas, parece extremamente fecunda para refletirmos sobre o que ocorre no campo religioso hoje em termos daquilo que, na expressão de Danièle Hervieu Léger, poderia ser considerada uma “eclosão de surtos emocionais” (1997). De fato, é difícil aproximar-se das considerações tecidas por Elias sobre o esporte sem pensar imediatamente naquilo que se afirma hoje como uma das principais novidades do campo religioso: a expansão dos movimentos que estimulam e trabalham com a expressão das emoções entre seus adeptos. No Brasil, o movimento neopentecostal seria o exemplo mais significativo desta tendência em termos quantitativos, mas vale lembrar que todos os grupo ligados à assim chamada Nova Era também se utilizam intensamente de técnicas que procuram desencadear emoções e vivências a serem trabalhadas pelos adeptos. O Siddha Yoga, neste contexto, parece caminhar na mesma direção, na medida em que, na base de sua proposta, está o oferecimento de uma experiência aos devotos, extremamente rica em termos da vivência de sentimentos e impressões.

Assim, embora a certa altura de seu trabalho Elias afirme exatamente o contrário, isto é, que os espaços religiosos não se prestam mais a cumprir este tipo de função - o de se constituírem em locus de expressão de emoções e sentimentos - parece-me que hoje é justamente este traço que explica a atração exercida por alguns grupos sobre seus adeptos. Reproduzo aqui o trecho de Elias sobre esta questão: “Nas sociedades contemporâneas (...), como se pode observar, já não é a organização das atividades religiosas e crenças que proporciona a esfera de ação para uma equilibrada relaxação das restrições” (1992, p.105).

Poder-se-ia interpretar o que ocorre atualmente no campo religioso através do florescimento destes novos grupos como uma espécie de reação “de dentro” ao processo civilizador ocorrido no próprio campo, isto é, ao processo que colocou a hegemonia deste em mãos dos grupos religiosos de tendência ascética e racional no Ocidente. A questão que caberia aqui, acompanhando o raciocínio genético de Elias, seria a de se saber a partir de quando o campo religioso teria passado a cumprir a função que em sua análise é atribuída aos esportes, isto é, de ser um espaço para a liberação de emoções, algo que, até bem recentemente, parecia pouco expressivo. Ou seja, a partir de que momento e por que razões o campo religioso teria assumido este papel. Nesta direção, os próprios parâmetros indicados por Elias para tratar dos esportes parecem de extrema utilidade. A eclosão dos novos movimentos religiosos hoje estaria associada à busca pelo homem moderno de espaços que possibilitem encontrar uma contrapartida ao excesso de controle imposto pelo processo civilizatório, isto é, de espaços em que se possa “(...)

controlar uma agradável ausência de controle dos sentimentos” (Elias, 1992, pp.80-81).

Não há dúvida de que os grupos de meditação de origem hindu se prestam extremamente bem a esta função, uma vez que parecem cumprir simultaneamente este duplo papel: se, por um lado, estimulam o surgimento de uma série de experiências emocionais e cognitivas, por outro, também são espaços aonde se aprende o controle sobre estas experiências. Neste sentido, as práticas de meditação nada mais são do que um processo de disciplinamento do corpo e da mente dos adeptos através da utilização de várias técnicas.

O florescimento dos novos grupos religiosos de caráter emocional estaria ligado assim a uma ruptura com o padrão religioso anterior que privilegiava uma religiosidade de caráter ascético e racional, no caso das tradições protestantes, ou, no caso do catolicismo disseminado entre as classes médias brasileiras, uma ruptura com uma espécie de “mumificação” das práticas religiosas provocada pela desvalorização das experiências místicas que acompanhou o processo de secularização gerado pelos avanços do campo científico-tecnológico (Berger, 1973). A ruptura acima mencionada teria sido determinada pela necessidade de encontrar canais de expressão para a emoção num mundo em que os indivíduos passaram a ser cada vez mais constrangidos por mecanismos de controle, sobretudo internos.

Estas questões nos parecem evocadoras da discussão sobre símbolos levantada por Victor Turner em seu trabalho sobre os rituais n’dembu. Nesta, Turner procura demonstrar que, mais do que transportadores e fixadores de significados, papel que lhes é geralmente atribuído por parte expressiva da literatura antropológica sobre rituais (ver a este respeito Leach, 1972 e Kertzer, 1988), os símbolos desempenham papel central no que diz respeito aos modos encontrados pelas sociedades menos complexas para lidar com os afetos. Assim: “Como são encontrados no Isoma, os símbolos e suas relações não são somente um conjunto de classificações cognoscitivas para estabelecer a ordem no universo n’dembu. São também, e talvez de modo igualmente importante, um conjunto de dispositivos evocadores para despertar, canalizar e domesticar emoções poderosas tais como ódio, temor, afeição e tristeza”. (Turner, 1974, p.60).

Ou seja, o papel desempenhado pelos símbolos nos rituais primitivos parece caminhar na mesma direção do papel desempenhado pelos esportes modernamente, no âmbito do processo civilizatório. De fato, Elias aponta para o fato de que os processos de controle, e a contrapartida a estes - a necessidade de canais de expressão para aquilo que é recalcado - aparece, em algum nível, em todas

as etapas da história dos homens, constituindo como que seu fio condutor e variando apenas em termos de intensidade e dos mecanismos acionados para equilibrar a polaridade controle/expressão:

“Enquanto parecem existir pressões e restrições, assim como áreas especiais de lazer para alívio e libertação das mesmas em todas as sociedades conhecidas, o seu caráter e o equilíbrio global existente entre elas modificam-se ao longo de um processo de civilização. No decurso de tal processo, generalizam-se as restrições sobre o comportamento dos indivíduos. Tornam-se mais equilibradas, oscilam menos entre os extremos e tornam-se interiorizadas, constituindo uma armadura pessoal, mais ou menos automática, de autocontrole. Contudo, a análise mais profunda do processo de civilização na longa duração indica que os desenvolvimentos registrados nessa direção produzem movimentos opostos no sentido de um equilíbrio da libertação das restrições sociais e individuais”. (Elias, 1992, p.105).

Conclusão

Embora estejamos sempre em alguma medida sendo obrigados a reconstruir nossa auto-imagem, pela própria passagem do tempo, pelas mudanças das circunstâncias sociais que nos acompanham, pelos diferentes papéis sociais que exercemos simultaneamente, a meditação produz uma consciência mais profunda sobre o fato de que as auto-imagens são uma construção, e, por isto, parece ser mais fácil libertar-se delas, relativizá-las. É este efeito relativizador que se assemelha ao prazer provocado pelos jogos, nos quais é possível descansar de nossos papéis sociais habituais.

Assim, se tivéssemos que apontar elementos para explicar de que modo se dá a aceitação das práticas de meditação pelos devotos ocidentais do Siddha Yoga, diríamos que um deles se encontra na experiência de ampliar para patamares inesperados as possibilidades de construção da auto-imagem, adquirindo através

deste processo um sentimento de poder maior em relação ao que cada um pode ser. Os projetos reflexivos desencadeados quando “o desenvolvimento capitalista, com sua ênfase na escolha e na diferenciação, entra em interação cingética com a política da liberação individual” (Hunt, 1997, p.343), parecem receber, assim, um aliado inesperado do Oriente.

Os limites a esta reflexividade, por outro lado, transformam-se, não por acaso, no ponto problemático para a permanência no grupo de muitos devotos. Tomando por base o raciocínio de Elias, poderíamos comentar que se, por um lado, as atividades de meditação são causa de um bem-estar associado à vivência de sensações que não podem ser expressas no curso da vida cotidiana ordinária, sua continuidade depende de um estreitamento da relação entre guru e discípulo que se apresenta como limitadora e constritora para muitos adeptos, mesmo quando não exercida diretamente pelo guru, mas por meio do grupo, que age em seu nome.

Se o conceito de *emotives* de Reddy procura indicar o fato de que expressar emoções significa transformá-las, no caso das iogas, o esforço de localizá-las, bem como aos demais fatos observáveis pela consciência ordinária, a partir do patamar do *self*, e não do eu, é que é o elemento transformador. A especificidade dos devotos ocidentais, neste sentido, seria a de associar o *self* à construção de uma interioridade constituída por um núcleo passível de aperfeiçoamento. Assim, ao invés de procurar-se atingir um ponto fixo, o estado de iluminação, é o próprio ato de buscar uma perfeição que nunca se cumpre, pois ideal, aquilo que se coloca no centro de sua jornada espiritual.

Bibliografia

BERGER, Peter. (1973). **The Social Reality of Religion.** London, Penguin Books.

BIZERRIL, José. (1995). **Acerca da Bio-Psicologia. Uma Contribuição para a Etnopsicologia do Yoga.** Brasília, Unb (mimeo).

BOURDIEU, Pierre. (1986). “L’illusion Biographique”. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, v.62-63, pp.69-72.

DUMONT, Louis. (1985). **O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna.** Rio de Janeiro, Rocco.

ELIAS, Norbert. (1992). "Introdução". In, DUNNING, Eric e ELIAS, Norbert. *Em Busca da Excitação*. Lisboa, Bertrand Brasil / Rio de Janeiro, Difel, pp. 39-99.

GARRO, Linda. (1997). "Comments". In, REDDY, William. "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". **Current Anthropology**, v.38, n.3, pp.341-342.

GUSDORF, George. (1967). "L'esprit des Jeux". In, **Jeux et Sports**. (Enciclopédie de la Pléiade). Paris, Gallimard, pp. 1157-1180.

HERVIEU-LÉGER, Danielle. "Surtos Emocionais Contemporâneos". **Religião e Sociedade**, v.18, n.1, pp.31-47.

HUIZINGA, Johan. (1996). **Homo Ludens**. São Paulo, Editora Perspectiva.

HUNT, Lynn. (1997). "Comments". In, REDDY, William. "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". **Current Anthropology**, v.38, n.3, p. 344.

JAMES, William. (1958). **The Varieties of Religious Experiences**. New York, The New American Library of World Literature Inc.

KERTZER, David I. (1988). "The Power of the Rites". In, KERTZER, David. *Ritual, Politics and Power*. New Haven e Londres, Yale University Press, pp. 1-14.

LEACH, Edmund. (1972). "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development". In, LESSA, W, e VOGT, E. (eds.). **Reader in Comparative Religion**. New York, Harper & Row, pp. 333-337.

LUTZ, Catherine e WHITE, Geoffrey. (1986). "The Anthropology of Emotions". **Annual Review of Anthropology**, v.15, pp. 405-436.

MAUSS, Marcel. (1985). "Rapports Réels et Pratiques de la Psychologie et de la Sociologie". In, **Sociologie et Anthropologie**. Paris, PUF, pp. 285-310.

SODRÉ, Olga. (1988). **Cidvilasa. O Jogo da Consciência Divina**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. (mimeo)

RAWLINSON, Andrew. (1981). "Yoga Psychology". In, HEELAS, Paul e LOCK, Andrew. **Indigenous Psychologies**. Londres, Academic Press, pp. 247-263.

REDDY, William. (1997). "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". **Current Anthropology**, v.38, n.3, pp.27-351.

SIMMEL, Georg. (1971). "Subjective Culture". In, LEVINE (ed.). **On Individuality and Social Forms**. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 227-235.

HOFFMAN, Maria Barroso. **Algumas observações sobre espiritualidade, emoção e distanciamento entre os praticantes de ioga no ocidente.** RBSE, v.1, n.1, pp.119-132, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGOS
ISSN 1676-8965

TURNER, Victor. (1974). **O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura.** Petrópolis, Vozes.