

# **“Deus é diferente, mas não é desigual de mim”: a produção da imanência nas práticas de meditação do Siddha Yoga**

**Maria Macedo Barroso**

UFRJ - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Trabalho apresentado no seminário temático ST02 "Nova Era e o complexo alternativo".  
VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina  
São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998

Num programa de televisão dedicado ao ciberespaço exibido recentemente<sup>1</sup>, a artista canadense Char Davies, criadora do *Osmose*, um dos programas mais populares de realidade virtual disponíveis para o grande público, declarou que tentara reproduzir para os usuários uma experiência de epifania que tivera cerca de vinte anos atrás, após ter adormecido ao ar livre num final de tarde. Ao acordar, foi tomada, durante alguns segundos, por uma sensação de fusão com a natureza, em que sua mente e toda a realidade que a rodeava pareciam ser a mesma coisa. Segurando a cabeça com uma das mãos e apontando com a outra para o espaço à sua volta, resumiu: “*Isto era aquilo*”. O *Osmose*, segundo ela, com seus doze cenários reproduzindo diferentes ambientes da natureza, procurava criar para o público a mesma sensação de eliminação de barreiras entre a mente e o mundo circundante que ela caracterizou como uma epifania, isto é, como a sensação da presença do divino.

---

<sup>1</sup> Programa “Cyberspace”, exibido na GNT, em 2 de julho de 1998, às 22:00 h.

Grande parte das experiências místicas são descritas como vivências de unidade semelhantes a esta, sendo que a sensação de fusão com a realidade é particularmente associada aos estados de consciência alcançados pelos praticantes de ioga, termo que, não por acaso, significa fundamentalmente *união*. Os *iogues*, mestres realizados do ioga, teriam como característica principal estarem estabelecidos de forma permanente neste tipo de consciência. Para a maioria dos praticantes, contudo, este tipo de percepção, quando obtido, ocorre somente de forma intermitente, em experiências episódicas que provocam geralmente intenso bem-estar.

Os adeptos do Siddha Yoga<sup>2</sup>, grupo de origem indiana que se estabeleceu no Ocidente a partir dos anos 70, entram em contato não apenas com a experiência descrita acima, mas com diversas outras, resultantes da prática sistemática do tipo de meditação proposta pelo grupo, que se assenta basicamente sobre a repetição mental de um mantra (conjunto de sons considerados sagrados) associado aos movimentos respiratórios de inspiração e expiração. Esta prática simples, executada preferencialmente na posição de lótus, em que a pessoa fica sentada, com as costas eretas e as pernas cruzadas, é o ponto de partida para a vivência de uma série de experiências físicas e psíquicas de grande intensidade para a maioria dos praticantes. Não pretendo abordar neste trabalho toda esta variedade, mas me concentrar apenas nas experiências e procedimentos dentro do grupo que me parecem estar ligadas ao tipo específico de apropriação que é feita no Ocidente desta tradição da ioga.<sup>3</sup>

Assim, não me estenderei aqui sobre toda a gama de experiências sensoriais como a visão de imagens e de luzes, a audição de vozes e sons, as sensações de calor e de frio, ou de diminuição e aumento de partes do corpo, ou ainda ao desencadear de movimentos corporais involuntários, fartamente descrita pelos praticantes do siddha ioga,

---

<sup>2</sup> Siddha Yoga é o nome oficial sob o qual o grupo é registrado; e siddha ioga o tipo de ioga praticada por ele. Estima-se que o grupo tenha hoje cerca de 40.000 adeptos espalhados em cerca de 90 países, entre os quais o Brasil, onde possui centros ou grupos de canto nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Pernambuco e Minas Gerais.

<sup>3</sup> A ioga possui diversas ramificações, associadas a diferentes tipos de práticas, apoiadas em exercícios físicos e/ou mentais. Entre os tipos mais conhecidos estão a hatha, a raja, a bakhti, a karma e a jnana ioga. O siddha ioga é apresentado aos adeptos como sendo uma *maha ioga*, ou grande ioga, por sua capacidade de induzir a manifestação de diferentes tipos de ioga nos praticantes de acordo com suas características individuais.

embora reconheça que elas façam parte daquilo que constitui o acervo de experiências do grupo associadas ao sagrado. Também não tratarei das experiências de eliminação de barreiras entre a mente e o mundo circundante, do tipo descrito pela artista canadense, ainda que alcançar de forma permanente este estado de consciência esteja entre os objetivos finais das práticas ióguicas de meditação, produzindo aquilo que se reconhece como o estado de iluminação.

O foco de minha atenção serão os mecanismos reflexivos acionados dentro do Siddha Yoga, cuja utilização continuada me parece constituir a principal via de produção da experiência de imanência entre os devotos ocidentais, e algo característico, ao mesmo tempo, da apropriação que eles fazem destas práticas, conforme apontei acima. Com isto não quero dizer que, para muitos devotos, as sensações de unidade entre tudo alcançadas de forma intermitente durante a meditação também não contribuam de forma central para a construção da experiência de imanência. O que quero demonstrar, contudo, é que esta não será a única nem a principal via para a produção desta perspectiva entre eles. Processos reflexivos, à primeira vista inteiramente estranhos às religiosidades de tipo místico, serão essenciais para constituir e legitimar a experiência mística proposta pelo grupo. Serão eles também que irão conferir um aspecto bastante radical à experiência de imanência que se constrói.

A radicalidade desta experiência de imanência estará associada em grande medida ao fato de que ela não fica restrita aos espaços rituais ou aos momentos específicos em que se medita, com todo o imenso espectro de sensações físicas e psíquicas então produzidos, mas vai abarcar a totalidade da vida dos devotos, impondo-se como evidência em momentos do cotidiano tradicionalmente associados ao profano. Para tal, este cotidiano é transformado em espaço de produção de significados associados ao sagrado, responsáveis pela transformação de acontecimentos ordinários em acontecimentos extraordinários. A vivência da presença de Deus em si mesmos e em tudo será dada pela imersão do devoto num processo de sacralização contínua do cotidiano, que tenderá a diluir as fronteiras entre sagrado e profano, obrigando-nos a repensar alguns dos marcos mais tradicionais da literatura sobre ritual. Em primeiro lugar, porque os espaços rituais perdem o privilégio de se constituir em momentos únicos e exclusivos de conexão com o sagrado, não podendo mais ser definidos por esta via (Gluckman e

Gluckman 1977); em segundo lugar, porque o momento ritual fica destituído também de outra das características que lhe é frequentemente atribuída, a de ser o lugar por excelência para a produção e transmissão de significados (Leach 1972). Neste sentido, poder-se-ia dizer que o praticante de siddha ioga tenderia a ritualizar a vida como um todo, não só por perceber-se como continuamente conectado a Deus, mas também por estar o tempo todo produzindo significados novos para as experiências que vive. Esta ressignificação de acontecimentos quotidianos, que servirá de prova da presença e da atuação do divino dentro de si, será uma prática central dos devotos, freqüentemente relatada nos momentos de partilhamento de experiências dentro do grupo.

A ressignificação do quotidiano será feita por meio da construção de homologias, metáforas e da observação de coincidências que conectam acontecimentos e ações aparentemente díspares e sem relação uns com os outros na vida das pessoas, criando a percepção de uma unidade subjacente a tudo, que é o que instaura a sensação da presença do sagrado para o devoto a partir de si mesmo. A experiência da imanência advém assim, em primeiro lugar, do fato de que são os próprios mecanismos mentais do devoto os responsáveis pela construção das homologias e pela identificação de coincidências significativas entre os acontecimentos; além disso, são os acontecimentos de sua própria vida, e não outros, os utilizados neste processo.

Desta forma, a busca de identificação com a Consciência Pura ou *self*, que é a busca central das tradições da ioga, será mediada, nesta via reflexiva, por todo um processo que colocará em cena, nos termos de Simmel, a *uniqueness* de cada indivíduo, criando-se com isto uma tensão permanente entre singular e universal. Serão as histórias individuais, ressignificadas continuamente, que propiciarão para o devoto a percepção de que Deus age dentro de si, criando-se assim uma dialética entre singular — as experiências individuais — e universal — a Consciência Pura ou *self* — que funcionará como o motor do processo de imanentização instaurado.

Esta reflexividade desencadeada entre os adeptos ocidentais do Siddha Yoga através da ressignificação de vivências pessoais demonstra que a articulação entre espiritualidade e reflexividade, ao invés de se constituir em obstáculo para a afirmação da religiosidade no cenário ocidental contemporâneo, como frequentemente apontado, pode, ao contrário, constituir-se no caminho por excelência para o seu desenvolvimento.

Assim, avaliações como a de Anthony Giddens, que tendem a considerar religião e reflexividade como mutuamente excludentes, parecem pouco consistentes quando confrontadas com práticas como a do Siddha Yoga, em que a reflexividade se apresenta como via de acesso privilegiada para a espiritualidade:

“A secularização é sem dúvida uma questão complexa e não parece resultar no desaparecimento completo do pensamento e atividade religiosos (...). No entanto, a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico (...). Religião e tradição sempre tiveram uma vinculação íntima, e esta última é ainda mais solapada do que a primeira pela reflexividade da vida social moderna, que se coloca em oposição direta à ela.” (Giddens 1991: 111).

Ao contrário do que se afirma acima, a análise das práticas desenvolvidas pelos adeptos do Siddha Yoga demonstra não só que uma das principais propostas trabalhadas pelo grupo é a de conciliar sua vida social com uma perspectiva religiosa, mas também que isto é feito exatamente através do conhecimento reflexivamente organizado, apoiado na observação empírica e no pensamento lógico para construí-la. Estes recursos reflexivos serão acionados para a observação de si mesmos, fazendo com que o *fato religioso* seja instaurado, em grande medida, pela construção de sentidos sobre si mesmos.

Vale registrar, contudo, que, embora criando todo um campo de vivências reflexivas que reforçam a perspectiva imanentista, esta será constantemente colocada em cheque pelo papel atribuído ao mestre espiritual em tradições como a do Siddha Yoga. O ponto de tensão é criado pelo fato de que, se por um lado, as experiências propostas tendem a localizar o sagrado dentro do sujeito, sob a forma de um *self* que, sendo pura consciência, testemunha as ações do ego e está acima de todas as suas identificações, por outro lado, a possibilidade de experimentar esta consciência é atribuída à atuação do mestre espiritual na vida do devoto. É ele que tem o poder de, através da concessão de sua graça, iniciar o devoto no caminho espiritual, propiciando-lhe novas percepções sobre si e sobre a realidade. Assim, os mecanismos reflexivos que responderão pela

sacralização do cotidiano estarão comprometidos também com a atribuição de um caráter divino ao mestre espiritual. *Deus é diferente mas não é desigual de mim*, frase utilizada por uma devota para definir o tipo de experiência que o Siddha Yoga lhe proporcionava, exprime de forma perfeita este mecanismo em que o guru surge como a mola mestra do processo de imanentização instaurado nos devotos. Vive-se a experiência da imanência acionando-se, de forma aparentemente paradoxal, a graça de um deus, personificado no guru, que está fora. Este paradoxo é solucionado, contudo, pelo fato de que se procurará mostrar que este deus exterior é o mesmo que se encontra dentro de cada um. Assim, se *Deus é diferente*, pois ele é o guru, ele *não é desigual de mim*, pois o guru passa a ser identificado ao princípio divino que habita em cada um.<sup>4</sup>

Vale chamar atenção aqui para o fato de que a atitude devocional que passa a ser a marca da relação guru-discípulo, geralmente associada à presença de elementos irracionais, incorpora, *também*, mais uma vez ao contrário do que se poderia esperar, todo um conjunto de operações mentais que nada tem de irracionais, mas que pelo contrário, apoiam-se em mecanismos reflexivos bastante sofisticados: as operações de construção de homologias, metáforas e a atribuição de significados a coincidências pelos devotos, já referidas, base da percepção que se instaura entre eles sobre a atuação do guru em suas vidas.

A presença destes mecanismos reflexivos parece ser um dos fatores que explicam a aceitação entre os adeptos ocidentais da atitude devocional (*bhakti*) típica do tipo de religiosidade mística proposta pelo Siddha Yoga. A postura devocional foi encarada em diversos momentos como sério obstáculo à assimilação das religiosidades orientais de tipo místico no Ocidente, teoricamente opostas ao tipo de racionalidade associada à modernidade. Neste sentido, é significativo o fato de que Vivekananda, primeiro representante indiano a difundir as técnicas de meditação no Ocidente, desaconselhava o estímulo à atitude devocionalista em relação à Ramakrishna, mestre espiritual de seu grupo, nos centros estabelecidos nos Estados Unidos, considerando que

---

<sup>4</sup> Este paradoxo acompanha, na verdade, boa parte das tradições religiosas hindus, que, enfatizando o deus impessoal, o princípio absoluto, Brahman, acionam por outro lado não só a adoração de todo um imenso panteão de deuses, como também a adoração de avatares e gurus, personificações da divindade. O fato de que princípios imanentes e transcendentem estejam presentes nestas tradições tem suas origens históricas bem explicadas em Weber (1967) e em Berry (1996).

este tipo de postura poderia afastar possíveis adeptos norte-americanos (Jackson 1994:82).

O fato de ser aceita de forma bastante ampla entre os devotos ocidentais hoje em dia não significa dizer que a postura devocional e, junto com ela, a questão da divinização da figura do guru não provoque tensões. Pelo contrário, ao menos no caso do Siddha Yoga, estes temas parecem estar na base de muitos dos rompimentos que se verificam entre os adeptos. Diversas crises estarão ligadas ao questionamento do papel de mediação do guru no processo de imanentização proposto, ou, dizendo de outra forma, à sua divinização.

Para entender melhor como se constrói a perspectiva sobre a divindade do guru, e qual a sua função, vale esclarecer que ela se apoia sobre a compreensão de que o guru possui três níveis distintos de manifestação, embora representando uma unidade: o *guru superior*, que seria Deus em si mesmo; o guru que vive em cada pessoa, ou *guru principal*; e o *guru exterior*, o *guru físico*, cuja função consistiria em despertar o guru principal dos devotos, indicando para estes o caminho em direção ao guru superior. As provas da existência e da atuação do *guru principal*, ligadas aos diversos mecanismos reflexivos instaurados, estariam muito próximas do conceito junguiano de *sincronicidade*, isto é, elas se relacionariam a todos os eventos que parecem indicar coincidências na vida dos devotos, em que acontecimentos interiores pareçam milagrosamente identificados com o que se passa exteriormente. Para o praticante, a ocorrência destas *coincidências* funciona como o sinal inequívoco da presença de Deus em sua vida e de que se está trilhando corretamente o caminho espiritual.

Creio ser importante destacar que a percepção da presença do sagrado sob a forma de coincidências não se esgota em si mesma, mas se transforma num guia para a orientação das ações, apontando para aquilo que se denominou de “ética expressiva”, isto é, a atuação de acordo com o que se encontra no interior como sendo a única fonte de legitimação ética, em detrimento das condutas ditadas por doutrinas, dogmas e moralidades codificadas pelas religiões tradicionais. (Heelas 1996:24).

A prática reflexiva do Siddha Yoga parece funcionar, assim, como um instrumento para a contínua reelaboração das histórias individuais que irão compor aquilo que Giddens chamou de *projeto reflexivo do self*. Se a expansão da

reflexividade na modernidade desestabiliza a identidade do sujeito, instituindo-a como um projeto aberto e passível de contínuas reelaborações (D’Andrea 1996:41) religiosidades como a do Siddha Yoga parecem ser uma das escolhas possíveis para enfrentar esta questão.

Esta reflexividade que se transforma em guia para as ações e que relativiza os papéis do ego, também se prestará a uma elaboração em outro nível, mais psicológico, em que serão trabalhados aspectos considerados problemáticos da personalidade dos devotos. De qualquer maneira, o que se quer ressaltar é que todas as formas de reflexividade acionadas estarão colocadas, ainda que de maneiras distintas, a serviço do processo de imanentização, criando, pela apropriação contínua que se faz de vivências pessoais dos devotos, aquilo que chamei, parafraseando Mauss, de *fato espiritual total*. Nada escapa à ressignificação; todos os acontecimentos são transformados em manifestações do sagrado. Tudo é o *jogo da consciência divina*<sup>5</sup>.

Esta atuação de base psicológico-espiritual parece explicar porque é que o Siddha Yoga atrai um tipo de público com perfil nitidamente Nova Era, colocando-se como campo privilegiado de escolha para “esses nômades modernos [que] promovem (...) uma viagem espiritual sem pouso fixo, às voltas com sua busca de ‘perfeição interior’ e ‘libertação do verdadeiro eu’.” (Amaral 1996:66)

Esta descrição corresponde efetivamente à postura de parte dos frequentadores do Siddha Yoga no Rio de Janeiro, que, com sua participação eventual nas cerimônias do grupo, não o encaram, todavia, como uma opção de engajamento religioso definitivo. Da mesma forma que as mercadorias no mundo capitalista, necessariamente destinadas a serem descartadas e substituídas por outras para reproduzir o ciclo de produção que se cria, toda religiosidade é vista, nesta perspectiva, como uma possibilidade de consumo entre outras, não se criando por isto qualquer espécie de “culpabilidade” pela ausência de fidelidade a qualquer delas: exercita-se aqui a pura “liberdade”, a liberdade de consumir, bem entendido.

---

<sup>5</sup> “Felicidade do Jogo da Consciência Divina” é o significado do nome da atual mestre espiritual do Siddha Yoga, Swami Chidvilasanda.



## **Bibliografia**

- AMARAL, Leila. 1996. “As Implicações Éticas dos Sentidos Nova Era de Comunidade”. *Religião e Sociedade*, 17(1-2):54-75.
- BERRY, Thomas. 1996. *Religions of India*. New York: Columbia University Press.
- D’ANDREA, Anthony. 1996. *O Self Perfeito e a Nova Era*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IUPERJ.
- GIDDENS, Anthony . 1991. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP.
- GLUCKMAN, Mary e GLUCKMAN, Max. 1977. “On Drama, and Games and Athletic Contests”. In: MYERHOFF, Sally e MOORE, Sally. *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum. pp. 227-243.
- JACKSON, Carl T. 1994. *Vedanta for the West*. Indianapolis: Indiana University Press.
- 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.
- WEBER, Max. 1967. *Religions of India. The Sociology of Hinduism and Budhism*. Estados Unidos: The Free Press Corporation.