

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Leonardo Stockler

**Caminhos de uma transplantação religiosa:
Ananda Marga e a formação de instrutores de yoga**

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2020

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Leonardo Stockler

**Caminhos de uma transplantação religiosa:
Ananda Marga e a formação de instrutores de yoga**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Frank Usarski.

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2020

BANCA EXAMINADORA

Aprovado em: ___/___/___

*À minha mãe, pelo apoio incondicional,
Ao Thiago, que me apresentou ao Yoga,
Ao Márcio, que me deu de presente inúmeros de seus insights,
E à Helena, que me forneceu alguma inspiração para estudar as religiões.*

O presente trabalho foi realizado com financiamento do Conselho Nacional de
Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Projeto: 830889/1999-0 -

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo
(FUNDASP).

This study was financed in part by the Fundação São Paulo (FUNDASP)

Processo: 169958/2018-3

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, Prof. Dr. Frank Usarski, pela atenção, paciência, cuidado, e, sobretudo, pela inestimável contribuição intelectual à pesquisa.

Agradeço, é claro, aos demais professores do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, que tão bem me acolheram, entre eles o Prof. Dr. Fernando Torres Londoño, Prof. Dr. Everton Maraldi, Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur, Prof. Dr. Wagner Sanchez, Prof. Dr. Ênio Britto, Prof^a. Dr^a. Suzana Coutinho. Agradeço também à querida Andrea, claro, pelo serviço prestado.

Agradeço ao Dr. Roberto Simões, pelas ideias inspiradoras e fascinantes, e pelo caminho aberto com sua pesquisa.

Agradeço aos amigos que fiz durante esses anos, Atila, Gisele, Eric, Mariana, Lu, Padre Osvaldo, Patrícia, Gabriela, Carlos, Hernán, Arlindo, Padre Luilton, Jefferson, Marcelo, Jackson, Jimmy, entre muitos outros.

Não posso deixar de agradecer à Ananda Marga, por levar adiante um trabalho tão sério, e a todos aqueles que concordaram em participar desta pesquisa.

Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação São Paulo pelo apoio e interesse no desenvolvimento deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho pretende investigar a transplantação da organização religiosa indiana Ananda Marga para o Brasil tomando como amostragem o curso de formação de instrutores de Tantra Yoga oferecido pela organização, ministrado ao longo do ano de 2018, na cidade de São Paulo. Nosso interesse é verificar a importância e o sentido de um curso de formação de instrutores para o processo de transplantação – em que medida ele pode auxiliar e inaugurar novos aspectos deste processo, levando a mensagem espiritual da organização para espaços não religiosos e externos à instituição. A transplantação religiosa é um fenômeno comum à dinâmica das religiões no mundo globalizado, e a escolha por concentrar nossa análise num curso de formação atende à ideia de verificar os seus aspectos dentro de uma amostragem empírica complexa em que se cruzam diversas tendências, de modo que poderemos delinear as particularidades deste processo e os seus efeitos na pluralização na intersecção do campo religioso com o mercado do yoga no Brasil. Assim, narramos uma parte da história da organização, de sua internacionalização pelo mundo, e de sua chegada no país. Além disso, o trabalho pretende analisar as propostas do fundador da associação, Prabhat Ranjan Sarkar, pelas quais podemos entender o Yoga como uma atividade integrada a um sistema de renovação político e espiritual universalista em que se imiscuem questões concernentes à formação dos sujeitos humanos e à transformação da sociedade.

Palavras-chave: Yoga; Ananda Marga; Ánandamúrti; Tantra; formação; exercícios espirituais.

ABSTRACT

This work intends to investigate the transplantation of the Indian religious organization Ananda Marga to Brazil, taking as a sample the Tantra Yoga instructor training course offered by the organization, held throughout 2018 in the city of São Paulo. Our interest is to verify the importance and the meaning of a course of formation of instructors for the process of transplantation - to what extent it can help and inaugurate new aspects of this process, taking the spiritual message of the organization to non-religious spaces and outside the institution. Religious transplantation is a phenomenon common to the dynamics of religions in the globalized world, and the choice to focus our analysis on a training course meets the idea of verifying its aspects within a complex empirical sampling in which various trends intersect, so that we can outline the particularities of this process and its effects on the pluralization at the intersection of the religious field with the yoga market in Brazil. Thus, we tell a part of the history of the organization, its internationalization around the world, and its arrival in the country. In addition, the work aims to analyze the proposals of the association's founder, Prabhat Ranjan Sarkar, through which we can understand Yoga as an activity integrated to a system of universalist political and spiritual renewal in which issues concerning the formation of human subjects and the transformation of society are involved.

Keywords: Yoga; Ananda Marga; Ānandamūrti; Tantra; formation; spiritual exercises.

LISTA DE FIGURAS E TABELAS

FIGURA 1. Panfleto de divulgação do curso de formação de instrutores de Tantra Yoga de 2018.	90
TABELA 1. Elementos e configurações resultantes ou acessadas pelos aspectos da transplantação religiosa.	149
TABELA 2. Estratégias de adaptação identificadas ao longo do curso de formação de instrutores de yoga.....	153

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. O CAMINHO DA BEM-AVENTURANÇA: A HISTÓRIA DA ANANDA MARGA E DE SEU FUNDADOR	4
1.1. FUNDADOR	6
1.1.1. As fontes a seu respeito	6
1.1.2. Quem foi Prabhat Ranjan Sarkar?	7
1.1.2.1. <i>A infância</i>	9
1.1.2.2. <i>Os anos de formação</i>	10
1.1.2.3. <i>Os primeiros discípulos e o trabalho em Jamalpur</i>	12
1.1.2.4. <i>Características subjacentes à personalidade do Guru e à sua organização espiritual</i>	15
1.2. FUNDAÇÃO E HISTÓRIA DA ORGANIZAÇÃO	18
1.2.1. A formação do primeiro círculo de devotos	18
1.2.2. A elaboração da doutrina	19
1.2.3. O crescimento da Ananda Marga na Índia	21
1.2.4. A Ananda Marga no contexto indiano	23
1.3. BASE ESPIRITUAL	30
1.3.1. Yoga	31
1.3.2. Sadhana	34
1.3.3. Tantra	37
1.3.4. A Cosmologia	42
1.3.5. Elementos próximos à Nova Era	45
1.4. O CONTEÚDO SÓCIO-ECONÔMICO	49
1.5. ESTRUTURA ORGANIZACIONAL	51
2. A INTERNACIONALIZAÇÃO DA ANANDA MARGA E SUA CHEGADA NO BRASIL	55
2.1. EXPANSÃO DA ANANDA MARGA PELO MUNDO	55
2.2. A TRANSPLANTAÇÃO PARA O BRASIL	58
2.2.1. A posição da Ananda Marga no campo religioso brasileiro	59
2.2.2. A expansão da Ananda Marga no Brasil	62

2.2.2.1. <i>Crescimento institucional</i>	62
2.2.2.2. <i>Diversificação das atividades da organização</i>	65
2.3. A ANANDA MARGA E A FORMAÇÃO DO CAMPO DO YOGA MODERNO NO BRASIL	73
2.4. PROBLEMATIZAÇÃO	83
3. O CURSO DE FORMAÇÃO DE INSTRUTORES DE TANTRA YOGA E AS OBSERVAÇÕES DE CAMPO	85
3.1. O LOCAL E SUAS ATIVIDADES	86
3.2. A ESTRUTURA DO CURSO	89
3.3. OS ALUNOS PARTICIPANTES	92
3.4. O MATERIAL DO CURSO E O CONTEÚDO DAS AULAS	93
3.5. PRÁTICAS PEDAGÓGICAS E ATIVIDADES	96
3.6. DIÁLOGOS ENTRE PROFESSORES E ALUNOS	98
3.6.1. Diálogo a respeito do Tantra e o Yoga	99
3.6.2. Diálogo sobre a ética	100
3.6.3. Diálogos sobre a expansão da mente, kundalini, e o sexo tântrico	101
3.6.4. Diálogos sobre misticismo e arte	104
3.6.5. Diálogos sobre o espiritismo e reencarnação	105
3.6.6. Diálogo sobre questões políticas	107
3.6.7. Diálogo sobre o Neo-Humanismo	108
3.6.8. Diálogos sobre a intuição e o guru	109
3.6.9. Um diálogo sobre o Budismo	111
3.6.10. Diálogo sobre o Brasil	112
3.7. CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DAS AULAS	112
4. OS CAMINHOS DA TRANSPLANTAÇÃO RELIGIOSA	115
4.1. PARÂMETROS CONCEITUAIS	117
4.2. ASPETOS DA TRANSPLANTAÇÃO RELIGIOSA NO CASO DA ANANDA MARGA	120
4.2.1. O aspecto do <i>contato</i>	121
4.2.2. O aspecto da <i>ambiguidade</i>	129
4.2.3. O aspecto da <i>recuperação</i>	138
4.2.4. Um <i>desenvolvimento independente</i>	142
4.2.5. A <i>instrumentalização</i> das práticas	146

4.3. SUMARIZAÇÃO DOS ASPECTOS E MOMENTOS DA TRANSPLANTAÇÃO RELIGIOSA	148
4.4. O PAPEL DO CURSO DE FORMAÇÃO DE INSTRUTORES DE YOGA NO PROCESSO DE TRANSPLANTAÇÃO RELIGIOSA.....	150
CONCLUSÃO	157
GLOSSÁRIO	162
BIBLIOGRAFIA	167

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu do nosso interesse em entender o significado e a importância de um curso de formação de instrutores de yoga dentro do processo de transplantação de uma organização religiosa. Tal interesse deu a várias outras perguntas: de que forma o yoga, apresentado por meio de aulas ou cursos de formação, poderia expandir a mensagem religiosa de uma organização para um público mais amplo de pessoas? O que levaria uma organização religiosa a montar e oferecer um curso de formação em yoga, uma vez que o yoga é algo que faz parte de sua base espiritual? De quais momentos do fenômeno religioso esse curso de formação participaria? E qual seria a posição que a organização, por meio desse curso, reivindicaria para si dentro do cenário do yoga brasileiro?

A fim de responder estas perguntas, desenvolvemos uma pesquisa tomando como objeto o curso de formação de instrutores de Tantra Yoga oferecido pela organização transnacional *Associação para a Ciência Intuitiva Ananda Marga*, fundada na Índia por Prabhat Ranjan Sarkar em 1955. Julgamos que essa escolha poderia nos oferecer dados e informações suficientes para tentar responder, pelo menos de maneira parcial, a essas perguntas.

Decidimos situar a nossa pesquisa dentro da perspectiva dos estudos concernentes à transplantação religiosa porque entendemos que a oferta curso de formação se insere dentro deste complexo processo. Por estas razões, os trabalhos de pesquisadores como Michael Pye (1969), Martin Baumann (1994) e Rafael Shoji (2004), foram úteis na medida em que nos forneceram um instrumental teórico e metodológico para compreender os diversos aspectos e nuances da transplantação religiosa.

Por meio deste processo de transplantação as instituições religiosas, comunidades, grupos e organizações, empreendem um movimento de deslocamento do seu território para dentro do território de outro país, fixando-se em uma cultura diferente daquela de que se originaram. Esta cultura anfitriã, na maior parte dos casos, dispõe de uma matriz religiosa cujos significados e princípios são distintos daqueles trazidos pela religião transplantada. Por estas razões, o processo de transplantação abrange inúmeros aspectos relativos à construção

da identidade do grupo, à disseminação de sua mensagem, às estratégias de adaptação e contato com novos públicos, e, é claro, às possibilidades de sincretismos e hibridismos.

A certeza de que um curso de formação de instrutores de yoga se inscreve no âmbito deste processo se fundamenta percepção de que a sua formulação e veiculação revelam inúmeras estratégias de adaptação da organização. Por meio de um curso como estes uma organização como a Ananda Marga encontra mais chances para apresentar uma parte de suas ideias para o público brasileiro ao mesmo tempo em que se insere num mercado bastante competitivo.

Para que a mensagem da organização seja levada adiante, ela precisa superar o desafio de formar instrutores de yoga aptos para atuarem profissionalmente ao mesmo tempo em que transmite para eles o arcabouço de conhecimentos, sentidos e valores em que está baseado grande parte do conteúdo espiritual da Ananda Marga – e que acaba se sintetizando na linha denominada Tantra Yoga. Estes instrutores, uma vez inseridos no mercado do yoga, acabam se tornando difusores daqueles elementos da base espiritual da organização que eles absorveram – e, mesmo que sua filiação a ela não seja total, por meio do ensino do yoga eles se tornam representantes desta organização que os formou em um nível especializado.

O curso de instrutores, por sua vez, se insere num circuito social que tem sido observado com grande interesse nos últimos anos e que diz respeito àquilo que chamamos de *formação*. Esta categoria costuma adquirir um sentido muito específico quando empregada na análise dos espaços da religião Nova Era e no formato bastante contemporâneo que adquire uma significativa parte das filiações e adesões de seus membros, devotos ou clientes.

Nossa hipótese, contudo, é que essa busca por uma formação não se restringe apenas ao contexto da Nova Era. Ao se inserir no campo do Yoga Moderno, uma organização como a Ananda Marga termina por abrir um novo espaço para a divulgação e tradução da sua mensagem religiosa, colocando os seus significados para conviverem com conteúdos provenientes de outros contextos: a espiritualidade local, mas, principalmente, a saúde e a pedagogia. Os efeitos disso podem ser buscados na pluralização tanto do quadro das religiões disponíveis no Brasil quanto no campo do yoga brasileiro.

Essa busca por formação a que a organização atende, portanto, se estende por sobre uma parte do conjunto da sociedade e revela uma confluência de muitos interesses articulados à busca espiritual: a busca por estilos de vida alternativos e saudáveis; a busca por uma

formação profissional contínua; a busca por técnicas e exercícios de autoaperfeiçoamento; e o interesse pelas filosofias do oriente.

O momento atual, oportuno para observar a trajetória desta transplantação, se inscreve numa etapa relativamente tardia da história do yoga no país: a culminação da transplantação das organizações religiosas indianas para dentro do território nacional a partir da década de 1970. Este processo se apresenta imbuído de características e qualidades obviamente distintas daquelas que marcam e definem o período anterior de gestação e popularização do yoga no Brasil, quando o que chama mais a atenção é justamente o pioneirismo e a desvinculação dos mestres nacionais a qualquer tipo de tradição ou organização indiana. Pretendemos nos concentrar nos modos pelos quais uma organização religiosa, a Ananda Marga, transplantada para outro país, se insere num cenário específico ainda em desenvolvimento, que é o campo do yoga no Brasil, vinculando-se a iniciativas e atividades de instâncias sobrepostas ou adjacentes, relacionadas à formação profissional, ao autoaperfeiçoamento, ao trabalho social, à pedagogia, à terapia, à busca espiritual e à busca pela felicidade.

Tentamos responder a estas perguntas aqui, e a pesquisa desenvolvida e apresentada nessa dissertação se divide em quatro capítulos: os capítulos I e II versam sobre a história da organização Ananda Marga, a vida de seu fundador Prabhat Ranjan Sarkar, nome civil de Srii Srii Ánandamúrti, e o processo de transplantação institucional por meio do qual a organização se internacionalizou e chegou finalmente ao Brasil; o capítulo III diz respeito à parte empírica, ao longo da qual expomos as nossas observações durante o curso de formação de instrutores realizado no ano de 2018; no capítulo IV expomos nossa interpretação dos dados apresentados nos capítulos anteriores à luz dos estudos de transplantação religiosa elaborados por Michael Pye, Martin Baumann e Rafael Shoji.

Ao final reservamos as nossas conclusões.

CAPÍTULO I

O Caminho da Bem-Aventura: a história da Ananda Marga e de seu fundador

Neste capítulo pretendo expor aqueles que considero os tópicos mais importantes referentes à história da *Associação para a Ciência Intuitiva Ananda Marga*¹, organização religiosa responsável pela veiculação do Tantra Yoga no Brasil. Uma vez que esta linha não coincide com uma marca patenteada (tal como *Iyengar Yoga* ou *Ashtanga Vinyasa Yoga*), não se trata da única instituição a veicular cursos de formação ou a oferecer aulas de Tantra Yoga no país². Entretanto, este trabalho está concentrado no sistema oferecido pela Ananda Marga porque ele serve como importante expressão de um processo de transplantação religiosa duplo: o yoga, no qual estão inscritos inúmeros aspectos da religiosidade hindu e tântrica; e os conteúdos filosóficos, espirituais e políticos de seu guru fundador, Prabhat Ranjan Sarkar – que tanto se acrescentam como também redefinem os elementos originais do yoga segundo suas ideias. Este processo de transplantação marca um momento interessante na popularização da prática do yoga no Brasil, uma vez que se trata de um estilo oferecido por uma organização religiosa cujo conteúdo espiritual tem se sobreposto ao conjunto da espiritualidade do campo do yoga brasileiro e penetrado uma variedade ampla de demandas individuais e sociais da cultura.

A função deste capítulo, portanto, é a de apresentar a história que precede a internacionalização da Ananda Marga e descrever as bases da espiritualidade do grupo. A apresentação desta base será fundamental para que se possa compreender as formas com que a organização tem disponibilizado os seus bens espirituais dentro do cenário religioso brasileiro.

Como se verá adiante, a Ananda Marga possui uma série de características que justificam o nosso interesse e que a posicionam num lugar interessante diante de outras escolas de yoga disponíveis para o público brasileiro. De fato, a organização não nasceu *para* aulas e cursos de yoga na mesma medida em que uma organização como o Instituto Sivananda ou o Instituto Kaivalyadhama podem ter nascido com o propósito de divulgar os

¹ Este é o nome pela qual a organização veicula seus cursos no Brasil.

² Com isso queremos dizer que o nome “Tantra Yoga” não é de uso exclusivo da Ananda Marga.

conhecimentos e os ensinamentos do yoga para uma sociedade mais ampla. Ao mesmo tempo em que Ananda Marga veicula aulas de Yoga Postural e cursos de formação de instrutores de yoga, a organização também mantém um estilo de vida devotado à espiritualidade e à vida monástica renunciante, o culto à figura de seu guru, além de atuar através de iniciativas de assistência social, tais como atendimento humanitário, cooperativas de alimentos orgânicos, e escolas infantis. Esta é a sua forma de atuação na Índia e nos outros inúmeros países onde mantém seus centros. As aulas de yoga e os cursos de formação, contudo, são uma oferta posterior ao crescimento da organização pela Índia e pelo mundo, e adquirem maior relevância durante a sua transplantação geográfica para outros contextos – de modos que, apesar de serem produtos tomados como referência para a identidade do grupo dentro da uma cultura estrangeira, o yoga não pode explicar a totalidade de coisas que a Ananda Marga tem a oferecer.

Há um volume bastante grande de livros escritos por membros e publicados pela própria editora da organização. Neste arcabouço de publicações encontramos biografias, relatos anedóticos, livros infantis, livros doutrinários, obras filosóficas e políticas, manuais de yoga e especulação esotérica. Alguns, como aqueles que narram a vida da comunidade espiritual, servem como boas fontes primárias, e são úteis porque prestam depoimentos detalhados do contexto e da vida dentro da Ananda Marga, da relação dos devotos entre eles mesmos e com o seu guru. Para além destes documentos também há muitos artigos jornalísticos, mas poucos artigos acadêmicos escritos por estudiosos não vinculados à organização. A maior parte destes artigos diz respeito aos benefícios da prática da meditação, e nenhum se concentra na história do grupo. Na composição deste capítulo julguei que era necessário cruzar os dois tipos de textos para construir uma imagem mais precisa do objeto: a visão dos que estão dentro, e a visão dos que os veem de fora.

A estrutura do capítulo está dividida em tópicos, seguindo um caminho que julguei mais esclarecedor: a vida do fundador da organização, Prabhat Ranjan Sarkar, nome civil de Shrii Shrii Ánandamúrti; a fundação da organização, seguida pela história da Ananda Marga, dentro dos limites aceitáveis e possíveis de uma tal narrativa histórica; os aspectos estruturais da organização; a exposição dos fundamentos espirituais que ordenam o Yoga, o *sadhana* (a prática espiritual) e o Tantra; e o conteúdo filosófico e político, importante para a orientação das ações sociais do grupo.

Mais tarde, em capítulos posteriores deste trabalho, pretendemos confrontar estes aspectos indicados aqui com alguns conceitos teóricos da área da Ciência da Religião, como o conceito de *transplantação*, a fim de compreender o lugar da Ananda Marga no bojo da espiritualidade contemporânea.

1.1. Fundador

1.1.1. As fontes a seu respeito

Resumir a vida e a obra de Prabhat Ranjan Sarkar (Jamalpur, 1921-1990) é uma tarefa desafiadora. Assim como a vida de muitos gurus e santos, sua personalidade está mergulhada numa aura de mistério e devoção. É difícil desvincular da narrativa espiritual os aspectos mais objetivos de sua biografia, principalmente porque a maior parte do material escrito a seu respeito foi escrito pelos seus discípulos e devotos. Para além disso, pouquíssimo foi escrito sobre aos aspectos mais pessoais de sua existência.

Há duas biografias mais comumente reconhecidas sobre o guru fundador de Ananda Marga. Há aquela de Donald Devashish Acosta, *Histórias de um Mestre Tântrico* (2013) e a de Pranavtamakananda, *The Advent of a Mystery* (2017) dividida em volumes e, portanto, inacabada. Ambos os autores foram discípulos de Sarkar, e ainda figuram como membros da organização.

As duas obras foram compostas a partir de entrevistas com margis, discípulos, amigos e conhecidos, e oferecem um conjunto de relatos a respeito da vida do guru, da infância até o falecimento. São volumes constituídos a partir de fontes orais coletadas ao longo das décadas. Essas características são importantes para a compreensão da forma com que o público de devotos e admiradores tem se conformado a construído a figura de Sarkar ao longo dos anos. O problema metodológico crucial que surge ao tomar estas biografias como nossas fontes principais é o fato de que elas tenham sido produzidas pelos próprios devotos do guru, e estão “contaminadas” de um sentido apologético. Que elas sejam mesmo tão parecidas uma com a outra nos levaria a crer que há um certo padrão biográfico quando se trata de relatar a vida dos santos e gurus – o que poderia se observar no estudo das hagiografias. A repetição de alguns tópicos tais como a predestinação, a conjunção cósmica, a infância maravilhosa, a integridade

moral, a execução de milagres, não são elementos de modo algum exóticos neste contexto – em tese, são até mesmo repetitivos. Nunca seria demais ressaltar, portanto, a necessidade de assinalar a diferença entre um discurso êmico e um discurso ético – ou seja, o discurso dos membros da organização, tratados aqui como nosso objeto de estudo, e o discurso dos pesquisadores que se debruçam sobre o tema.

Tendo isso tudo em mente, a narrativa apresentada aqui não pôde ter se confeccionado sem uma leitura crítica destas mesmas fontes. Assim procedemos, com a intenção de esclarecer algumas perguntas que surgiram ao longo de nossa escrita: em que lugar, em que contexto, e diante de quais condições se constrói o sujeito social aqui identificado?

1.1.2. Quem foi Prabhat Ranjan Sarkar?

Prabhat Ranjan Sarkar, ou Srii Srii Ánandamúrti, jamais chegou perto de escrever uma autobiografia. Curiosamente, à semelhança dos primeiros iogues brasileiros, ele nunca teve um mestre, e tampouco esteve vinculado a qualquer escola específica da tradição tântrica. Isso ajuda a expressar, um pouco, a trajetória bastante peculiar de Sarkar – que se torna ainda mais peculiar se comparada com a dos outros gurus e líderes espirituais indianos do século XX. Essa peculiaridade é um resultado da somatória entre a sua vida pessoal e profissional – a de um mero contador no escritório da companhia ferroviária de Jamalpur, homem casado e apegado à família –, o seu legado espiritual, e o seu engajamento na luta política.

No exercício de suas funções espirituais, Sarkar atendia pelo nome de Shrii Shrii Ánandamúrti, cujo significado é *aquele que traz a bem-aventurança*. Líder carismático, enquanto guru de uma massa de devotos, era por eles chamado de *Baba*, tratamento cujo significado é análogo ao de “querido pai”. Ao mesmo tempo, como pensador político, assinava suas obras com o nome civil de Prabhat Ranjan Sarkar, nome pelo qual tornou-se conhecido em toda Índia. Sua “fama”, por assim dizer, é em grande parte proveniente não apenas de sua doutrina espiritual, mas de suas ideias filosóficas e sociais, a maior parte delas condensadas em obras tais como *Neo-Humanismo*, e *Ideia e Ideologia*. Tão importante quanto esta orientação filosófica subjacente a todas as iniciativas das organizações que ele fundou, o seu modelo socioeconômico denominado *PROUT* (Progressive Utilization Theory) foi no princípio e no fim o grande veículo da propagação da espiritualidade margi, e a cola

intelectual que deu liga à maior parte das obras sociais da Ananda Marga. Poder-se-ia dizer que uma das principais funções da Ananda Marga teria sido a de empreender um projeto de mudança social por meio da espiritualidade – ou um projeto de evolução espiritual por meio da mudança social.

Sarkar, contudo, não era o guru *apenas* da Ananda Marga. Muitos de seus discípulos simplesmente *não eram* membros da organização. Não são pequenos nem irrelevantes os relatos que contam sobre estranhos viajantes que chegavam de longe procurando pela orientação do mestre, tântricos e *aghoris* sobre os quais Sarkar pouco ou nada tinha para dizer (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.206). Que ele tenha sido procurado desde cedo por estes indivíduos, cuja figura chegava perto de assombrar a imaginação dos seus outros devotos, é algo que ajuda a acrescentar ainda mais mistério à imagem do guru. Neste mesmo sentido, nos autoriza a desenvolver a hipótese de que a motivação e a principal tarefa da Ananda Marga não era apenas a de funcionar como um espaço seguro para a espiritualidade, mas para coligar esforços na direção de uma transformação da sociedade³, porquanto o guru ainda atendesse outros discípulos com interesses exclusivamente espirituais.

É verdade e justamente por isso que, no contexto das espiritualidades e dos Novos Movimentos Religiosos surgidos no decurso do século XX, Sarkar apareceria muito mais vinculado ao PROUT do que ao Yoga. Apesar de sua biografia trazer inúmeros relatos de seus milagres e demonstrações de poder que beiram o inacreditável, isto acontece porque a grande originalidade de sua doutrina repousa nas suas proposições políticas, mais públicas do que a sua santidade, e mais explícitas do que uma suposta elaboração espiritual de um novo tantrismo. Outro guru indiano, Rajneesh Chandra Mohan Jain, ou Osho (1931-1990), teria oferecido ao público ocidental uma abordagem da espiritualidade tântrica muito mais radical, modelada pelas demandas da sociedade ocidental. Se no caso de Osho esta demanda espiritual atende a um crescimento do individualismo sob a égide do hipercapitalismo tardio, e uma aceitação desse sistema econômico e social como perfeitamente adequado e propício para o exercício espiritual tântrico (URBAN, 2012), no caso de Sarkar o que acontece é o exato oposto. Não só a sua espiritualidade é definida a partir de uma posição contrária ao estilo de vida capitalista, materialista e individualista, como ainda há uma tentativa explícita de expurgar do Tantra alguns daqueles aspectos pelos quais a tradição ficou reconhecida, dentre

3 As razões e o que se entende por “transformação da sociedade” serão melhores explicado no subcapítulo destinado ao conteúdo filosófico e político da organização.

eles a sensualidade. Há uma efervescente relação de tensão entre o grupo e o mundo político e social.

Tendo em vista essas “qualidades” da imagem pública do guru, narraremos de forma mais ou menos cronológica a sua trajetória.

1.1.2.1 A infância

De que forma Prabhat Sarkar empreendeu aquela que seria a missão espiritual de sua vida? As duas biografias a seu respeito narram histórias extraordinárias acontecidas desde a sua primeira infância. Onisciência e sonhos premonitórios são algumas delas. Seu próprio nascimento parece ter sido anunciado num sonho tido por sua mãe (ACOSTA, 2013, p.2). Até mesmo uma conjunção astrológica auspiciosa – a Lua cheia de 11 de maio de 1922, a mesma Lua em Touro que supostamente teria regido o nascimento de Sidarta Gautama, o Buda – foi assimilada para a construção de uma narrativa excepcional a seu respeito.

Segundo consta em suas biografias, Sarkar era uma criança singular, de espiritualidade destacada (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.21). Mesmo tendo nascido numa família de pessoas religiosas, num contexto envolvendo inúmeras histórias de magia e bruxaria, na sua infância ele já era dono de um comportamento espiritual notável: meditava sem que tivesse sido ensinado por ninguém, retirava-se para a floresta numa idade ainda precoce, convivia e envolvia-se em disputas com *sadhus* e sábios – e neste ponto podemos evocar a cena bíblica em que Jesus debate com os rabinos do templo, analogia que parece colocar em paralelo certos episódios que se repetem na biografia dos líderes espirituais.

Segundo consta, ainda menino, Sarkar já demonstrava um comportamento virtuoso e especial, extremamente disciplinado. Convém chamar a atenção para a questão que envolve a sua dieta – a mesma dieta que hoje é seguida pelos membros da Ananda Marga e na qual está proibido o consumo de animais, ovos, cogumelos, cebola e alho. Alguns elementos constituintes da organização fundada por Sarkar, inclusive, são citados pelos seus biógrafos como pistas ou indicativos de que a ideia da qual teria surgido a Ananda Marga já circulava pela cabeça do guru desde os sete anos de idade (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.26).

Por outro lado, o desempenho do jovem Sarkar na escola, as conversas que tinha com seus amigos, e as demonstrações de sabedoria dadas no ambiente familiar também servem para realçar aquele que para seus devotos é o maior dos mistérios: a sua personalidade. Nas

biografias escritas a seu respeito é muitas vezes reiterada e enfatizada a sua inteligência, a sua capacidade e disposição para falar com propriedade de todos os assuntos do mundo: linguística, geografia, química, astronomia, história etc.

Portanto, o fato de que ele jamais tenha chegado a concluir o ensino superior se torna, no conjunto de sua biografia, um dado muito curioso. Este traço de sua biografia é constantemente evocado para realçar ainda mais aquelas características espirituais apontadas como inatas pelos seus discípulos, dentre as quais se coloca a sua onisciência. Em outras palavras: como poderia um homem que sequer completou o ensino superior saber com propriedade sobre tantos assuntos tão técnicos e científicos que somente intelectuais e estudiosos seriam capazes de entender?

Outro aspecto de sua personalidade que já se expressava desde a infância, e que adquire menções carregadas de espanto nas biografias escritas pelos seus devotos é o seu amor pela humanidade e pelas criaturas terrestres. A sua relação com os animais – e aqui incluímos animais ferozes como tigres e touros – aparece descrita em episódios sobrenaturais, a partir dos quais sua onipotência já começava a se manifestar (PRANAVATMAKANANDA, 2018, p.29).

Essa infância prodigiosa teria se transcorrido tranquilamente na cidade de Jamalpur, um centro urbano relativamente pequeno, se comparado com as outras cidades extremamente populosas da Índia. A qualidade de vida tampouco era precária. A cidade, e grande parte dos seus serviços, se organizava em torno de uma companhia ferroviária, e o perímetro urbano era mais ou menos planejado. Proveniente de uma família bem constituída, as dificuldades só começariam anos depois.

1.1.2.2 Os anos de formação

Tendo passado quase que a maior parte de sua vida em Jamalpur, Sarkar ingressou no ensino superior no ano de 1938, quando foi para Calcutá estudar Administração no *Vidyasagar College*. Foi nesta fase, durante sua breve vida universitária na cidade grande, que ele pôde se familiarizar com a atividade intelectual e com o eco daquelas ideias religiosas que circulavam por Bengala – as ideias de Swami Vivekananda e do *Brahmo Samaj*. É na projeção deste movimento que podemos encontrar uma referência para as ideias filosóficas

formuladas posteriormente por Sarkar, uma vez que já poderíamos encontrar ali uma certa tendência ao cosmopolitismo, um material crítico ao bramanismo, aceitação de certas ideias iluministas, e os princípios reformadores do hinduísmo que desembocariam numa perspectiva política e religiosa unitarista, com um sentimento espiritual mais liberal e mais racional (DEMICHELIS, 2005, p.52-53).

A precocidade de Sarkar também aparece vinculada à sua dedicação aos temas políticos concernentes à realidade da Índia na luta pela emancipação. É neste período de sua história que ele começa a escrever e assinar artigos políticos nos quais discutia as questões econômicas e sociais da Índia. Foi a partir daí que Sarkar iniciou uma espécie de relacionamento intelectual e amigável com membros do parlamento, dentre eles M. N. Roy, fundador do Partido Comunista da Índia. A biografia escrita por Pranavatmakananda é bastante enfática ao realçar as qualidades intelectuais e morais de Sarkar que supostamente teriam deixado uma excelente impressão nos membros da classe política, dentre eles Arun Chandra Guha, Syama Prasad Mukherjee e Subhash Chandra Bose – sobretudo quando se leva em consideração a sua idade naquele momento: apenas 18 anos (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.52).

Este conhecimento intelectual é um atributo bastante relevante da personalidade de Sarkar. Como já foi dito, de acordo com seus familiares, amigos e discípulos, o guru conhecia todos os assuntos e sabia falar com propriedade sobre todas as ciências. Para os seus devotos, estas demonstrações, comparada com a total ausência de livros em sua casa, parece depor a favor da santidade de Ánandamúrta (SIL, 2013). Seu conhecimento “infinito” é justificado pela sua onisciência – ele simplesmente se lembrou de todo o conhecimento acumulado em suas vidas passadas, quando foi Krishna, e quando foi Shiva (ACOSTA, 2013, p.14). Portanto, não se trata apenas de um conhecimento interminável sobre todas as coisas. Para os seus devotos, este conhecimento é perfeito e infalível.

Durante muito tempo a maior parte dos membros de sua família sequer desconfiaram de sua santidade e de que ele talvez pudesse ser o guru da organização a que chamavam Ananda Marga. Este aspecto cordato de seu comportamento, no que diz respeito à sua biografia, empresta à sua figura as qualidades incorruptíveis de um simples funcionário pouco preocupado com dinheiro ou com o poder, e completamente desprovido de quaisquer vaidades.

Somos levados a crer que essas qualidades e atributos não podem aparecer desvinculados de sua educação e do papel importantíssimo do ambiente familiar para a sua

formação enquanto indivíduo. Sua família era pertencente à casta dos *kāyastha*, que são escribas, burocratas, administradores relacionados aos *śūdra*. Eles teriam chegado a desfrutar de condições de vida razoáveis quando o pai era vivo, mas passaram por penúrias depois de seu falecimento em 1936, e, enquanto filho mais velho, Sarkar trabalhou durante muitos anos para sustentar a família – razão que o levou a abandonar os estudos universitários e a retornar para Jamalpur.

1.1.2.3 Os primeiros discípulos e o trabalho em Jamalpur

O seu primeiro discípulo (não-oficial) teria sido um ladrão que tentou assaltá-lo enquanto meditava às margens do rio, em Calcutá, em 1939. Seu nome era Kalikananda e, apesar de ter sido conhecido pelos outros *margis*, ele jamais chegou a ser um membro ou a frequentar a organização fundada por Sarkar (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.49).

Mas foi após seu retorno a Jamalpur, em 1941, durante o seu serviço no escritório de contabilidade da companhia ferroviária local, que os dons espirituais de Sarkar começaram a aflorar e a gerar um certo burburinho. Nos intervalos no trabalho, entre os colegas, ele conduzia leituras de quiromancia. A onisciência e as premonições chamavam a atenção de tal forma que a cada vez apareciam novos rostos, conhecidos e estranhos, pedindo para que Sarkar lesse as suas mãos.

Que a sua conduta enquanto funcionário seja algo digno de destaque, também diz respeito ao fato de que grande parte dos primeiros membros da Ananda Marga eram provenientes da burocracia local – dentre eles coletores de impostos, funcionários da companhia ferroviária, e muitos membros da força policial. De certa forma, falamos aqui de gente vulnerável às formas típicas da pequena corrupção do interior da Índia. Estas qualidades do caráter de Sarkar, sua prudência, seus conselhos acertados e eficientes, tudo isso, aplicado à resolução dos problemas daquele mundo, eram também evidências do magnetismo de sua personalidade, do efeito carismático de sua presença, efeitos diretamente canalizados para a tarefa de moralizar a comunidade local e de arregimentar os seus colegas para aqueles que eram os seus objetivos.

Conta-se que nos anos da Segunda Guerra Mundial, longes de qualquer centro de notícias, numa época em que televisões eram raras, as informações sobre o *front* chegavam

com dias, e às vezes semanas, de atraso. Os funcionários de *Rampur Colony* reuniam-se em torno de Sarkar, no intervalo do serviço, para ouvirem informações sobre o conflito, os *war briefings*, como se ele tivesse acesso direto a informações que ainda não circulavam nem nos rádios. Anos depois e de forma semelhante, suas opiniões sobre a Partição da Índia chamavam a atenção de seus ouvintes e colegas de serviço. Segundo o seu principal biógrafo, Pranavatmakananda, Sarkar parecia ter acesso a um tipo de informação privilegiada, conseguida de antemão, anterior aos próprios noticiários do rádio e dos jornais locais (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.55).

Mazelas sociais geradas pelo conflito na Europa e na Ásia, além da turbulência civil que afetou o país nos anos da Partição, podem ter servido como motivadores para a elaboração da teoria econômica e social de Sarkar. Como se verá no subcapítulo destinado à descrição destas ideias, o guru teria proposto um modelo de descentralização política e econômica cujos objetivos consistiam diretamente em enfraquecer o modelo de dominação colonial ou imperialista que se perpetuava ainda após a Independência. Mesmo que desde a infância Sarkar já demonstrasse algum desprezo pelo sistema de castas, é aqui que a ideia de um mundo sem divisões começa a se tornar mais clara – e a possibilidade de um mundo se fronteiras se realizaria na dimensão dos projetos da organização fundada por ele.

A inteligência e o conhecimento, as opiniões políticas acertadas, tudo isso contribuiu para a consolidação de um certo afã em volta de sua figura, de personalidade marcante. Com o passar do tempo, no ambiente do escritório de contabilidade, este conhecimento político foi progressivamente se convertendo em autoridade espiritual, e a partir daí Sarkar passou a dar conselhos aos seus colegas. Antes que se tornasse um guru, os seus conselhos aplicavam-se a questões muito práticas da vida daqueles que procuravam pela sua ajuda: ora ele recomendava posturas de yoga para sanar problemas de saúde, prescrevia dietas, exercícios, além de resolver problemas de ordem familiar.

É importante citar aqui alguns destes encontros, principalmente aqueles nos quais toma lugar algum acontecimento sobrenatural:

Numa manhã do início de agosto, quando estava sentado à sua escrivaninha, ele [Pranay] sentiu-se dominado pelo desespero. Ele estava ali sentado, em total desânimo, sem cumprir suas tarefas, absorto em seus pensamentos. Após algum tempo, Prabhat se levantou da sua escrivaninha e caminhou até ele.

- Qual é o problema com você? - ele perguntou.

- Oh, nada, respondeu Pranay, ao ser bruscamente afastado de seus pensamentos.

As palavras que Prabhat disse em seguida foram em sânscrito.

- Por favor, Prabhat-da, disse Pranay, eu não entendo o que você está dizendo. Prabhat se aproximou e deu um leve toque entre as sobrancelhas de Pranay, no *trikuti*.

Sobressaltado, Pranay olhou para Prabhat e viu uma luz brilhar de seus olhos, como um raio faiscando subitamente. Uma corrente elétrica passou pelo corpo de Pranay, como se fosse um choque de alta voltagem, seguido por uma onda de êxtase (ACOSTA, 2013, p.54).

Há outro caso que também serve para ilustrar muito bem os modos pelos quais a irmandade espiritual *margi* se erigiu:

Baba continuou a selecionar as pessoas para iniciar, à medida que os discípulos lhe traziam os nomes de candidatos com forte interesse em aprender meditação. Entre eles estava Bindeshvari Sign, um empreiteiro de Jamalpur, que era primo de Nagina. Bindeshvari ficou impressionado com as mudanças observadas em Nagina e insistiu com ele durante meses para que lhe marcasse um encontro com o seu guru. Entretanto, quando Nagina trouxe seu pedido a Baba, o mestre recusou. Para desalento de Nagina, Baba o informou que Bindeshvari não viveria por muito tempo mais.

- O que ele poderia fazer num período tão curto de tempo? - disse Baba.

Sabendo que Bindeshvari sofria de dores periódicas no peito, Nagina tristemente se conformou com o destino de seu primo. Porém, Bindeshvari continuou a pedir com insistência cada vez maior. Por fim, Nagina voltou a procurar Baba e implorou que este desse a Bindeshvari uma chance de aprender a sadhana espiritual.

- Não importa quanto tempo mais ele vá viver, disse Nagina, você ainda poderia dar a ele uma chance de salvação, se quisesse. E se assim o desejasse, você poderia até mesmo prolongar-lhe a vida.

Baba finalmente cedeu. Em junho de 1954, Nagina levou Bindeshvari aos alojamentos de aba para receber a iniciação. Quando Bindeshvari saiu do quarto de Baba, ele cambaleou até Nagina, pôs as mãos sobre os ombros do primo e disse:

- Você sabe quem está naquele quarto?

- Sim, claro, respondeu Nagina, é Prabhat Rainjan Sarkar.

- Não, Bindeshvari respondeu, mal conseguindo conter a emoção. Ele, que veio como Shiva; ele, que veio como Krishna, está sentado naquele quarto (ACOSTA, 2013, p.98).

Foi a partir destas primeiras relações, nascidas quase sempre no ambiente de trabalho, que Sarkar iniciou individualmente inúmeras pessoas no yoga. As iniciações aconteciam numa localidade da zona rural de Jamalpur, o cenário mítico da *Tumba do Tigre*. Ali o guru conferia aos seus discípulos o *ista mantra* (o mantra pessoal de cada indivíduo), ensinava a

eles a meditação *kapalika*⁴, os preceitos do *yama* e *niyama*⁵, além de prescrever exercícios posturais e uma dieta iogue. O local da Tumba do Tigre merece um comentário importante no que tange à história da Ananda Marga, pois foi também ali que grande partes das ideias filosóficas de Sarkar foram comunicadas pelas primeiras vezes para os seus discípulos – foi ali que a maior parte do conteúdo moral, das normas e dos princípios que norteavam a organização começaram a tomar forma.

Estes discípulos, entretanto, ainda não conheciam um ao outro, posto que a organização ainda não tinha sido fundada. Somente em 1954 eles se reuniram presencialmente, quando Sarkar achou que era hora de unificar a todos numa missão espiritual voltada para a transformação da sociedade.

1.1.2.4 Características subjacentes à personalidade do Guru e à sua organização espiritual

Sarkar continuou a trabalhar como contador ao mesmo tempo em que exercia o seu papel de guru espiritual e de líder religioso. Como foi dito, ele distinguia tão bem essas duas esferas de sua vida que algumas pessoas próximas só foram saber de sua proeminência espiritual muito tempo depois. Foi o que aconteceu com o seu irmão Manas, que descobriu que Sarkar era um guru somente após ter finalmente comparecido a uma cerimônia *margi*, convidado por um outro amigo (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.269). Outro exemplo de sua discrição ou de seu estilo bastante próprio de interpretar o papel de guru espiritual, é o seu casamento com Uma Devi em 1959. Não só Sarkar não levava uma vida de castidade, como ainda pôde ter filhos, o primeiro deles em 1960, chamado Gautam.

Para além da justificativa monetária, que explicava a necessidade do trabalho para o provimento da família, Sarkar também gostava de dizer que ele continuava trabalhando para demonstrar aos seus devotos que uma vida espiritual era perfeitamente conciliável com uma vida profissional. Esta orientação, na verdade, subscreve um aspecto importante da filosofia *margi*: a *participação no mundo*. Enquanto uma característica da ética *margi*, esta escolha expressa a vontade de agir e de transformar o mundo por meio do trabalho e da dedicação à

4 A meditação tântrica concentrada em pontos do corpo.

5 O direcionamento ético do yoga, elencado nos Yoga Sutras de Patañjali, que orientam a auto-observação, e a relação do indivíduo com seus pares.

sociedade. A criação de uma ordem de renunciantes, portanto, e somente após muita insistência de alguns discípulos, serviu para atender ao interesse daqueles que queriam se dedicar integralmente à missão espiritual da organização.

Os “poderes mágicos” de Sarkar muitas vezes contribuíram para que a sua organização fosse, de algum modo, também temida pelos moradores locais. As menções aos seus “milagres” transferiam a ele o estigma social relegado aos magos tântricos. Aqui podemos elencar alguns de seus “poderes”, tais como o controle do clima e dos fenômenos naturais, no caso em que ele afastou uma chuva (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.96), da localização de objetos perdidos (p.101), cura (p.116) e transferência de energia vital (p.113), o dom de despertar o *samadhi* em seus discípulos apenas com o toque dos dedos (p.173), conhecimentos sobre as vidas anteriores de seus devotos e aspectos íntimos de suas vidas atuais (p.186), a capacidade de visitá-los em sonhos (p.191) e de ler as suas mentes (p.196), a fabricação de autômatos (p.154), o poder de mudar a posição das estrelas (p.260), e, no episódio mais curioso e hiperbólico de todos, a aniquilação do líder soviético Stálin (p.127), atribuída a ele pelo seu biógrafo a partir dos relatos contados pelos seus primeiros discípulos.

Observando os exemplos extraídos de suas biografias, os poderes “sobrenaturais” de Sarkar podem ser compreendidos à luz da tradição dos *siddhas*, dos quais o guru pode ser visto como um herdeiro cultural. Se há alguma hipótese de “continuidade” aqui, ela não se verifica numa relação de discipulado entre Sarkar e qualquer outro mestre, mas numa espécie de síntese cultural tornada possível pela amplitude do próprio tantrismo dentro dos fenômenos religiosos indianos e também enquanto forte componente do folclore local.

A relação de Sarkar pelos seus discípulos, descrita como inestimável pelos seus biógrafos, também convivia como uma vigia constante sobre a conduta moral dos membros de sua organização (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.203). Os termos desta conduta abrangiam desde a vida familiar e profissional até os hábitos alimentares e os vícios. Assim, podemos encontrar interferências diretas da autoridade de Sarkar na vida de seus devotos mais próximos, nos momentos em que ele desautorizou e mesmo proibiu o uso de álcool ou de cigarros – tendo ainda, nos casos mais extremos, utilizado de seus poderes espirituais para ajudar os seus discípulos a abandonarem estes hábitos. A própria relação que o guru construíra com os seus devotos, por sua vez, era reiteradamente reforçada por um discurso que a vinculava a uma aventura iniciada em outras vidas, em outros planetas

(PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.429). Assim, a dimensão cósmica da missão espiritual da Ananda Marga era expandida em todas as direções do tempo e do espaço.

O crescimento da Ananda Marga e a sua exposição pública, acrescida das críticas que Sarkar fazia ao regime político de Indira Gandhi, deu origem a uma certa oposição por parte de alguns setores da sociedade indiana, dentre eles os nacionalistas hindus mais arraigados, com representantes provenientes das castas mais altas, e até membros da classe política. Campanhas contrárias classificaram a organização como terrorista, e o seu líder chegou a ser preso em 1971, sendo solto apenas cinco anos depois. Durante esse período ele ainda sobreviveu a um envenenamento na prisão – algo que afetou a sua saúde até o final da vida em 1990.

Grande parte das notícias, matérias de jornal e artigos a respeito da Ananda Marga são provenientes deste período. Os posicionamentos de Sarkar contrariavam valores dos setores conservadores da sociedade: o fim do sistema de castas, o fim do dote, a assistência às viúvas, à crítica à idolatria e à ortodoxia. Suas críticas aos esquemas de corrupção perpetrados pelo Partido Comunista, e o clima tenso pelo qual a vida política na Índia passava em meados da década de 1970, despertou a ira dos membros do governo, e o seu encarceramento foi um episódio decisivo para a comunidade *margi*.

A visão da sociedade indiana sobre a Ananda Marga, durante aquela que seria a sua fase de maior crescimento, serve como indicativo da originalidade deste movimento religioso no seio da espiritualidade indiana, e é um atestado da personalidade misteriosa e desafiadora de seu líder. É compreensível que a presença indelével de um grupo armado sempre fazendo a escolta do guru pareça contrariar o preceito de *ahimsa*. Este era, aliás, um tema bastante polêmico e sobre o qual Sarkar fez inúmeras e reiteradas críticas (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.340). Segundo ele, o método de resistência não-violenta de Gandhi era um erro, assim como a não-violência era um dos únicos pontos da doutrina de Buda que poderia ser passível de críticas. A violência seria, portanto, e sob sua perspectiva, um instrumento legítimo de defesa e de proteção da vida em comunidade e das tradições – era um mecanismo válido e viável na luta dos mais pobres e mais fracos contra os poderes impostos de fora.

O princípio da não-violência tem sido apontado como um elemento caríssimo à luta pela emancipação da Índia. A figura de Mahatma Gandhi, líder humanitário cuja importância é irrevogável no curso dos eventos políticos do século XX, sempre esteve identificada com o

método da não-violência como eixo central para uma proposta de desobediência civil. A participação de outros líderes políticos do congresso indiano nestes esforços, tais como Sardar Patel e Jawaharlal Nehru, teria contribuído para a construção ideológica de uma Índia marcada pelo pacifismo e pela tolerância. Essa abordagem, contudo, não adquire qualquer eco dentro da filosofia política de Prabhat Sarkar, como veremos mais adiante. Contudo, ela não se confunde com um elogio à violência – apenas assevera que o princípio de *ahimsa* não seria o suficiente para libertar uma nação do jugo do colonizador. Para tanto, seria necessário desenvolver uma mentalidade independentista, algo que, de acordo com a leitura que Sarkar fazia dos fatos, só foi possível mediante a criação de um exército nacional capaz de agregar a identidade do povo em torno de uma luta comum.

1.2. Fundação e história da organização

1.2.1. A formação do primeiro círculo de devotos

Como foi dito, as biografias sobre Sarkar apontam para a hipótese de que a vontade de fundar uma organização que lutasse pela melhora da sociedade já circulava pelas ideias do guru desde, pelo menos, a infância, quando ele ainda tinha sete anos de idade (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.26).

A organização foi oficialmente fundada no dia 1 de janeiro de 1955 com o nome de *Ánanda Márga Pracárika Samgha*, o que, traduzido do sânscrito, quer dizer algo como *Comunidade Para a Propagação do Caminho da Bem-Aventura*. Nascida a partir da agremiação espiritual dos funcionários da companhia ferroviária de Jamalpur e dos trabalhadores locais, a organização estabeleceu seus vínculos espalhando-se pela região do Bihar através das cidades de Bhagalpur, Lucknow, Gorakhpur, e da capital, Patna. Seu fundador e guru, Prabhat Ranjan Sarkar, foi também o primeiro diretor.

A data escolhida para oficializar a fundação da organização é apenas um marco arbitrário. Imagina-se que Sarkar tenha iniciado pessoas na prática do yoga e da meditação tântrica desde 1939 (ACOSTA, 2013, p.23). A missão do grupo também sempre permaneceu intocada: a devoção pela humanidade, a tarefa de levar aquela espiritualidade a outros lugares da Índia (e depois do mundo), a luta contra o sistema de castas, pelo fim da desigualdade e

dos fatores de divisão entre os povos. Estes aspectos, em tese, escondem um uma tarefa muito mais simples: o sentido da Ananda Marga é construir caminhos possíveis para a felicidade dos seres humanos. Este objetivo traz implícita uma definição específica do que é a *felicidade*, e que sugere que ela só é possível através da espiritualidade.

A primeira reunião do grupo, por sua vez, teria acontecido em 7 de novembro de 1954, num alojamento ferroviário, em 339 E-F, Rampur Colony. Estima-se que havia mais ou menos 20 pessoas ali, e um total de 100 iniciados no final daquele mesmo ano (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.140). O primeiro *Dharma Maha Cakra* (DMC) contava, então, com 80 indivíduos, a 6º de fevereiro de 1955, e os encontros na Tumba do Tigre ficariam, então, cada vez mais cheios. Daí em diante, os encontros aconteciam sempre aos domingos, na casa de algum membro do grupo, ou em casas cuidadosamente concedidas pelos seus seguidores, momento em que Sarkar dava o *darshan geral*.

A partir daí todos eles deixariam de chamar o seu líder de Prabhat para então chamá-lo de Baba, ou então, Shrii Shrii Ánandamúrti.

1.2.2. A elaboração da doutrina

O primeiro discurso oficial proferido pelo guru recebeu o nome de “*A evolução gradual da sociedade*”. Neste discurso o guru expôs a sua teoria dos ciclos sociais. Desde o início já estava muito clara a intersecção entre os aspectos espirituais da organização, construídos a partir das interpretações de Sarkar sobre as filosofias do Samkhya, do Yoga e dos tantras, e o conteúdo militante, político e social de suas proposições voltadas para a transformação da sociedade:

“Ó ser humano, elabore a estrutura social levando em consideração as necessidades do homem. Não tente fazer nada por interesses pequenos, individuais ou pessoais, pois o que quer que você faça com uma perspectiva limitada, destituída de sentimentos cósmicos, não pode perdurar. O toque cruel do tempo aniquilará tais coisas e as levará a um esquecimento que ninguém pode entender. Não é necessário estudar livros para o propósito de saber como trabalhar, como agir, como reter e como renunciar. A necessidade é de encarar qualquer ser vivo do universo com sentimentos sinceros de amor e simpatia, e então, só então, você perceberá que qualquer coisa que você faça, retenha ou quebre, é gerado e controlado pela Bem-aventurança Cósmica Universal. Com essa devoção, e ações guiadas pelo conhecimento, você será capaz de explorar a verdadeira alma das pessoas, o Supremo

Objeto dentro de você, que você sem saber ocultou dentro dos tesouros preciosos de seu coração”. (SARKAR, 1992, apud PRANAVATMAKANANDA, p.141, tradução nossa).

Naquele mesmo ano de 1954 ainda teria sido escrito o estatuto da organização, tarefa que coube a Pranay, seu primeiro iniciado.

Baba deu aos discípulos diretrizes simples para a organização. Disse-lhes que deveriam fazer uma reunião em suas respectivas comunidades todas as semanas e realizar uma meditação coletiva, de preferência aos domingos. Essa meditação coletiva seria chamada de “Dharmachakra”, o círculo da espiritualidade. Ensinou alguns cânticos em sânscrito para iniciar e encerrar a meditação. Sugeriu que comissões distritais fossem formadas nas diferentes cidades, para organizar as atividades. Ele também tornou oficial que o nome e o endereço do guru não deveriam ser revelados (ACOSTA, 2013, p.92).

O manuscrito daquele que seria o primeiro livro da organização já estava finalizado em fevereiro de 1955, tendo sido escrito primeiro em bengali, e depois traduzido para o hindi. Seu nome, *A Filosofia Elementar da Ananda Marga*, traz no título a motivação explícita de elaborar um texto introdutório e fundacional para o grupo. Além da exposição da filosofia espiritual *margi*, a união da prática espiritual e do trabalho social, também consta neste livro uma reinterpretação do Samkhya feita por Sarkar à luz dos problemas da vida moderna, da economia e da política.

Neste mesmo ano de 1955 já estavam sendo elaborados os primeiros projetos sociais, levados adiante pelos membros da organização: uma cooperativa alimentícia, a *Narayan Seva*, e uma clínica médica, assim chamada *Abha Seva Sadan*. Logo em seguida, um segundo livro foi publicado: *Ananda Marga Caryacarya* – o código social que orientaria o grupo, transcrito por Shiva Shankar Banerjee, um dos seus primeiros discípulos. Neste volume os princípios da conduta *margi* ficavam mais claros, e sua abrangência serviria como uma espécie de referência permanente para qualquer *margi* que estivesse em dúvidas quanto aos valores da organização. No entanto, o número de membros da organização, naquela altura, ainda era muito pequeno, e alguns deles chegaram de fato a estranhar a necessidade de um código moral. Traduzo aqui a resposta de Sarkar a estas perguntas, pois ela merece ser citada:

“Eu prevejo um tempo em que o nosso *Ananda Marga Caryacarya* servirá como o novo código social para as pessoas comuns. No futuro haverá uma grande mudança psíquica que fará com que as pessoas rejeitem as crenças dogmáticas e os rituais dispendiosos que estiveram em voga por séculos em

diferentes sociedades ao redor do mundo. O propósito de um código social deve ser o de unir e fortalecer a estrutura social e abrir o caminho para que todos se desenvolvam psíquica e mentalmente, assim como para ajudá-los a se moverem rumo a um objetivo espiritual supremo. Os códigos sociais de hoje em dia enfraqueceram a sociedade dividindo-a em muitas castas e classes”. (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.170, tradução nossa).

Os primeiros *acaryas*⁶ foram iniciados e receberam desde o primeiro momento a tarefa de espalharem a espiritualidade *margi* voluntariamente, sem que estivessem ainda autorizados a revelar a verdadeira identidade de seu guru. Sua função era ensinar o *sadhana*, a prática espiritual tântrica que lhes havia sido ensinada por Sarkar. Como um grupo bastante miscigenado, a presença de mulheres e de membros de castas variadas já estava dada desde o começo. Assim, a Ananda Marga iniciou mulheres a partir de 1956, data que marca o ordenamento da primeira mulher *acarya*

A primeira *jagrti* da organização, contudo, só teve sua construção finalizada em 1958, em Bhagalpur. No lugar de *ashram*, Sarkar escolheu deliberadamente a palavra *jagrti* – que, segundo ele, em sânscrito significa “um lugar para despertar”. Como referência aos seus centros espalhados pelo mundo, este é o termo utilizado até hoje pelos *margis*. A construção deste primeiro centro foi fundamental para que as ideias da organização pudessem se propagar e irradiar com maior força e maior poder de convencimento para os moradores locais.

O texto mais importante e definitivo da filosofia *margi*, contudo, só foi organizado em 1961. Ele foi ditado por Sarkar para os seus discípulos e organizado na forma de sutras em sânscrito traduzidos para o bengali. Daí o seu nome, *Ananda Sútram*. Os temas deste volume perpassam a questão da cosmogonia, a criação do universo segundo uma reinterpretação da filosofia Samkhya, misturada com aspectos da cosmologia tântrica, e, no final, uma breve exposição da teoria social de Sarkar – que por sua vez só tomou a forma como a conhecemos hoje nos anos finais de sua vida.

1.2.3. O crescimento da Ananda Marga na Índia

O *PROUT* (Progressive Utilization Theory), a doutrina política que serviu como um aglutinador teórico das principais ideias e objetivos *margis*, orientou também a fundação de

6 Iniciados e membros avançados da organização, não necessariamente renunciantes.

outros órgãos voltados para a transformação social. Já em 1958 o guru teria fundado um outro grupo, intitulado de *Universal Renaissance* - uma associação auxiliar à Ananda Marga cuja função seria agremiar artistas e intelectuais interessados em transpor para o universo da criação artística os princípios espirituais baseados nos ensinamentos de Ánandamúrti. Deste modo foi anunciada a fundação da *Renaissance Artists and Writers Association* (RAWA).

No ano seguinte Sarkar instituiu um treino de 10 dias para aqueles que procuravam se tornar *acaryas*. As provas eram elaboradas de acordo com os textos já escritos e publicados pela organização, muito embora o guru estivesse muito mais interessado na integridade moral dos novos membros e na sua capacidade para abandonarem o próprio ego e devotarem-se completamente, sem jamais discordar do líder (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.344).

Ainda em 1959 Sarkar organizou um grupo de voluntários que pudesse atuar como uma força de segurança pessoal. A razão para tanto foi uma situação de conflito que se desenrolou durante um evento em Kirnahar, quando uma família de brâmanes atacou a comunidade *margi* com bombas de gás (ACOSTA, 2013, p.228). Estes voluntários passaram a receber um treinamento policial e de primeiros socorros, e, pelos anos seguintes, acompanharam o guru em todas as suas palestras e viagens. Considera-se que o efeito visual da presença de homens armados ao lado do guru tenha servido para divulgar uma imagem bastante controversa da Ananda Marga pela Índia – algo que, somado à ideologia da organização, contribuiu para que recebessem a pecha de terroristas.

Em 1962 a organização já tinha crescido até o ponto em que seu fundador começou a elaborar planos para a edificação de uma cidade *margi*. A vila, chamada *Ananda Nágara* foi fundada em 1963, em uma área rural no distrito de Hooghly, no estado de Bengala Ocidental. Naquele mesmo ano, com a criação de uma nova ala voltada para a supervisão dos projetos sociais, Sarkar criou o ERAWS (*Education, Relief and Welfare Section*). Logo em seguida, a organização inaugurou as primeiras escolas em Patna e em Ananda Nágara.

Foi também em 1962 que Sarkar fundou a ordem dos *avadhutas* – os monges renunciantes para quem a missão espiritual seria vivida em tempo integral. Esta seria, aliás, a razão pela qual a ordem monástica foi fundada, posto que os demais membros tinham famílias e dedicavam-se ao trabalho fora da organização, não dispondo de tempo suficiente para empreenderem as tarefas delegadas por Sarkar. O uniforme cor de açafrão passou a ser utilizado desde aquela época, desde quando foi desenhado pelo primeiro *avadhuta* da organização.

Outro órgão fundado por Sarkar foi o *Woman's Welfare Department*, criado em 1965 e voltado para o cuidado das mulheres *margis*. O ordenamento de mulheres *sannyasis*, levado adiante a partir desta data, caracteriza, em certa maneira, uma inovação dentro do quadro das religiosidades indianas, marcadamente patriarcais.

A AMURT (*Ananda Marga Universal Relief Team*) só foi registrada em 1970 – uma equipe treinada para intervir em situações de calamidade, tais como zonas de conflito e desastres naturais. Este grupo tem atuado até hoje em lugares como a Guerra da Síria, na crise de refugiados do Myanmar, e se tornou um agente da Organização das Nações Unidas, tendo seu valor reconhecido pelo método com que se dedicou a sanar os problemas gerados pelas situações de catástrofe.

A disposição de Prabhat Sarkar para organizar comitês e novas equipes voluntárias era, de fato, impressionante. Em virtude disso há um número muito grande de organizações humanitárias vinculadas à Ananda Marga ou, mesmo que não diretamente vinculadas, fundadas por discípulos de Sarkar. Uma delas é a *Amra Bengali*, que se tornou um partido político voltado para a defesa da autonomia da região de Bengala.

1.2.4. A Ananda Marga no contexto indiano

Na narrativa construída a respeito de Sarkar são perceptíveis os esforços para reinterpretar a história recente da Índia. Subjacente à sua crítica ao *ahimsa*, por exemplo, há a ideia muitas vezes reiterada pelos seus biógrafos segundo a qual a luta política de Mahatma Gandhi deveria ser revista em favor de uma maior atenção para as ações levadas adiante pelo político congressista e líder do primeiro exército nacional, Subhash Chandra Bose. Segundo Sarkar, teria sido ele, Bose, o maior responsável pela independência da Índia, posto que o fator de unidade nacional, os ânimos revolucionários e a inspiração patriótica da luta teriam surgido como consequência dos seus esforços pela organização de um exército nacional (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.86). Os relatos dos discípulos de Sarkar contrariam versões oficiais da história da Índia como, por exemplo, a tese oficial que diz que Bose teria morrido em um acidente de avião a caminho do Japão. Segundo os *margis*, e de acordo com as demonstrações oferecidas pelo seu guru, Bose teria se retirado para os Himalaias, onde passou o resto de sua vida como um *sannyasi*.

A trajetória do movimento religioso iniciado por Prabhat Sarkar seria, pelo menos na Índia, marcada por polêmicas e controvérsias (JONES & RYAN, 2007). Nestes primeiros anos de seu funcionamento, a organização cresceu graças à intensa atividade de seus devotos, que não perdiam a oportunidade para trazerem colegas, amigos e familiares para as reuniões do grupo, entusiasmados que estavam de apresentar para os outros aquele que segundo eles era um guru tão poderoso e verdadeiro. Esse afã, que permeou a recepção popular dos feitos do guru, parece respaldar as narrativas folclóricas acerca dos magos tântricos e dos *siddhas* – os iogues poderosos do passado. Os relatos impressionantes sobre os milagres do guru da organização e os seus feitos serviam para atrair novos membros que iam até Sarkar para se curarem, para pedirem demonstrações de seu poder, para serem iniciados, ou mesmo para sanarem suas próprias curiosidades. Dentro daquele contexto, condicionados aos limites da realidade local, até o ano de 1957 a grande maioria de membros *margis* eram então funcionários da companhia ferroviária, policiais, ou então trabalhadores do *Customs and Central Excise*, a agência aduaneira da Índia (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.226). Ao iniciar seus amigos e colegas de trabalho, Sarkar impunha a eles um compromisso moral e ético irreduzível. Ao firmarem um elo de guru e discípulo, o líder estabelecia uma vigília contínua sobre a conduta de cada um deles, sempre incorrendo em repreensões e em demonstrações de autoridade. A adesão a princípios morais tão rígidos provocava uma alteração no comportamento dos seus discípulos, o que acabava chamando a atenção de seus colegas e familiares. Falamos aqui não apenas das sensações de êxtase que atingiam os seus devotos e que repercutia estranhamente entre os seus familiares, mas também da fibra moral e da firmeza com que então mudavam de hábitos – o que, nos melhores dos casos, trazia efeitos positivos para todos os envolvidos. Pelos modos com que essas alterações de personalidade repercutiam, a curiosidade a respeito do guru se disseminava. Em seguida, os discípulos e *acaryas* eram enviados para propagarem a espiritualidade nos seus bairros, vilarejos ou cidades de origem, dando palestras e iniciando novos praticantes, e assim atraíam novos curiosos para as reuniões da organização.

Num primeiro momento, contudo, antes que a irmandade espiritual se congregasse numa organização com estatuto definido, a presença de Sarkar parecia coligir as buscas pessoais que inúmeros indivíduos tinham por um *sadhguru* – um guru verdadeiro – na região de Jamalpur. As notícias se espalharam pela região, e a presença de um *sadhguru* numa cidade distante dos grandes centros urbanos e fora do circuito das capitais, acabava chamando a

atenção. A expectativa cultural em torno das figuras lendárias dos *siddhas* também pode ter orientado o desejo premente por um *guru verdadeiro*. Esta busca particular coincidia com um contexto específico dentro do qual certos aspectos do hinduísmo popular pareciam cada vez menos convincentes. Assim, o discurso dos *margis*, apoiados nos ensinamentos de seu mestre, procuravam redefinir os aspectos da religiosidade indiana segundo critérios mais intelectuais, modernos, ou, de acordo com as palavras empregadas por Sarkar, mais “racionais” – ao mesmo tempo em que se abriam para demonstrações aparentemente irracionais de devoção.

A intelectualidade, o interesse de Sarkar pelas distintas áreas do conhecimento, teria servido, de certa forma, como um marcador decisivo para a adesão dos membros à organização, seduzidos pela inteligência, fluência e articulação de seu mestre. Enquanto um aspecto perene na Ananda Marga, esta condição discursiva dentro da qual hinduísmo, tantra e ciência moderna se misturam, é até hoje um fator que facilita a sua transplantação para outras regiões de mundo, com uma abertura bastante convidativa para membros das classes sociais mais bem-educadas.

Colocando a sua vida em comparação com a de outros gurus indianos do século XX, Anandamúrti parece ser uma figura *sui generis* não em virtude dos seus milagres, que são mesmo abundantes nas biografias de outros gurus como, por exemplo, Satya Sai Baba. A característica principal que o distingue de outros gurus é o caráter político de sua organização, sublinhado pelos seus escritos filosóficos e pelas suas proposições socioeconômicas. Os seus princípios cosmológicos e políticos se imbricaram de tal forma, e desde o início, que alguns posicionamentos se tornaram explícitos e bastante públicos logo no início da organização.

Um destes posicionamentos é a posição contrário do grupo à ortodoxia hindu. Aquilo que os *margis* chamam de “ortodoxia” envolve uma variedade enorme de tradições sedimentadas ao longo do tempo, e os costumes culturais daí decorrentes. Cumpre elencar, portanto, alguns aspectos desta ortodoxia que os *margis* atacavam diretamente: a idolatria aos deuses e a superstição; o “dogmatismo” religioso e os seus rituais complexos e caros; o sistema de castas; o sistema de dote; e a exclusão social das viúvas.

Este tipo de posicionamento obteve reações dos setores mais tradicionais da sociedade que se organizaram através de campanhas de contestação pública e difamação (ACOSTA, 2013, p.209). Consciente de que se tratavam de posições mais ou menos polêmicas e difíceis de serem mantidas dentro de uma sociedade tradicional e deslocada dos grandes centros urbanos e cosmopolitas da Índia, Sarkar treinou discípulos para que eles se envolvessem em

debates públicos contra os hindus que oferecessem oposição. Este “treinamento” nada mais era do que uma preparação intelectual para a divulgação da filosofia *margi* para outros lugares e outras camadas da sociedade indiana.

Sarkar chamava essas disputas intelectuais de *tattvasabha*. Estes debates deveriam funcionar para atrair novos interessados a partir de uma demonstração supostamente mais racional ou mais moderna da espiritualidade, contrária àquilo que os margis entendiam como sendo exemplos do obscurantismo e dogmatismo vividos pelos seguidores das formas mais tradicionais da religião indiana. Como consequência, o nome da Ananda Marga ganhava popularidade entre os jovens e aqueles que assistiam a estes debates (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.219).

Este aspecto mais “racional” da organização de alguma maneira se contrasta com o sentimento devocional de seus membros. Um caso que nos dá um testemunho dessa devoção é o evento ocorrido na cidade de Krishnagar, em 1957, quando milhares de margis tomaram as ruas da cidade entoando canções para o seu guru. A visão desta cena pela comunidade local foi marcante o suficiente para que inúmeras pessoas procurassem os acaryas para receberem iniciação. A descrição da cena nos fala de pessoas caindo ao chão, arrebatadas pelo êxtase religioso, e um verdadeiro espanto por parte dos indivíduos mais céticos que acompanhavam tudo aquilo de perto (ACOSTA, 2013, p.202).

O “combate” à ortodoxia hindu levou a Ananda Marga a cultivar uma atenção especial pelos jovens e estudantes – camada social que providenciou à organização um número crescente de membros com o passar dos anos. Esta atenção se justifica pela disposição dos jovens a aderirem a um movimento de transformação social que necessitava de um fôlego inextinguível.

Em 1957 Sarkar realizou, para um público de estudantes e jovens, um seminário sobre a filosofia PROUT na cidade de Motihari. Logo em seguida, delegou a Indradev Gupta, um discípulo seu, a tarefa de fundar um órgão oficial voltado para o PROUT. Eles deram a este órgão o nome de *Universal Proutist Students Federation* (Federação Universal dos Estudantes Proutistas). Tendo ainda publicado alguns pequenos volumes e panfletos contendo informações sobre esta filosofia política, o movimento se espalhou pelas universidades de Bihar, Uttar Pradesh e pela Bengala Ocidental. Nos anos seguintes, à medida que estes jovens foram amadurecendo, passaram então a disputar cargos públicos e candidaturas nos municípios da região.

A penetração das ideias de Sarkar entre o público jovem e universitário é um exemplo muito claro de como esta plataforma serviu e continua servindo para a divulgação da Ananda Marga para fora de seus círculos mais imediatos, e até mesmo para fora da Índia. Tanto a contestação à ortodoxia hindu quanto o empreendimento de uma transformação social pós-capitalista serviram para unificar os ânimos de uma juventude descontente com os rumos da Índia após a independência.

Como consequência, inúmeros pais de família passaram a se preocupar com a possibilidade de que seus filhos viessem a aderir à organização. Não foram poucos os problemas nascidos desse tipo de precaução familiar. Os pais eram contrários à conversão dos jovens por inúmeros motivos: casamentos arranjados que já tinham sido preparados e que seriam inviabilizados pela conversão de seus filhos; tradições familiares relativas ao exercício de determinadas funções ligadas à casta; preconceito com o estilo e a origem social da organização etc. Em algumas das vezes, os pais chegaram a mover ações judiciais contra a Ananda Marga, acusando o guru e a organização de sequestrarem os seus filhos (ACOSTA, 2013, p.363). O medo de uma ameaça à integridade mental de seus filhos poderia ser compreendido não apenas por aquilo que representava a adesão a uma filosofia política inovadora dentro do quadro da Índia pós-colonial, mas também pelos perigos que desde sempre estiveram relacionados aos magos tântricos. A reputação da Ananda Marga em Jamalpur oferecia aos locais a chance de pensarem que Sarkar era um grande feiticeiro, e que a *jagrti* era um local realização de magia negra. Naquela época, Ram Avatar Shastri, figura pública e editor de um jornal regional, chegou a dizer que a “*Ananda Marga é uma cobra venenosa e jovem. Se não for morta agora, no futuro substituirá o estilo de vida hindu*” (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.225, tradução nossa).

Um exemplo que consolida esta nova fase de expansão do movimento é a criação do movimento *Universal Renaissance* em 1958, voltado para a promoção de debates filosóficos e para o desenvolvimento de projetos sociais com valores neo-humanísticos, e que funciona até hoje promovendo encontros internacionais bienais. Tudo isso permitiu que em 1965 a Ananda Marga fosse reconhecida como a organização que mais crescia em toda Índia (ACOSTA, 2013, p.414). Manifestações públicas tomavam lugar nas estações de trem e nas estradas, com milhares de pessoas aglomeradas, tentando ver e tocar o guru, e entrando em êxtase com as suas aparições. Em 1971, ano em que Sarkar foi preso, a organização contava com sete milhões de membros na Índia. Mas estes números parecem, na verdade, um exagero.

Em tempos recentes, o número de membros alcança a cifra dos quatro milhões, sendo que mais da metade está concentrada na Índia (JONES & RYAN, 2007). Não se deve aqui confundir o número de iniciados com o número de membros fixos. O número parece fazer sentido se considerarmos que Ananda Nágara, o vilarejo *margi*, cresceu e prosperou, e mais de mil escolas foram fundadas pela organização na região de Bengala.

Aos olhos daqueles interessados em avaliar a verdadeira reputação da Ananda Marga, portanto, seria difícil estabelecer algum juízo se fôssemos levar em consideração tanto os trabalhos sociais de assistencialismo e ajuda humanitária quanto as denúncias de terrorismo por parte das autoridades governamentais. Especialmente no contexto da década de 1970, foram alguns setores da própria sociedade indiana que rejeitaram a organização em virtude da sua heterodoxia. Mas esta situação se tornou mais aguda e muito mais intensa quando a Ananda Marga teve o seu líder aprisionado e o grupo passou a reivindicar ações enérgicas dirigidas contra membros do governo. Assim, aspectos da ideologia do grupo, o estilo universalista da organização, a identificação de seu guru com as tradições tântricas e siddhas, e as propostas políticas inovadoras, aparecem caricaturizadas quando interessa ao governo mover uma campanha pública contra a organização.

Destacamos uma notícia do *Washington Post* de dezembro de 1977, que divulgava, no âmbito da imprensa internacional, acusações contra a Ananda Marga dentro do contexto indiano:

A atual onda de ataques violentos a diplomatas indianos em Washington e em outras capitais tem sido vista como reflexos da frustração da organização extremista Ananda Marga com o governo do Primeiro Ministro Moraji Desai. Membros da organização, dentro e fora da Índia, esperavam que Desai fosse libertar seu guru, Prabhat Ranjan Sarkar, aprisionado a partir de uma acusação de assassinato pela predecessora de Desai, Indira Gandhi, em 1971. O governo de Desai não deu ouvidos aos apelos contínuos da Ananda Marga, cuja reputação em seu país os associa ao fascismo (SIMONS, 1977, tradução nossa).

O texto, como não pode deixar de ser, chama a atenção pelas acusações que ventila na imprensa, e pelo tom mais ou menos sensacionalista de seu autor. Os casos narrados aqui foram noticiados na imprensa americana, indiana, e sobretudo australiana, uma vez que foi justamente da Austrália que partiu uma das maiores acusações contra a Ananda Marga. A acusação de terrorismo, naquela ocasião, se apoiava na denúncia de um atentado a bomba no hotel Hilton de Sidney, de autoria de um indivíduo que possuía relações com membros da

organização. Para além dos mistérios que envolvem a história do acontecimento, há informações sobre isso numa autobiografia escrita pelo próprio autor do atentado, Paul Narada Alistar, intitulada *Bombs, Bliss and Baba: The Spiritual Autobiography Behind the Hilton Bombing Frame Up* (1997).

[...] Sarkar fundou a Ananda Marga, que quer dizer “caminho da bem-aventurança” na cidade de Ranchi, em Bihar, em 1955. A intenção original do escritório da companhia ferroviária era a de formar um grupo devotado ao culto tântrico místico do yoga.

Em 1965 a organização assumiu um tom político com o estabelecimento de pautas socioeconômicas de anticorrupção conhecidas como “Progressive Utilization Theory”, ou PROUT.

Proutistas, como os *margis* também se chamam, são antimarxistas virulentos. Isso atraiu para eles a raiva do Partido Comunista da Índia e, em 1965, um grupo de comunistas assassinou cinco *margis* em Bengala Ocidental (SIMONS, 1977, tradução nossa).

Para além do erro quanto à localização da origem da organização, percebe-se também, pelo conteúdo da notícia acima, que as acusações feitas à política do grupo se respaldam nas acusações dirigidas às suas práticas espirituais. Aqui aparecem realçadas as características transgressoras típicas do imaginário indiano a respeito do tantrismo: a sexualidade, a magia negra, o canibalismo. É necessário dizer que estas acusações nunca se confirmaram em condenações formais, ficando circunscritas à esfera da especulação:

A organização se espalhou para a maior parte dos estados da Índia, onde seus “monges” e “freiras” podem ser distinguidos pelos seus robes cor de açafrão e pelas suas cabeças cobertas. Os homens deixam as barbas e os cabelos crescerem e ocasionalmente carregam adagas em seus cintos.

Apesar das alegações persistentes dos seus seguidores indianos – muito dos quais são altamente educados e alguns dos quais eram oficiais do governo – de que o objetivo básico da Ananda Marga é livrar o país da corrupção, o grupo está manchado por uma aura de violência mística.

[...] O yoga tântrico oferece práticas tais como orgias sexuais e, em algumas ocasiões, assassinatos rituais. Quando a polícia de Bihar investigou a sede da organização e prendeu o guru em 1971, eles alegaram ter descoberto um grande número de armas e cinco crânios humanos.

A esposa de Sarkar o abandonou e buscou a proteção policial. Ela e um número de membros dissidentes do grupo alegaram que Sarkar assassinou dezoito seguidores que haviam ameaçado abandonar o grupo, e também forçou jovens e homens a cometerem atos homossexuais.

Estas acusações foram reduzidas a seis assassinatos e depois resumidas em uma única condenação por conspiração de assassinato.

[...] A imagem da Ananda Marga na Índia contrasta de forma marcante com a sua reputação pelo mundo, [...], o grupo alega ter 250.000 membros na

Índia e outros 70.000 em 35 países, incluindo 20.000 nos Estados Unidos. (SIMONS, 1977, tradução nossa).

Interessa-nos, contudo, não apenas a posição política da Ananda Marga dentro do contexto da Índia, mas a maneira com que a própria sociedade indiana, tanto na esfera civil quanto governamental, reagiu à popularização do grupo. Se tomássemos essa notícia como um veículo interessado na construção pública de uma imagem negativa do grupo, certamente deveríamos chamar a atenção para os traços caricaturais com que se descrevem as práticas mágicas e místicas da organização – e que não encontram representatividade alguma nas práticas com que chegamos a travar contato durante a nossa pesquisa.

Entretanto, a escalada de ações violentas por parte do grupo não obteve grandes esclarecimentos por parte da própria organização, e o assunto pode ter se tornado um tabu. A existência de “maçãs podres” se explica pelo tamanho da Ananda Marga e, sobretudo, pelo caráter descentralizado. O uso de armas, por mais estranho que pareça, adquire aqui um significado estritamente defensivo, que se justifica pelos atentados dirigidos aos próprios membros da organização.

Como exemplo disso, um capítulo mais grave e mais triste da história da organização é o massacre de 1982 que teve como saldo o assassinato de 17 membros. Estes membros eram todos *avadhutas*, e atuavam como professores de escolas infantis nas proximidades de Calcutá. Sob a alegação de que os membros da Ananda Marga sequestravam crianças, membros do Partido Comunista incitaram a população e os atacaram com clavas, facas, e depois incineraram os mortos. Este evento marcante é, não sem motivo, continuamente lembrado pela organização.

1.3. Base espiritual

Neste subcapítulo iremos apresentar aquele que é o alicerce espiritual do grupo. Pretendemos fazer isso a partir de uma exposição do significado do yoga para a organização, e descrever o tipo de *sadhana* (ou prática espiritual) cultivada pelos membros da Ananda Marga. Esta prática, no contexto do estudo das religiões, pode indicar um conjunto de ritos, símbolos, datas, e preceitos a serem seguidos e observados. Preferi dividir estes aspectos em três: Yoga, *Sadhana* e Tantra – acrescentando ainda uma comparação com a Nova Era. Uma

descrição exegética sobre a visão cosmogônica e teológica do grupo demandaria um estudo mais aprofundado não apenas do material textual da organização, como também dos textos canônicos que servem de referência – algo difícil de ser realizado dentro das nossas limitações. Neste caso, nossa intenção é apontar os aspectos que conectam a base espiritual do grupo à prática e ao ensino do yoga para um público leigo. Nesta base espiritual a visão cosmológica do guru adquire bastante importância porque orienta ao mesmo tempo a prática devocional e as ações sociais do grupo, de modos que não poderemos ignorá-la.

1.3.1. Yoga

É tarefa deste subcapítulo identificar os definidores espirituais da Ananda Marga e precisar a dimensão do significado de “yoga” para a organização. Entendo que a teologia e a soteriologia do grupo estejam fundamentadas na junção de dois grandes conceitos oriundos da religiosidade indiana: o Yoga e o Tantra, muitas vezes tratados como sinônimos pelos discípulos de Ánandamúrti. Para tanto, farei alguns breves comentários sobre o sentido da palavra antes de adentrar a semântica específica que ela adquire no contexto *margi*.

Segundo David Gordon White, é provável que não exista no sânscrito nenhuma outra palavra tão polissêmica quanto *yoga* (WHITE, 2012, p.2). Para James Mallison e Mark Singleton, além das suas definições etimológicas, a palavra *yoga* pode significar tanto uma prática quanto o objetivo final dessa prática (MALLISON & SINGLETON, 2017, p.4). Tendo aparecido pela primeira vez nos Vedas, seu significado etimológico original é semelhante ao do verbo *jungir* – do qual o verbo provavelmente é derivado – com os significados atrelados: *manter sob o jugo* e, precisamente no contexto bélico da civilização indo-ariana: *manter sob as rédeas*. Posteriormente, e até tempos recentes, o significado do termo se cristalizou em torno do termo *união*.

Ao longo da pesquisa, das observações de campo e da leitura das fontes, nos deparamos com duas definições clássicas mais recorrentes sobre o yoga, e que servem como referência para os *margis*: *yogaścittavṛttinirodhaḥ* – a muito conhecida definição de Patañjali, que consta nos *Yoga Sūtras*, e que quer dizer, na maior parte das traduções, algo como: *o yoga é a suspensão das propensões mentais*.

A outra definição, encontrada na *Upanixade Yogattatva* e depois revalorizada no contexto tântrico do século XIII, é aquela que diz: *samyogayogaityuktojivatmaparamatmanah* – o que, traduzindo para o português, quer dizer algo como: *o yoga é a união da alma individual com a alma suprema*.

Ambas as definições nascem de contextos culturais e sociais diferentes. A definição de Patañjali, contida nos *Sutras*, é conhecida por possuir um caráter efetivamente pragmático. Sua obra, marco do período clássico do yoga, é uma compilação do conhecimento iogue que circulava por muito tempo antes de ter sido organizado textualmente, por volta do século II a IV d.C. Organizado em quatro capítulos, cada parte da obra contém um caminho de instruções a ser memorizado pelo discípulo, formando um manual psicológico para a obtenção do *samadhi* a partir do recolhimento mental. Ainda que neste caminho esteja clara a busca e o conhecimento de Ishvara enquanto uma deidade desprovida de atributos, o ascetismo proposto neste contexto não depende de grandes atitudes devocionais por parte do iogue.

Essa definição, frequentemente citada no contexto contemporâneo, não deixa de suscitar alguns apontamentos. A construção dos *Sutras* enquanto um texto canônico marca, de certa forma, uma *bramanização* do Yoga (SAMUEL, 2008), o momento em que ele passa a integrar de forma cabal o hinduísmo – mas sua canonização enquanto texto referencial, acima de outros textos e outros yogas, é algo que possivelmente aconteceu somente nos tempos modernos, diante da necessidade de um texto clássico em que uma prática moderna pudesse se apoiar. É a partir de Patañjali que o yoga se torna um *darśana* hindu, adentrando o repertório bramânico. Se falo da construção dos *Sutras* enquanto um texto canônico, quero com isso dizer que a sua escolha enquanto um texto antigo central a ser referenciado pela prática contemporânea obedece a uma arbitrariedade histórica recente. Segundo Mark Singleton, a atribuição de uma certa autoridade a Patañjali no contexto do Yoga Moderno se torna, portanto, uma das chaves de desenvolvimento do yoga transnacional (SIGLETON, 2010, p.27).

A segunda definição, por sua vez, se coaduna com o assim denominado *Bakhti Yoga*, ou *yoga da devoção*. Sua presença na *Yogattatva* ou na *Upanixade Sannyasi* está relacionada ao desenvolvimento da fisiologia sutil do yoga, de seu aprofundamento simbólico, e daquela que seria sua “alquimia corporal”. É uma noção fundamental para o Hatha Yoga medieval da escola *Nath*. Este sentido dado ao conceito de *união* se revela como resultado da mistura entre o yoga e as tradições tântricas cuja culminação se dá no século XIII (JAIN, 2014, p.13). É um

conceito de maior trajetória, porque nasce das Upanixades teístas, perpassa a fase do hinduísmo popular do *Mahabharata*, se rearticula quando o yoga se integra textualmente ao tantrismo, e se torna parte fundamental no *Raja Yoga*, ou *Yoga Régio*, de Swami Vivekananda, no bojo daquilo que viria a ser denominado Neo-Vedanta (MALLISON & SINGLETON, 2017, p.19-21). Seu significado reincide sobre o objetivo final do yoga: a *união* contida na definição etimológica do termo significa necessariamente um tipo de realização na qual a consciência individual (*jivatman*) percebe diretamente a consciência suprema (*paramatmanam*), ou *Brahman*, a natureza última da realidade.

Não é difícil entender o caminho pelo qual essas duas definições se encontraram. O *Yoga Sutras* de Patânjali tornou-se, no século XX, o principal texto iogue antigo a ser lido pelos praticantes do Yoga Moderno (SINGLETON, 2010, p.27). Trata-se do texto mais referenciado pelos grandes divulgadores do Yoga Postural, desde iogues de Mysore, como Krishnamacharya, Pattabhi Jois e B.K.S Iyengar, e pela maioria absoluta das linhas e escolas de yoga que existem no ocidente. É natural que seu conteúdo esteja, portanto, subjacente à filosofia de qualquer sistema de yoga formulado no curso do século XX, como assim é o caso do Tantra Yoga dos *margis*.

A segunda definição, que pressupõe a devoção e a união da alma individual com a alma suprema, foi apropriada pelo movimento Neo-Vedanta e reformulada no contexto do qual, segundo Elizabeth DeMichelis, o Yoga Moderno se lança para o mundo: a região de Bengala no século XIX, durante a assim chamada *Renascença Indiana* (DEMICHELIS, 2005). Um lastro dessa cultura religiosa ainda poderia ser encontrado no lugar em que Prabhat Sarkar recebeu parte da sua educação superior, e por onde pôde viver as influências mais ou menos iluministas, liberais, esotéricas e universalistas daqueles que lhe antecederam.

Estas duas definições, portanto, se encontram nas premissas e nos objetivos finais daquilo que é o sistema do Tantra Yoga de Ánandamúrti: se o objetivo final é a união da alma individual com a alma suprema, isto só pode ser conseguido mediante o recolhimento de suas propensões mentais, além de um exercício devocional direcionado. O sentido dessa realização se completa com o significado do termo *bem-aventurança*, ou seja, a felicidade espiritual, que é o caminho que a organização Ananda Marga (*caminho da bem-aventurança*) teria a intenção de abrir. O yoga, na jornada por este caminho, é o instrumento por excelência capaz de conduzir à felicidade: a união do indivíduo consigo mesmo e com Deus (Consciência Suprema) é condição *sine qua non* dessa realização.

O significado de *união* no contexto *margi* é levado até as últimas consequências, adquirindo uma potencialidade social ampla. É possível dizer que parte do sentido que esta palavra adquire neste contexto é, de alguma forma, completado pelo conteúdo proveniente da filosofia política do grupo, o PROUT, que orienta todas as suas ações sociais. Assim, a *união* de que fala o yoga não é apenas a união da alma individual com a grande alma suprema, mas também a derrubada de todas as fronteiras e a comunhão pacífica entre todos os povos e todas as classes sociais: o reconhecimento da identidade divina em todos os indivíduos, ou, a unidade na diversidade.

A soteriologia *margi*, portanto, é dialeticamente dependente de uma certa tensão com o mundo. A salvação individual está diretamente ligada à salvação coletiva, o que, por sua vez, só pode ser obtida por meio das ações sociais – da devoção à humanidade. Esta perspectiva foi anunciada pelo próprio Sarkar no discurso inaugural da Ananda Marga, em janeiro de 1955:

Todo aquele que for um seguidor da Ananda Marga terá duas missões importantes nesta vida, que são *Atma Mokshartham* e *Jagat Hitayacha*. Todos vocês devem se dedicar sinceramente às suas práticas espirituais para alcançarem a liberação da mente e se tornarem um com a Entidade Suprema. O outro aspecto da vida é que todos têm a responsabilidade de trabalharem para o bem-estar da sociedade. Aqui, por sociedade, eu não me refiro apenas à sociedade dos seres humanos. Ao passo em que os seres humanos são os mais desenvolvidos dos seres, todos temos a responsabilidade de trabalhar para o bem-estar de todos os seres, nisso incluindo inteiramente a flora e a fauna do universo. Vocês entendem? (SARKAR apud PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.161, tradução nossa)

1.3.2. *Sadhana*

Mas como seria esta prática espiritual? Quais são as suas características? O *sadhana* – a prática espiritual pessoal – leva o nome de *sahaj yoga*, ou “yoga fácil”. Seus exercícios consistem em séries posturais pouco onerosas, os *ásanas*, e em práticas de respiração controlada, o *pranayama*, mas apenas nos graus posteriores da iniciação, além, é claro, da meditação.

A iniciação neste sistema de Tantra Yoga foi dada individualmente por Sarkar aos seus discípulos até 1953, antes mesmo da inauguração da Ananda Marga. Conforme ele treinou mais *acaryas*, estes outros membros estavam autorizados a iniciar outros novos discípulos. A

meditação é um exercício fundamental para o grupo. Seria possível formar-se na linha de Tantra Yoga da organização atualmente e receber o certificado de instrutor sem, no entanto, ser iniciado espiritualmente na prática de meditação tântrica. De qualquer modo, e de acordo com os próprios adeptos, esta seria uma formação incompleta, uma vez que a ela faltaria o aspecto devocional e espiritual garantidos pela meditação tântrica, e que se configuram como os veículos principais para a liberação da mente indicada pelo termo Tantra.

As meditações coletivas, de suma importância para a organização, são chamadas de *Dharmachakra*. Acontecem sempre aos domingos, e são estruturadas da seguinte forma: o canto das canções compostas por Sarkar, cujo conjunto leva o nome de *Prabhat Samghita* (são 5018 canções); a entoação de mantras, cujo mais conhecido é o *Samgacchadvam* (um conjunto de estrofes supostamente extraídas do *Rg Veda*); o canto do *kiirtan Baba Nam Kevalam* (a conhecida canção *margi* que significa “Tudo é expressão do amor divino” ou “apenas o nome do mais querido”); e uma meditação de 30 minutos seguida do *guru puja* – oferenda ao guru. Esta prática, é claro, também é vivenciada individualmente e diariamente por cada membro da organização: deve-se meditar duas vezes ao dia se possível, e sempre realizando, ao final da prática, o *guru puja*. O *akhandan kirtan*, que sempre acontece no quarto dia de domingo do mês, é um evento semelhante. Nesta ocasião, o *kiirtan* cantado coletivamente chega a durar três horas, e também há espaço para a dança do *kaos'ikii*, instituída por Prabhat Sarkar em 1978.

O *Dharmachakra* atende é atendido pela comunidade *margi*. Também há os retiros espirituais, em ambientes urbanos e rurais. Nos graus mais avançados da iniciação outros tipos de prática espiritual tomam lugar. A iniciação, por sua vez, é feita individualmente, dada por um *avadhuta* a um membro. Ela é construída a partir de três pilares: a adoção de um nome espiritual, escolhido pelo preceptor; os votos espirituais feitos pelo iniciado; e um estilo de meditação que não deve ser compartilhado e nem ensinado a mais ninguém. A ascensão pelos graus seguintes é conseguida mediante a prestação de serviços sociais e espirituais, o *prachar*, e a adesão ao código de conduta. Isto não é um aspecto menor ou irrelevante da vida espiritual dos *acaryas* e *avadhutas*. A realização de trabalhos sociais é de suma importância para a evolução espiritual de cada membro – eles têm o dever de fundarem escolas, de liderarem iniciativas, cooperativas, e qualquer outro tipo de empreendimento social alinhado à perspectiva de autonomia produtiva e econômica local como alternativas ao modelo

capitalista hegemônico. Os princípios que regem estes empreendimentos, como já foi dito, estão articulados na filosofia neo-humanista e na teoria econômica do PROUT.

Quando falamos das prescrições éticas do grupo, é necessário jogar luz sobre um outro ponto em que o sistema *margi* coincide com os *Sutras* de Patañjali: os preceitos de *Yama* e *niyama*⁷, os dois primeiros dos oito ramos expostos pelo *Ashtanga Yoga*, reframentos e práticas de auto-observação. As regras do grupo, hoje dispostas em textos publicados pela própria organização, também marcam uma certa tensão com o mundo cotidiano. Um exemplo bastante prático no caso dos ocidentais é a dieta vegetariana justificada pelo princípio de *ahimsa* (não-violência) estendido à totalidade dos seres vivos.

Os *dezesesseis pontos* – que regulam a vida dos membros – sugerem tensões ainda mais agudas entre a comunidade e o mundo civil, posto que marcam mudanças na vestimenta, cortes de cabelo, nos papéis de cada gênero, na moderação dos hábitos dos quais se excluem os vícios, e na entrega de autoridade para os *avadhutas* decidirem sobre aspectos específicos da vida dos membros, como por exemplo o casamento ou a construção de um imóvel.

O yoga oferecido pela organização semanalmente nos seus centros é um tipo de Hatha Yoga, dividido em *ásanas*, autocuidado e meditação. Os exercícios respiratórios são praticados apenas nos níveis posteriores pelos iniciados. Os *ásanas* são baseados naqueles veiculados pelos manuais de yoga medieval, o *Hatha Yoga Pradipika* e o *Geramda Samhita*, com algumas adaptações e particularidades, mais focados nas retenções de ar e nas repetições. Para além dos manuais publicados pela própria organização, *A Liberação da Mente através do Tantra Yoga*, *Psicologia do Yoga*, e *Biopsicologia*, o texto mais referenciado pelos professores e monges no curso de formação é o *Yoga Sutras* de Patañjali.

O *caminho iogue* oferecido pela Ananda Marga segue por certas estruturas compartilhadas pelos *sampradayas*. O que adquire contornos mais acentuados aqui é a perspectiva de uma transformação social envolvendo a vida espiritual. A devoção, ainda que absolutamente fundamental, é acompanhada pela prestação de serviços à comunidade humana (*Karma Yoga*), e pela aquisição de conhecimento a partir do estudo (*Jñana Yoga*) – neste último caso, fazendo-se necessária a distinção entre o *conhecimento mundano* e o *conhecimento supremo*, absoluto, ilimitado, e livre das suas roupagens temporais e materiais.

7 Tal como expostos nos *Sutras*, os *yamas* seriam eles: *ahimsa* (não agressão); *satya* (verdade ou autenticidade), *asteya* (não roubar), *brahmacharya* (vida espiritual regrada), *aparigraha* (não cobiçar). Por sua vez, os *niyamas* são: *sauca* (limpeza), *santosa* (contentamento), *tapas* (sacrifício), *svadhyaya* (estudo ou busca pelo saber interior) e *isvarapranidhana* (entrega a Isvara). Os primeiros se referem à relação entre si e os outros, e os últimos dizem respeito à auto-observação.

Elizabeth DeMichelis formulou uma tipologia do Yoga Moderno, dentro da qual podemos identificar uma variedade de práticas (DEMICHELIS, 2005, p.188). Tendo se iniciado no final do século XIX, a partir da chegada de Swami Vivekananda na América, o Yoga Moderno se subdividiria ao longo de todo o século XX numa tipologia ideal que seria a seguinte: Yoga Psicossomático; Yoga Postural; Yoga Meditativo; e Yoga Denominacional.

O Yoga Denominacional (o tipo ideal mais próximo do nosso objeto) é assim referido porque define-se pelo fato de que é apenas um componente dentro de uma organização religiosa mais ampla, cuja prática espiritual não se limita ao yoga postural. O Tantra Yoga, enquanto exercício postural, pode ser praticado por qualquer aluno, qualquer pessoa, é claro, mesmo que não esteja iniciado nas práticas espirituais de primeiro grau da organização. Entretanto, os efeitos completos da prática estão inscritos num sistema mais completo de vida religiosa e de devoção ao guru. Por isso há uma ênfase maior na meditação, bastante atenção para os preceitos éticos, um compromisso com o *prachar*, e uma adesão ideológica aos ensinamentos filosóficos do guru.

1.3.3. Tantra

Pelas razões acima é permitido dizer que o Tantra difundido pela Ananda Marga tem algo de distinto dos outros tantras divulgados no ocidente. Ele não se vincula a nenhuma escola tradicional específica, tampouco se orienta pelos mesmos recursos, as mesmas práticas ou a mesma simbologia cultivada pelo tantra budista. Os textos antigos citados são basicamente dois, os *shastras Agama* e *Nigama*. Esse Tantra parece, na verdade, existir como um equivalente conceitual do próprio Yoga: um conjunto de técnicas espirituais voltadas para a expansão da consciência – dentro dos termos da própria organização. A ascese, a disciplina, em suma, os exercícios espirituais estão ajustados dentro desta perspectiva bastante ampla e que é capaz de conjugar seus efeitos individuais e coletivos no que se chama de *expansão da consciência*. Aqui, portanto, seria mesmo um tanto difícil delimitar onde termina o Yoga e onde se inicia o Tantra. E nas formulações da organização, tanto na sua retórica pública quanto nos fundamentos doutrinários, o Tantra figura como a principal espiritualidade tradicional na Índia. Se pensamos no cânon textual do grupo, devemos levar em conta que ele foi escrito (ou ditado) pelo próprio guru, e a maior parte das suas ideias são derivadas do

Samkhya, de certos diálogos das Upanixades, de alguns *puranas* e os *shastras* já mencionados. Há, portanto, obras de Sarkar dedicadas à interpretação de alguns textos clássicos, dentre eles o *Sama Veda*, a *Upanixade Chandogya*, e o *Siva Purana*.

Esta visão, até onde temos observado, não é compartilhada por nenhuma outra escola ou grupo que ofereça aulas, cursos, retiros, ou qualquer possibilidade de estudo do Tantra. Com exceção do *Parque Visão do Futuro*, espaço em que várias ideias de Prabhat Sarkar frutificaram a partir dos trabalhos de Susan Andrews, não há semelhanças do Tantra Yoga da Ananda Marga com o Tantra oferecido e veiculado em outros espaços que não possuam relações com a organização. Espaços como a *Rede Metamorfose*, que oferece cursos de massagem tântrica, ou o *Centro de Dharma da Paz*, onde podemos encontrar práticas de autocura tântrica, não possuem quaisquer relações teóricas ou práticas com o tantra *margi*.

Desta forma, se o Yoga impõe a todos, alunos, professores e pesquisadores, alguma dificuldade em defini-lo, com o Tantra não é diferente. Na verdade, uma pesquisa inicial revelaria que dentro do campo espiritual há um consenso muito mal formado sobre o que é de fato o Tantra. Porquanto seja um conceito vagamente definido no imaginário brasileiro, a palavra *Tantra*, como não se se pode deixar de notar, costuma acompanhar outras categorias comumente identificadas e pertencentes ao arcabouço de terapias alternativas e da espiritualidade Nova Era. Tudo que é tântrico suscita na cabeça dos leigos uma certa sensualidade, algo sempre relacionado aos sentidos, e, conseqüentemente, ao prazer e ao sexo.

De origem incerta, assim como o Yoga, o Tantra é alvo de especulações. Pesquisadores como Geoffrey Samuel chamam atenção para o fato de que o próprio termo *tantra* foi empregado *a posteriori* com referência a tradições, práticas e textos que tomaram forma do século IV d.C. em diante, tornando-se mais sólido primeiro entre os budistas, que, neste caso, é o grupo que dispõe de um corpo textual realmente definido como *Tantra*. Textos *shivaístas*, até então chamados de *kaula*, só receberam o nome *Tantra* muito depois. E mesmo num contexto bramânico, *tantrika* dizia respeito a qualquer prática não-védica – ao passo que entre os budistas, seu significado estava ligado à invocação de deuses e ao cultivo de certas práticas transgressoras (SAMUEL, 2008, p. 229).

Definições etimológicas conjugam as duas sílabas: *tan* e *tra*, procurando extrair-lhes algum significado esclarecedor sobre o que é que de fato o Tantra abrange. Contudo, mesmo as definições etimológicas adquirem modulações históricas, de acordo com cada apropriação que se faz do termo. Tantra poderia ser uma palavra derivada de um verbo: *enredar*. Assim ela

aparece originalmente no *Rg Veda*. Este *enredar* sugere uma trama de fios e tecidos, o que levaria à composição de uma rede de técnicas, práticas e conhecimentos, e, por fim, um *sistema*, ou *doutrina*.

Ainda de acordo com Geoffrey Samuel, Tantra e Yoga podem ser tomados como disciplinas sistematizadas de técnicas voltadas para o treinamento e o controle do complexo humano corporal e mental, com um objetivo voltado para um tipo de realização suprema (SAMUEL, 2008, p.2). As evidências mais longínquas de suas origens chegam até o movimento *Śramaṇa*, um movimento de buscadores espirituais cuja forma está mais ou menos definida nos séculos VI e V a.C, e do qual nascem as formas religiosas do budismo e do jainismo – em suma, um estilo de espiritualidade marcado pelo ascetismo e pela renúncia. Os textos canônicos das tradições tântricas, contudo, aparecem muito mais tarde, apenas nos séculos VII e VIII d.C. Falamos aqui de uma tradição crescida e gestada do lado de fora do bramanismo, e com um alcance popular na sociedade indiana bastante difícil de precisar.

O desenvolvimento do Tantra na Índia, pelo menos em seus primeiros séculos, está vinculado ao cultivo de práticas transgressoras da parte de dois grupos de ascetas: os *pasupata* e os *kapalika*. O primeiro grupo já aparece mencionado no *Mahabharata* e nos *puranas*, e eram conhecidos pela performance de algumas práticas de “choque”, sempre identificados com o deus Shiva. Tinham uma prática dividida em estágios: o banho de cinzas, a vida no templo, uma prática devocional por meio do riso e da dança, e um estilo de vida itinerante, à margem da sociedade convencional (SAMUEL, 2008, p.242).

O outro grupo, denominado *kapalika*, teria levado esse estilo a outros extremos, empreendendo práticas ainda mais transgressoras, dirigidas a Bhairava, uma deidade que sintetiza a selvageria e o perigo dos deuses Rudra e Shiva. O termo *kapalika* significa “homem caveira” - algo que se refere à prática da meditação em crematórios. A figura comumente descrita destes indivíduos nos sugere ascetas cobertos de cinzas, acompanhados por cães, vivendo fora da circunscrição moral da sociedade indiana. Além disso, a literatura costuma enfatizar o fato de que estes indivíduos eram temidos não apenas pelo seu estilo de vida, mas pelo poder que conquistavam por meio de suas práticas – as *siddhis*. Estes poderes, como se diz, estavam associados aos espíritos femininos perigosos, dentre eles os mais conhecidos sendo Camunda e Kali (SAMUEL, 2008, p.246).

Para além da definição etimológica e histórica, é possível encontrar nos próprios ensinamentos de Sarkar uma outra definição do tantra, comumente veiculada pelos cursos de

formação oferecidos pela Ananda Marga. De acordo com o próprio guru, “*Tantra é aquilo que nos liberta das amarras do estatismo*” (SARKAR, 1960). Aqui, a explicação indica os próprios objetivos das práticas tântricas:

A palavra tantra se divide em dois radicais: “tan” quer dizer cruzeza e “tra” – “libertar de”. Tantra então é o que liberta a escravidão da cruzeza. Em outros termos mais simples, isso significa aquilo que dá o controle dos instintos ou da mente. O Homem, através das práticas do Tantra, controla sua própria atividade e não é por ela controlado. Assim, ele pode usar ao máximo sua força mental para melhorar a vida externa e, conseqüentemente a vida interna. (ANANDA MARGA, 2018)

Combinados, estes termos produzem um significado que é central nas atividades da Ananda Marga: a *expansão da consciência*. Mas o que seria a expansão da consciência, exatamente? A realização das potencialidades humanas, o cultivo de uma vida espiritual que reconhece Deus em todos os seres e em todas as coisas, a proatividade para realização de tarefas sociais cujo sentido seja o bem geral, uma existência ética em que figurações abstratas, como a nacionalidade e a religião, não sirvam como obstáculos – e, no final de tudo, a saúde e a felicidade.

Quais são as relações que uma tal definição poderia guardar com as formulações esotéricas e ocultistas do final do século XIX?

A pergunta faz algum sentido porque esta é, em tese, a primeira janela de entrada do Tantra no ocidente. Helena Blavatsky e a Teosofia foram importantes atores da difusão do Tantra como um conjunto de práticas permanentemente associadas ao que se passou a chamar de *caminhos da mão esquerda*. Esta teria sido uma das maneiras pelas quais o movimento do tantrismo se fixou no próprio imaginário indiano. Sem se restringir ao contexto indiano, esta figuração do Tantra enquanto um tipo de magia sexual também povoou o imaginário ocidental que se construiu a partir das interpretações orientalistas sobre a degeneração da cultura indiana (URBAN, 2012).

No caso margi, nada poderia ser mais estranho às práticas do grupo do que este componente sexual misterioso e que hoje em dia é aplicado até mesmo para terapias de casal. Não há, dentro da Ananda Marga, quaisquer menções a este aspecto da prática tântrica, e os esforços para *esclarecer* o significado do Tantra são movidos justamente na direção de eliminar estas características entendidas como falsas.

Isto aparece de forma explícita e consciente nos trabalhos de Prabhat Ranjan Sarkar. Com o interesse de remover-lhe o estigma carnal, materialista, ou luxurioso – atributos nascidos de uma retórica bramânica sobre o Tantra – o guru tentou adequá-lo às suas ideias políticas.

Como foi dito, Tantra e Yoga são, para os *margis*, sinônimos. Ambos os termos apontam para o mesmo conjunto de práticas: técnicas corporais e mentais voltadas para a liberação da mente e do espírito e para uma experiência totalizante do cosmo.

Há de se fazer, no entanto, uma ressalva quanto ao termo *religião*. A espiritualidade *margi* não autoriza que o Tantra ou o Yoga sejam identificados com aquilo que é comumente chamado de *religião*. A organização, desta forma, corrobora com alguns dos elementos presentes na retórica do discurso antirreligioso, segundo o qual as religiões dominantes, hegemônicas, conservadas num formato institucional, são quase sempre dogmáticas, preconceituosas, hipócritas e desagregadoras. Opta-se, portanto, pelo termo *espiritualidade*, mais confortável ao atendimento das demandas do individualismo moderno.

Sabemos que o corpo textual a que o guru, os monges, e os professores da Ananda Marga aludem foi produzido e publicado pela própria editora da organização. Ainda que se faça referência a outras obras, como os *Sutras* de Patânjali, aos *Vedas* ou aos *Puranas*, não há um tratamento direto destes textos. O acesso é mediado pelas obras do próprio Sarkar. O conhecimento revelado ao guru se justifica por si mesmo, e atesta a santidade de Ánandamúrti.

Tendo isso tudo em vista, o que se pode dizer é que a Ananda Marga possui uma visão muito particular do que vem a ser o Tantra. O conceito possui uma formulação própria, ele compreende um mito de origem própria, e, portanto, uma narrativa colocada nos termos da própria organização. Esta narrativa expande a linha temporal do tantrismo para limites que vão além daquilo que pode ser observado empiricamente na história das religiões. Ela coloca o Tantra como a primeira de todas as religiões, a fonte de qual todas as outras crenças e formas espirituais derivam, inclusive aquelas que se encontram mais geograficamente distantes. Num certo sentido, o Tantra acaba adquirindo um significado e uma função quase fenomenológica, muito semelhantes ao conceito de *Sanatana Dharma*, que é o nome pelo qual os hindus se referem ao próprio hinduísmo: a *ordem eterna* da qual os próprios *Vedas* e o idioma sânscrito são um testemunho. A ordem eterna, anterior à própria criação do mundo, é a verdadeira religião, posto que neste idioma, não encontramos uma palavra apropriada para o que chamamos de religião.

Na narrativa *margi* esta forma primeva de espiritualidade teria se originado por volta de 7.000 a.C. Há um personagem central nesta narrativa: Sada Shiva. Aqui, Sada Shiva é um personagem histórico. Ele teria existido num passado longínquo, e neste passado teria ensinado à humanidade o yoga, a música, e a dança (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.71). Este mesmo Shiva histórico teria ensinado o Tantra para todos os outros grupos humanos – habitantes dos continentes mais distantes – e mais uma variedade de técnicas que hoje podem ser reunidas sob o amplo conjunto das religiões primitivas, todas mais ou menos verdadeiras, conquanto guardem semelhanças e diferenças do Tantra original preservado na Índia.

Ao mesmo tempo em que se busca um Shiva histórico, incorre-se na propagação de um Tantra a-histórico, universal, vinculado a uma retórica de conciliação e de minimização das diferenças. A busca pela expansão da consciência, na visão da Ananda Marga, se torna uma questão perene na história da humanidade, e um tipo de misticismo implícito em quase todas as religiões – menos naquelas que se tornaram dominantes na sociedade atual e se confundiram com o seu aparato institucional.

Entendemos, portanto, que a definição que a Ananda Marga atribui ao Tantra tem como efeito sintetizar o conjunto de tradições populares da Índia, desde as mais antigas, praticadas pelos aborígenes, xamãs pré-védicos, passando pelo yoga medieval, pelos santos místicos de todas as épocas, e, sobretudo, pelos *siddhas*, os magos tântricos poderosos cuja figura é similar à do próprio guru fundador da organização, exceto pelo fato de que não há quaisquer indícios de práticas transgressoras por parte dele ou de seus devotos.

1.3.4. A Cosmologia

Uma parte importante da filosofia espiritual da Ananda Marga pode ser encontrada num volume intitulado *Ananda Sútram*. O seu nome, traduzido, quer dizer “*aforismos que levam à bem-aventurança*”. Os 85 sutras ali expostos são compreendidos pela organização como um *dárshan shastra* – algo como um compêndio filosófico. Seu conteúdo versa sobre a natureza da realidade em seus princípios, a origem do universo, o movimento cósmico que levou à criação das coisas, o sentido da prática devocional em relação a esse estado de coisas,

e as leis cósmicas que, uma vez derivadas daí, podem ser aplicadas no entendimento das questões sociais e políticas do mundo.

Veremos alguns exemplos dos aforismos ali contidos.

O primeiro dos aforismas diz:

- 1-1. *Shivashaktyátmakam Brahma*. [Brahma é composto de Shiva e Shakti].
- 1-2. *Shaktih Sá Shivasya Shaktih*. [Shakti (Princípio Operativo) é Shakti (força) de Shiva].
- 1-3. *Tayoh siddhah saincare pratisaincare ca*. [*Purusa* e *Prakrti* alcançam Sua realização em *saincara* (movimento de extroversão) e *pratisaincara* (movimento se introversão)]. (ÁNANDAMÚRTI, 2007, p.7-9).

Estes postulados iniciais indicam que a Deus, associado à natureza da realidade (*Brahma*), é dividido em dois princípios: *Shiva* e *Shakti* – conceitos aqui análogos aos conceitos de *Purusa* e *Prakrti* da filosofia Samkhya. A ideia é que *Shiva-Purusa* é um princípio de causa efetiva absoluta, a capacidade testemunhal, enquanto *Shakti-Prakrti* é o princípio operativo da natureza visível, expressa em termos relativos, composta em qualidades, e dotada de uma capacidade substanciadora.

O movimento de extroversão (*saincara*) é basicamente o movimento pelo qual o universo é criado – a partir de um adensamento das qualidades, decorrente da identificação de *Prakrti* com as coisas objetivadas. Este movimento leva à crudificação da matéria, e à existência dos diversos estados, gasoso, líquido e sólido, do qual se originam os astros, as estrelas e os planetas, e, por último, a vida. Toda a variedade de coisas no Universo é compreendida como um movimento de extroversão crescente de *Prakrti*. O movimento de introversão (*pratisaincara*) é decorrente da identificação decrescente de *Prakrti* com a coisa objetivada, o que faz despertar nos seres vivos (no ser humano, especialmente) o sentido espiritual, uma vez, a partir daí, torna-se possível para *Purusa* testemunhar a realidade. O que se tem, portanto, é um círculo, o *Brahma Chakra*, que compreende de uma só vez a trajetória de criação do universo, nascimento da vida, e o sentido da espiritualidade, que é nada menos do que a ansiedade da alma individual de se reintegrar a *Purusa* – momento em que o yoga aparece como a ferramenta para realizar essa reintegração.

Este movimento de extroversão e introversão é mediado pela capacidade qualificadora das *gunas*, que são três: *sattva*, *rajas*, e *tamas*. Por meio de uma distorção destas qualidades, o universo é colocado em movimento. Com a crudificação da matéria, criam-se condições de

paralelismo entre o espírito e os corpos, produzindo a vida. Com uma exposição contínua aos choques da existência, a vida se desenvolve, evoluindo de acordo com a regra da diversidade, em todas as direções possíveis.

Qualquer estudioso minimamente familiarizado com a filosofia Samkhya encontrará aqui alguma correspondência. A enumeração do Samkhya, contudo, parece carecer de uma perspectiva narratológica que construa uma trajetória evolutiva para o sistema de correspondências por ele desenhado. No tratamento dado por Ánandamúrti, a filosofia Samkhya adquire um caráter devocional e teísta, bastante diferente ao estilo mais neutro e praticamente ateísta atribuído ao sábio Kapila. Nesta formulação ainda há espaço para a introdução de elementos derivados da filosofia do Yoga, certamente, o que funciona para explicar a prática espiritual e a sua realização máxima, que é o *samadhi*, enquanto a culminação de um mesmo processo que foi responsável pela criação da mente em seus distintos níveis de consciência de si: *Mahat*, *Aham* e *Citta*. De acordo com os *margis*, o primeiro indica o “eu existencial”, a camada da mente que produz o sentimento do “eu existo”; o segundo seria uma outra porção da mente, desenvolvida em seguida, e que parece análoga ao ego subjetivo, responsável pela noção de “eu faço”; o terceiro nível, o mais sutil dos três, é a mente objetivada, também chamada de “placa mental” (ÁNANDAMÚRTI, 2007).

Se tentássemos definir a perspectiva religiosa da organização como um tipo de não-dualismo, certamente o sutra 2-14 é que contém o aforisma em que se expressaria melhor a perspectiva margi: “*Brahma Satyam jagadapi satymápeksikam*. [Brahma é a Verdade Absoluta; o universo também é verdadeiro, porém relativo]” (ÁNANDAMÚRTI, 2007, p.28). Em outras palavras, quer dizer que há uma verdade absoluta, que é *Brahma* (Deus), e todas as suas manifestações na realidade da matéria não são, de modo algum, falsas – sendo, portanto verdadeiras, sua verdade está condicionada a uma situação relativa, posto que é qualificada. Assim, não há uma afirmação da natureza substancial de Deus em detrimento da natureza fenomênica e relativa o mundo dos sentidos.

No que diz respeito ao culto devocional a Ánandamúrti, e o seu status divino, encontramos o no sutra 3.9: “*Brahmaeva gururekah náparah*” – expressão que se traduz em: “*Somente Brahma é o guru, e ninguém mais*” (ÁNANDAMÚRTI, 2007, p.40). Logo em seguida, lemos, no sutra 3-12: “*Bhaktirbhagavadbhávaná na stutirnárcaná*” – que foi traduzido como: “*Devoção é a ideação em Deus, e não a lisonja a Deus ou a adoração ritualística*” (p.41). Nestes termos, o guru não é apenas a pessoa “mais próxima” de Deus –

ele é uma expressão Dele ou, uma entidade que coincide com o próprio Deus. Se aos outros seres humanos uma tal qualidade está em falta, não se deve a uma questão de dupla natureza da realidade. Todos os seres humanos possuem as mesmas qualidades, e, portanto, são individuações de um mesmo princípio cósmico. Se alguns destes seres humanos podem ser alçados à posição de gurus, é porque alguns deles foram capazes de eliminar os seus *samskaras* e ascender espiritualmente até uma posição tão próxima de Deus.

Cabe aqui ressaltar que esta obra ainda versa sobre as camadas da mente (os *kosas*), o sentido da devoção e da prática espiritual, a origem da *kundalini*, e o movimento que caracteriza a natureza da sociedade dividida em classes. Este último tema se desdobra numa teoria de ciclos sociais, ao longo dos quais uma classe substitui a outra no domínio sobre a sociedade. As classes identificadas aqui são, naturalmente, as quatro castas da sociedade hindu: os *shúdra* (trabalhadores braçais), os *chattrya* (os guerreiros), os *vaysha* (os comerciantes) e, com uma pequena alteração, os *vipra* (sábios) no lugar dos brâmanes. Esta teoria, aplicada à narrativa da história humana, é uma tentativa de interpretar os acontecimentos sociais através das leis cósmicas, de onde derivam as noções de equilíbrio e dinamicidade

1.3.5. Elementos próximos à Nova Era

Para além do Yoga e do Tantra, há diversas ideias sedimentadas na base do discurso religioso *margi* que permitiriam uma aproximação com os discursos que circulam dentro da religião que chamamos de *Nova Era*.

A obra de Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (1998), nos tem oferecido bases seminais para uma síntese plausível do que vem a ser este amplo fenômeno denominado *Nova Era*. Seu autor descreve, nesta obra, um largo movimento de gestação desta religiosidade tipicamente auferida como pós-moderna. Há inúmeros fatores operando para a gestação deste fenômeno desde o início da Idade Moderna. Segundo ele, os principais definidores deste tipo de religião estariam disponíveis na formulação de um tipo de “crítica cultural” aos valores hegemônicos da sociedade ocidental moderna, decompostos no cientificismo, no racionalismo, no materialismo, no cristianismo, e nas suas consequências para a vida humana: o mecanicismo,

o ideal de progresso, e o desencantamento do mundo (HANEGRRAFF, 1998, p.521). Um dos fatores de união ou de unidade dentro da diversidade de ideias comum a este grande espectro de espiritualidades seria a reinterpretação das antigas tradições religiosas sob condições modernas, e o direcionamento desta reinterpretação para o anúncio de uma Nova Era em que a dualidade Ciência vs. Religião aparece superada.

Ao trazer para a análise da organização Ananda Marga as contribuições teóricas referentes ao estudo das religiões Nova Era, entendo que as categorias que operam para o discernimento deste fenômeno religioso no quadro da vida moderna também funcionam para elucidar o diálogo que os discípulos e seguidores de Sarkar estabelecem entre si e com aqueles que frequentam o espaço da organização. Serve-nos, sobretudo, para apontar como alguns de seus elementos comuns ou típicos também ajudam a esclarecer melhor o processo de transplantação e a configuração de um campo religioso específico no qual o yoga participa e figura como um dos seus principais produtos. Assim, ao sugerir que o entendimento da religiosidade *margi* também dependa da teoria derivada do estudo das religiões Nova Era, quero destacar aspectos fulcrais do discurso dos membros da organização e daqueles que são levados a frequentar os seus espaços como expressões espirituais vulneráveis a sentimentos lastreados historicamente no ocidente.

Há, todavia, uma questão central que emerge nesta mirada: enquanto a religiosidade Nova Era é um fenômeno ocidental, a Ananda Marga é uma organização fundada na Índia, dez anos após a independência do país. A distância geográfica, surpreendentemente, não serve como empecilho, posto que grande parte do conteúdo filosófico da Ananda Marga é voltado para a crítica do colonialismo e do imperialismo – estas forças de dominação ocidentais que impuseram aos indianos princípios, valores, e estilos que eram hegemônicos na vida europeia. Apesar de sua retórica oficial estar assentada numa perspectiva universalista, as suas características mais marcantes e que dialogam de maneira eloquente com a religiosidade Nova Era podem ser observadas ao longo de sua história principalmente durante a formulação de uma perspectiva teológica e soteriológica que busca superar o materialismo, o capitalismo, e se conciliar com a ciência – ou seja, uma força religiosa de reação que se exprime na própria constatação de seu guru fundador: “*a humanidade está, agora, no limiar de uma nova era*” (SARKAR, 2001, p.103).

As características que a organização Ananda Marga preserva em comum com a religiosidade definida como Nova Era são várias. Dentre elas, as principais seriam: a) a

anunciação otimista de uma nova etapa da humanidade, marcada pela síntese entre espiritualidade e ciência, pela ausência de dogmas e de disputas étnicas; b) uma perspectiva fenomenológica das religiões do mundo enquanto manifestações de uma mesma ordem, coadunada com um discurso universalista e antirreligioso sobre o que é a espiritualidade; c) noções metafísicas que procuram se vincular às próprias descobertas da ciência moderna, e que reinterpretam tradições da Índia como o Samkhya, o Yoga e o Tantra.

A primeira destas características da Nova Era que encontra correspondência com a retórica *margi* pode ser desdobrada também no aspecto prático e propositivo da organização, desenhado em termos não apenas espirituais, mas também políticos – função cumprida pela conjunção filosófica entre o Neo-humanismo e o PROUT. Estas formulações, tão caras à organização, oferecem para os seus membros explicações plausíveis para as mudanças concretas pelas quais a humanidade vem passando no último século, e atentam com certo otimismo para as condições inexoráveis que se apresentam no futuro próximo, quando alguns substratos do pensamento materialista e dogmático deixarão de fazer sentido.

Esta perspectiva, contudo, por mais próxima que possa estar da retórica típica da Nova Era, naturalmente preserva suas diferenças em relação a ela. O entendimento que Sarkar tinha da política não o autorizaria a propagar um otimismo que fosse exclusivamente dependente de conjunções cósmicas futuras. No caso *margi*, esta “Nova Era” só será possível mediante uma revolução pessoal e coletiva rumo àquela que seria a verdadeira espiritualidade – pelo Neo-humanismo –, e uma transformação prática na organização do sistema produtivo da sociedade – pelo PROUT.

O segundo ponto, referente ao universalismo religioso, é, na verdade, uma construção discursiva que traz à tona os pontos em comum que a religiosidade *margi* guarda com as religiões do mundo, enquanto joga para o fundo as diferenças. Os pontos em comum são frequentemente aqueles que já servem como definidores da religiosidade contemporânea: a experiência individual e interior, a liberdade para além dos dogmas e doutrinas, a valorização das tradições mais longínquas acompanhada da crítica às instituições religiosas mais ortodoxas e dominantes. Esta religião supostamente verdadeira e perene, que surge justamente a partir destes pontos em comum, seria, segundo os *margis*, o próprio Tantra. Mas isto não quer dizer que o Tantra indiano seja a verdadeira espiritualidade, mais genuína e superior a todas as outras, mas que *todas* as espiritualidades verdadeiras *podem* ser chamadas de Tantra.

Mas qual seria o exemplo ou o melhor modelo de uma “espiritualidade verdadeira”? Qualquer relação individual com Deus que também envolva uma devoção pela humanidade. Por mais simples que essa definição pareça, ela permite expandir o seu significado para qualquer época e qualquer lugar, interpretando o conjunto das religiões e dos misticismos de todo o globo a partir dela. Ela não pressupõe uma prática específica, nem tampouco ritos ou símbolos específicos – seu sentido aparece atrelado àquela que, segundo os *margis*, seria uma inclinação natural dos seres humanos para o divino.

O terceiro ponto, por último, diz respeito aos ensinamentos metafísicos, teológicos e cosmológicos de Prabhat Sarkar. Veremos abaixo um exemplo de como um discurso com fundamentos espirituais adquire uma roupagem moderna e própria, e adaptada à linguagem científica. O tópico em questão é dedicado à criação do universo, ou seja, a narrativa cosmogônica:

Baba começou explicando que o universo tem sua origem na Consciência Suprema e então descreveu como os vários estágios da criação ocorrem. Ele se referiu a este processo como um “ciclo” porque o ponto de início e de culminação são os mesmos. De acordo com esta teoria, a criação inteira se origina do estado absoluto e não-manifesto da Consciência Suprema e flui numa direção extrovertida até alcançar o ponto final de maturação, quando a matéria sólida se torna extremamente condensada. Depois de alcançar o zênite deste ponto, a direção da força criativa é revertida a partir da formação da mente neste estado de matéria crua. Em seguida a mente evolui lentamente pelos vários estágios até finalmente se misturar de volta com a Consciência Suprema novamente. Então Baba dividiu o processo da criação em duas fases. A primeira fase é chamada de fase centrífuga, em que o fluxo de criação vai do estágio de sutileza absoluta até a solidez absoluta. Na segunda fase, a fase centrípeta, o movimento é da solidez absoluta para a sutileza absoluta (PRANAVATMAKANANDA, 2017, p.353-354, tradução nossa).

O exemplo acima é uma interpretação particular do Samkhya-Yoga a respeito das formas do universo e entendida sobretudo a partir de um viés evolutivo. Este viés evolutivo tem se revelado a partir de uma tendência analítica quase que perene na espiritualidade Nova Era. Sua qualidade em relação à perspectiva científica, tributária tanto de Lovejoy quanto de Charles Darwin, está especificamente colocada numa visão positiva e otimista sobre a evolução. Em outras palavras, falamos aqui de um progresso espiritual alinhado com a multiplicação das formas de vida do universo. Este processo, segundo a visão *margi*, também pressupõe um retorno à unidade original da Consciência Suprema.

Esta qualidade com que o pensamento de Sarkar se abre para o conhecimento científico é bastante característica de obras como *A Liberação da Mente através do Tantra Yoga*, e *Psicologia do Yoga*, ambas publicadas no Brasil. Nestes livros as ideias de Sarkar são dirigidas para formação de um campo de especulações fisiológicas que leva o nome de *Biopsicologia* – uma tentativa de sintetizar o conhecimento científico moderno oriundo das ciências da mente com a fisiologia sutil do yoga.

Esta área tem se revelado um campo muito fecundo das especulações e investigações *margis*, e é uma matéria central dos cursos disponibilizados pela organização, das palestras de seus membros e das oficinas também oferecidas em outros espaços, tais como o *Parque Visão do Futuro*. Ela é, para os *margis*, a área do conhecimento autorizada a falar dos benefícios terapêuticos e espirituais da meditação, por exemplo.

No que tange à confluência com a espiritualidade Nova Era, o papel central da psicologia dentro da filosofia *margi* serve também como demonstração da proximidade entre ambos os discursos. A hipótese de uma *psicologia sagrada* ou de uma *sacralização da psicologia*, tal como é sugerido por Hanegraaff, parece também se aplicar às ideias da Ananda Marga, e com indicações muito semelhantes às de uma *religião psicológica* (HANEGRRAAFF, 1998, p.483).

1.4. Orientação político-econômica

A posição da Ananda Marga frente a ortodoxia hindu e aos problemas econômicos do mundo material pode ser melhor entendida a partir da leitura de algumas obras escritas por Sarkar. No Brasil, *Neo-Humanismo*, *PROUT* e *Economia Democrática* são algumas das obras que expõem várias destas ideias filosóficas.

Grande parte do seu conteúdo é dirigido aos problemas legados pelo capitalismo global e pelo comunismo. O primeiro seria responsável pela perpetração de um modelo de colonialismo cruel, que relegou aos indianos inúmeros problemas de ordem social e psíquica, pelos quais se tornaram dependentes das potências econômicas em que as práticas comerciais e produtivas estão centralizadas. O comunismo, por sua vez, seria responsável por ter oferecido uma alternativa ao capitalismo através de uma ideologia profundamente materialista – num nível de ateísmo ainda mais denso que àquilo a que se propunha contrapor. Neste ponto,

a filosofia de Sarkar pretende posicionar-se como uma superação do *materialismo* – forma de vida que exclui do mundo a vida espiritual – e se apresentar como uma nova via, capaz de conciliar a produção autônoma da vida material com uma consciência espiritual coletiva.

Estas ideias, aplicadas ao mundo produtivo, subscrevem um modelo de sociedade e economia baseado em cooperativas, a busca por maior autonomia regional, e uma direção política mantida por *sadvipras* – líderes político-religiosos virtuosos e devotados a uma vida espiritual. Não é precipitado, portanto, sugerir que haveria um tipo de teocracia esclarecida.

É um desafio analítico indesejável separar os componentes filosóficos daqueles que seriam os componentes espirituais fundantes da Ananda Marga, tão imbricados que eles se encontram dentro das dimensões discursivas e práticas do grupo. Sarkar propõe um universalismo radical, a abolição das fronteiras, das divisões de casta e de classe, e todas as razões e explicações que justificam estas propostas estão de alguma forma amparadas nas suas visões cosmológicas. Por meio de analogias, é possível transpor a verdade das leis cosmológicas para a realidade das questões sociais. Tomemos este exemplo:

Qual é o verdadeiro significado de *pramá*? A palavra *pramá* é derivada da raiz *má*, acrescida do prefixo *pra* e dos sufixos *d'a* e *t'a*. O significado da raiz verbal *má* é ‘medir’, ‘calcular a profundidade’. Assim, o significado etimológico da palavra *pramá* é ‘equilíbrio’.

[...] Da mesma forma que *pramá* é indispensável à vida individual também é indispensável à vida coletiva. A superioridade ou a excelência da estrutura social, da cultura ou da civilização de uma comunidade de pessoas advém do grau de *pramá* que essa comunidade alcança em sua vida coletiva. (SARKAR, 2009, p.45-46).

O raciocínio político de Sarkar funciona segundo certos modelos analógicos, e a soteriologia margi efetua uma tradução direta dos valores espirituais do Tantra e do Yoga para as relações sociais. Princípios derivados do Samkhya, tais como os *gunas*, podem ser aplicados no entendimento dos problemas da sociedade. Assim, quando falamos dos problemas econômicos derivados do capitalismo e do colonialismo europeu, estaríamos destacando as qualidades *tamásicas* dessa estrutura social, essencialmente degenerativa e sem dinamicidade ⁸.

8 Para uma exposição mais completa da filosofia do PROUT, conferir STOCKLER, L. *Neo-humanismo e PROUT: tensões entre o mundo político e a filosofia espiritual de Prabhat Ranjan Sarkar*. ÚLTIMO ANDAR (PUCSP. ONLINE), n. 34, p. 69, 2019.

Tanto o neo-humanismo quanto PROUT funcionam como ferramentas políticas e sociais para alcançar no plano da comunidade humana aquilo que o yoga realiza no plano individual: a liberação, a expansão da mente para além dos limites de sua programação natural confinada em sociedade, a suspensão de suas propensões. A soteriologia do Tantra de Sarkar é desdobrada num modelo político e econômico cuja intenção é abarcar a humanidade. Para quais fins? A já mencionada expansão da mente, o salto devocional em direção à amplitude espiritual e, conseqüentemente, a realização de todas as potencialidades humanas.

E quais seriam as potencialidades humanas? Certamente aquelas cujo efeito é harmonizar a existência, e que por isso mesmo estão sintonizadas com os desígnios da Mente Cósmica. Estes princípios e proposições se retroalimentam: a expansão da mente e a evolução espiritual conduzem os indivíduos ao serviço humanitário e à transformação da sociedade; a transformação da sociedade conduz à evolução espiritual. Portanto, na visão de Sarkar, não será mais possível um modelo de sociedade que não leve em conta a ansiedade espiritual de cada ser humano. (STOCKLER, 2019).

Uma obra como o PROUT, portanto, se presta a questões muito mais práticas do que obras dedicadas apenas à ideologia do grupo. Podemos encontrar ali propostas relativas ao emprego, à moeda, ao uso da terra e do sistema produtivo, à distribuição das riquezas, à lei e, portanto, à própria estrutura social como um todo. A teoria econômica seria, neste sentido, a grande ferramenta oferecida pelo guru à comunidade humana, e com a sua aplicação correta, os problemas sociais seriam progressivamente corrigidos, e a humanidade entraria numa nova era de felicidade e devoção.

1.5. Estrutura organizacional

Tomando como legítimos os axiomas da teoria de Rodney Stark e William S. Bainbridge sobre religião, poderíamos definir a Ananda Marga como um *cult movement*. Os critérios para uma tal definição são os seguintes: a) a organização possui elementos inovadores dentro do cenário das religiosidades indianas; b) alguns destes elementos são desviantes no que diz respeito às tradições hindus; c) a organização preserva uma relação de tensão com o mundo que está baseada em dois fenômenos: algumas de suas práticas e princípios contrastam com as práticas e comportamentos vividos fora do círculo da organização, e a há um intenso trabalho de transformação do mundo segundo as orientações espirituais e filosóficas do guru; d) a adesão ao grupo é voluntária (STARK & BAINBRIDGE, 2008).

A estrutura social interna da organização é dividida em três tipos de membros: os *avadhutas*, que são monges ordenados e renunciantes, levam uma vida celibatária de total dedicação à missão espiritual, e, portanto, viajam o globo de acordo com as designações administrativas de cada distrito ou setor; os *acaryas*, que são professores e mestres que não vivem uma vida de dedicação exclusiva, posto que mantêm uma esfera familiar e profissional separada da organização; e os *margis* iniciados no sistema de yoga tântrico e que preservam uma relação mais ou menos estável com a organização, às vezes entrando em regimes mais esporádicos ou mais intensos de participação das suas ações. Uma quarta esfera de “filiação” seria baseada no tipo de clientela religiosa, com pessoas, iniciadas ou não, atendendo aos programas e cursos oferecidos pela organização.

O “caminho” *margi* compreende uma iniciação de quatro graus, através dos quais o compromisso com o guru é reafirmado, novas demandas são atribuídas ao discípulo, e novas renúncias são feitas. Estes graus são alcançados a partir da atividade do *prachar*, que consiste na propagação dos ensinamentos espirituais e de atividades guiadas pelas ideias do PROUT. A organização tem como princípio básico a ideia de que a espiritualidade tântrica ensinada por Sarkar não deve existir “do lado de fora” da sociedade, mas no meio dela, propagando-se através de ações que transformem a vida dos indivíduos.

Para os novos membros, curiosos e interessados, há um esquema de treinamento, cuja duração é de um ano, denominado *LFT* (Local Full-Timer). Durante este período, o iniciado presta serviços à Ananda Marga fora de seu país de origem. Este treinamento é, de certa forma, bastante útil para os jovens que consideram a hipótese de se tornarem *acaryas* ou monges, mas que ainda não se decidiram firmemente neste propósito. Um sistema de casamentos internos, intercastas e interculturais, também facilita a construção de laços mais duradouros entre os membros, fornecendo a eles a salvaguarda da comunidade. A prática dos casamentos arranjados pela organização também corrobora com a perspectiva de um mundo unificado, sem fronteiras, e sem distinção entre ricos e pobres, onde estejam ausentes quaisquer hierarquias culturais.

A disciplina da organização está exposta e resumida no esquema dos 16 pontos, expostos no volume *Caryacarya*. Estes 16 pontos abrangem praticamente toda a esfera da vida dos discípulos: o uso da água para limpezas pessoais; a alimentação; a circuncisão; corte de cabelo; vestimentas; o jejum; a prática espiritual; o código de conduta em termos de

normas sociais e que compreendem desde pronomes de tratamento até as regras de etiqueta; meditação coletiva; os votos de comprometimento; e o serviço social.

O modelo administrativo que inicialmente se dispunha de forma distrital hoje se dispõe de forma setorial ao redor do globo, com setores abrangendo regiões continentais de grande extensão. Assim, o corpo responsável pela administração dos centros instalados no Brasil atende ao setor de Georgetown. Essa administração está continuamente enviando seus membros para diversos países onde a Ananda Marga tem sedes, sempre de acordo com as inclinações profissionais de cada um deles e seguindo as exigências de cada localidade no que diz respeito aos idiomas e às atividades a serem desempenhadas.

Apesar deste modelo de organização setorial, a Ananda Marga sempre optou por um estilo de administração descentralizado. Isso autoriza os seus membros, espalhados pelo globo, a se envolverem livremente em inúmeras iniciativas locais, conquanto tenham de relatar as suas atividades nas reuniões anuais. Não há, portanto, um aparato centralizado encarregado de administrar de forma homogênea as ações da comunidade religiosa, e nem mesmo de organizar as informações a seu respeito.

Esta escolha por um modelo mais descentralizado, com certeza, acaba se deparando com certos problemas. Dentre os principais, poderíamos falar do surgimento de divergências políticas e espirituais entre os membros de diferentes localidades. E quando falamos “espirituais”, neste contexto, não estamos sugerindo que existam diferenças quanto ao conteúdo da crença de cada um, mas, sobretudo, à forma com que esta espiritualidade é vivida e compartilhada até se tornar dogmática. Esta palavra, “dogma”, inclusive é frequentemente evocada pelos *avadhutas* – trata-se de um lembrete constante sobre algo que, assim como um pecado, deve ser evitado. Mas, conforme as gerações se sucedem, e a capilaridade da organização aumenta e alcança espaços cada vez mais novos, maior é a dificuldade de preservarem intactos os princípios estabelecidos por Sarkar – principalmente se levarmos em conta que certos desafios serão sempre inéditos – e, na medida em que alguns membros acabam assumindo posições de poder dentro do grupo, discrepâncias de comportamento se tornam como que inevitáveis. Apesar de haver alguma hierarquia, nenhum cargo é vitalício, e as posições são assumidas democraticamente, com abertura para intensas discussões e embates entre os membros. Desta forma, não são raras as situações de crise institucional em que disputa ou atrito entre os *avadhutas*, os *full-timers* e os *bhukti pradhan* (os *acaryas*

responsáveis pelas atividades locais da organização) adquirem relevância quando envolvem algum desvio em relação à doutrina proposta por Ánandamúrti.

No próximo capítulo pretendo investigar a expansão da Ananda Marga pelo mundo, sua chegada no Brasil, sua posição no cenário religioso brasileiro e a sua relação com a constituição do campo do Yoga Moderno no Brasil.

CAPÍTULO II

A internacionalização da Ananda Marga e sua chegada no Brasil

Neste capítulo observaremos o processo de transplantação da organização Ananda Marga para outros países além da Índia, com atenção especial para o caso brasileiro. Pretendemos fazer isso destacando os seus diversos momentos, desde as motivações para a transplantação, o discurso empregado para justificá-la, o contexto de recepção e chegada no Brasil, as relações estabelecidas nessa nova cultura, e os empreendimentos sociais baseados na visão política compartilhada pelo grupo e alavancados pela atuação de seus membros em vários países. Veremos, portanto, como a oferta de um curso de formação de instrutores se insere dentro dos projetos e atividades da organização. Antes do final, abordaremos o desenvolvimento do campo do Yoga Moderno no Brasil, a fim de entender de que maneira as estruturas pedagógicas formuladas dentro deste campo, articuladas em torno do aprendizado e da formação em yoga, acabaram influenciando e condicionando o curso oferecido pela Ananda Marga – que será apresentado diretamente no capítulo seguinte. Ao longo desta exposição utilizaremos como fontes as entrevistas, reportagens, depoimentos, livros, matérias de jornal, vídeos institucionais e promocionais, entrevistas de rádio, palestras e nossas observações de campo.

A fim de verificar a abrangência das atividades da Ananda Marga, concentraremos nossa atenção nos dois maiores produtos que a organização tem a oferecer para o cenário cultural, social e religioso brasileiro: o Yoga, aplicado na busca pelo bem-estar, autoaperfeiçoamento e crescimento espiritual; e o PROUT, enquanto orientação para a ação social dos membros.

2.1. Expansão da Ananda Marga pelo mundo

Não estaria equivocada a afirmação de que a espiritualidade *margi* foi erigida desde o início tendo em vista sua expansão pela totalidade do globo. A necessidade de difundir a espiritualidade não se restringia apenas à Índia, e não demorou para que ela galgasse outros

territórios, abrangendo uma parcela significativa da humanidade. No que diz respeito à propagação da religiosidade do grupo, este processo de transplantação, mediado por uma organização transnacional, se organiza através de um ideal espiritual comum: a espiritualização da comunidade humana e a sua elevação – a bem-aventurança, a felicidade para todos. Este ideal contorna um imperativo de ação social urgente, reiteradamente proferido pelo guru nos seus ensinamentos. Sobreposta à crítica ao sistema de castas, sempre esteve presente na retórica de Sarkar uma exortação pelo fim das fronteiras entre os países (SARKAR, 2001). Sua mensagem espiritual nunca procurou se restringir apenas à Índia.

A criação de um comitê para a propagação da ideologia *margi* fora da Índia aconteceu em 1960 (PRANAVATMAKANANDA, 2017). As semelhanças escolhidas arbitrariamente para estabelecer uma ponte de contato entre culturas distintas não elencava apenas os aspectos espirituais de cada país, mas sobretudo os problemas sociais e políticos. As condições de desigualdade e os problemas de ordem econômica ofereceram à organização uma chance de amalgamar a ação social à prática espiritual. Vejamos, a seguir, as palavras da Prabhat Sarkar para aqueles seus devotos incumbidos de propagar a espiritualidade *margi* pela América do Sul, e a missão que foi a eles delegada:

Baba, dirigindo-se ao Dada Nityasatyánanda e alguns outros *acaryas*, disse-lhes:

“O setor de Georgetown é um setor vasto e possui um grande potencial. Não é pobre; é o setor mais rico. Existem pessoas muito ricas aqui, existe muito dinheiro, muitas fontes de riqueza. Cinquenta por cento do oxigênio do mundo está sendo fornecido pela densa floresta tropical da Amazônia. Ela é o pulmão do nosso planeta, e está sendo destruída pelas corporações multinacionais, que visam somente o lucro. Se ela for destruída, nosso planeta será destruído também. Vocês proutistas devem salvá-la. Vocês devem iniciar esse movimento. Vocês salvarão o planeta, e quando isso acontecer, vocês terão salvo a humanidade. Seus antepassados cometeram alguns enganos saqueando o continente. Entretanto, devemos esquecer isto e perdoá-los. Essas pessoas são boas, foram eles que estabeleceram o catolicismo romano. Mas a igreja católica romana está enfraquecendo atualmente. As pessoas estão se tornando cada vez mais pobres, e a filosofia católica não pode mais ajudá-las. Por isso elas estão abandonando-a. O comunismo está tirando vantagem dessa situação. O povo tem uma grande vocação missionária. A Ananda Marga deveria repor isto, deveríamos salvá-los. PROUT será aceita como um bolo fresco aqui. A América do Sul se tornará uma terra boa para PROUT”. (PRASIIDANANDA, 1996, p.36)

Estas instruções dadas pelo próprio Prabhat Sarkar tiveram lugar na única ocasião em que o guru visitou a América Latina, durante sua curta passagem por Caracas, Venezuela, em 1979. Como se vê, as razões para a expansão espiritual estão condicionadas à necessidade premente de salvar o mundo das forças destrutivas do materialismo – vistas como impedimentos para o progresso espiritual da humanidade. As mazelas sociais de cada realidade nacional, seja a da Venezuela ou a do Brasil, ofereceram um terreno de ação socioeconômica para o trabalho espiritual da organização – algo que vai além das circunscrições mais imediatas das práticas esotéricas envolvendo o yoga e a meditação.

Desta maneira a Ananda Marga se faz presente não apenas na América do Sul, no setor de Georgetown, mas também nos outros países da Ásia, como Filipinas e Indonésia, da África, como o Quênia e o Congo, no Oriente Médio, como a Síria, e nas outras Américas, como o Haiti – países em que as mazelas sociais são questões urgentes. Ainda que a organização tenha se expandido pela Europa e América do Norte, sua expansão nestas regiões não esteve ajustada a um tipo de discurso tal como este proferido por Sarkar, em que são nítidas as preocupações dirigidas às condições de vida dos países pobres latino-americanos. Nos Estados Unidos, por exemplo, a organização se fixou no seu território a partir de 1969, tendo na figura do *acarya* Vimalananda um importante vetor de divulgação, e concentrando-se principalmente nas universidades e nos círculos frequentados por jovens de classe média e média-alta – espaços e estratos sociais que, de toda forma, são importantes para a propagação do grupo na realidade brasileira também.

Ao passo que a organização tem intenções de priorizar as realidades locais, sem esquematizar um modelo único de transplantação e propagação, o atendimento da demanda de cada país tem levado os seus membros a atuarem de formas distintas em cada caso – ainda que a orientação obedeça aos mesmos princípios. Os setores de atuação da Ananda Marga em cada país costumam ser os mesmos, dividindo-se entre as atividades mais relacionadas ao repertório esotérico e os projetos sociais. Estes projetos sociais não subscrevem apenas à necessidade de prover uma assistência social, como creches ou cooperativas de distribuição de alimentos – como no caso dos países mais pobres, em que os *acaryas* estão imbuídos da tarefa de abrir escolas e estabelecer parcerias e projetos com comunidades carentes – mas de empreender uma transformação dos sujeitos humanos na direção da meta da organização – o que também se aplica no caso dos países mais desenvolvidos, por meio de parcerias com profissionais da pedagogia e da saúde.

Deste modo, a organização pode adquirir novos membros provenientes de distintos contextos: daquelas relações nascidas entre a organização e seu público no espaço dos projetos sociais, mediante o aprendizado de técnicas como o yoga e a ayurveda nas aulas e oficinas oferecidas pelos membros da organização, ou mesmo a partir das palestras e eventos realizados pelos membros da organização em regiões laicas, como nas universidades. De fato, encontraremos nas universidades, americanas ou brasileiras, um lugar específico para a propagação da espiritualidade *margi*. posto que nele convergem interesses relacionados à formação e a transformação social, às religiões orientais, e ao domínio de técnicas comumente denominadas como “terapias alternativas” – ou seja, um local de maior abertura para as ideias da organização.

A propagação da espiritualidade e dos projetos sociais dependem, pois, das condições locais de cada país que recebe a organização – e por isso mesmo o andamento das atividades da Ananda Marga adquire um ritmo particular de acordo com cada país. A sua chegada nos Estados Unidos, por exemplo, ao final da década de 1960, se inscreve num momento de forte contestação ao *establishment*, de eclosão dos movimentos contraculturais, como o feminismo e o movimento negro. No seio desta efervescência cultural se destaca um interesse pelas filosofias e religiões orientais enquanto repositórios de valores, simbologias e técnicas aplicáveis na busca por um novo estilo de vida, pela revolução da consciência e dos costumes. Estes movimentos, como sabemos, teriam encontrado nas universidades americanas um grande ponto de concentração.

No Brasil, ainda que a chegada dos primeiros membros da organização não seja tão posterior ao caso americano, o contexto social e cultural era completamente outro: com um movimento contracultural incipiente, sufocado pela ditadura civil-militar, e um espaço de circulação de ideias orientais notavelmente reduzido, sua expansão pelo conjunto da sociedade brasileira só se verificaria de forma mais definida alguns anos depois, como veremos a seguir.

2.2. A transplantação para o Brasil

Ao falar do processo de transplantação institucional da Ananda Marga para o Brasil, pretendemos salientar as particularidades do caso chamando atenção, primeiro, para a forma

com que os estudos da religião têm abordado e classificado o grupo para, em seguida, destacar o contexto geral e a trajetória deste processo.

2.2.1. A posição da Ananda Marga no campo religioso brasileiro

A organização religiosa Ananda Marga tem sido identificada pelos estudiosos da religião como um caso exemplar de dois conceitos que se interpenetram e se comunicam: a *Nova Era*, e os *Novos Movimentos Religiosos*.

Já vimos no capítulo anterior alguns elementos da base espiritual do grupo que nos permitiriam inseri-lo na vizinhança dos grupos da Nova Era⁹. Estes critérios atendem à formulação conceitual panorâmica desenvolvida por Wouter Hanegraaff, que não chegou a abordar diretamente o grupo. Por outro lado, no que tange à realidade brasileira, José Guilherme Magnani pôde alocar a organização dentro de seus estudos sobre a Nova Era no Brasil.

Assim, quando nos concentramos no contexto da chegada da Ananda Marga em nosso território, na transição da década de 1960 para 1970, durante o recrudescimento da ditadura militar, encontramos a seguinte passagem:

Muitos militantes de organizações de esquerda e participantes do movimento cultural enveredaram por caminhos religiosos e alternativos, como foi o caso do escritor e compositor Rogério Duarte (ex-integrante do CPC da UNE), do ex-militante e preso político Alex Polari (atualmente vice-presidente do Cefluris, uma das ramificações do culto do Santo Daime), da atriz Odete Lara (hoje praticante do zen-budismo) e do teatrólogo Fauzi Arap, entre muitos outros.

Esse também foi o momento do surgimento e implantação de grupos e associações como a Sociedade Internacional da Consciência de Krishna – mais popularmente conhecida como Hare Krishna –, estabelecida em 1974 e que já nos três anos seguintes possuía 18 templos urbanos e uma comunidade rural, Nova Gokula, no município de Pindamonhangaba (SP). O mesmo aconteceu, em diferentes momentos, com a Ananda Marga e com os discípulos de Bhagwan Shree Rajneesh e Maharishi Mahesh Yogi, entre outros (MAGNANI, 2000, p.20).

⁹ A aproximação e conciliação com a Ciência; a crítica cultural direcionada aos valores hegemônicos do capitalismo, do racionalismo e do materialismo; a ressignificação das tradições do Tantra e do Yoga colocadas ao lado de outras tradições autóctones de outros lugares do mundo; o sentimento antirreligioso; e, é claro, a formulação discursiva que anuncia a chegada de uma nova era da humanidade.

A análise de Magnani, apesar de tocar em certos pontos também tocados por Hanegraaff, possui algumas qualidades decorrentes de sua aplicação ao caso brasileiro. Podemos falar, por exemplo, de como a Ananda Marga se integra a um “estilo de vida” em que se cruzam “*uma série de escolhas que, por sua vez, remetem a semelhanças de gostos, preferências, cultura, inquietações, princípios*” (MAGNANI, 2000, p.53-54). Este estilo de vida depende, por sua vez, e está no cerne da estruturação de um circuito pelo qual circulam ideias contraculturais e que compreendem propostas de vida alternativas: o movimento ecológico, a dieta vegetariana, a meditação e o yoga são alguns exemplos tocados aqui. Cada um destes elementos funciona de uma determinada forma para a fixação da Ananda Marga no campo religioso brasileiro: o movimento ecológico está relacionado ao PROUT; a dieta vegetariana está relacionada à atenção muito especial que a Ananda Marga dedica à alimentação (inclusive capacitando indivíduos na culinária vegetariana), sublinhando sua orientação ética; e o yoga e a meditação estão vinculadas às práticas espirituais (*sadhana*) dos membros da organização, cuja técnica e seus benefícios posteriormente são generalizados para o grande público.

No que diz respeito à posição da Ananda Marga no campo religioso do Brasil, e de acordo com as definições dos estudos das religiões contemporâneas do cenário brasileiro, o grupo também pode ser classificado como um *Novo Movimento Religioso*.

Podemos chamar de Novo Movimento Religioso (NMR) “*os movimentos de cunho religioso ou espiritualista que tenham surgido recentemente, no bojo do movimento de contracultura, após 1960*” (GUERRIERO, 2006, p.43). Mas é claro que a própria nomenclatura depende de alguma concordância a respeito dos termos que a definem, uma vez que diversos grupos desfrutariam de uma situação incômoda, ora estando dentro, ora estando fora desta classificação. Em algumas das vezes, o local de procedência do grupo já serviria como um indicativo de quão “novo” é este movimento, posto que sua novidade é relativa ao cenário cultural dentro do qual passa a se inserir. Assim, movimentos nascidos no seio de uma religião tradicional, como o hinduísmo, se tornariam novos num contexto em que essa religião não conta com grande número de adeptos¹⁰.

¹⁰ O fator da novidade, contudo, não está restrito ao contexto contracultural. Assim, há autores que estendem para trás o período da gesta dos Novos Movimentos Religiosos. Se a visibilidade do grupo é posterior ao término da Segunda Guerra Mundial, ele pode ser considerado um “novo” movimento (BARKER, 1999, p.15-31). Mas de modo algum estaríamos incorrendo em erros se considerássemos como “novos” também alguns grupos que nasceram na virada do século XIX para o XX (CHRYSSIDES, 1999). Está claro, todavia, que o surgimento destes grupos aparece diretamente vinculado ao processo de secularização da sociedade, pelo qual as religiões

Podemos entender o engajamento do público com estes movimentos nas seguintes formas:

Há uma grande variedade entre os tipos de pertencimento. Para muitos dos NMRs de hoje e, principalmente nos primeiros NMRs, até então denominados seitas, a conversão é total. Seus membros agem como verdadeiros monges e estão totalmente comprometidos com a instituição, moram na comunidade ou templo e trabalham em tempo integral para o movimento. Ultimamente tem crescido o número de adeptos, mesmo entre os grupos mais fechados, de membros externos, ou seja, que mantêm em sua vida compromissos com o meio social mais amplo e que podem frequentar o espaço religioso apenas semanalmente para um ritual, palestra ou outro serviço. Há, ainda, os simpatizantes que concordam com as práticas e crenças do grupo, mas que não chegam a afetar suas vidas por isso. Esses últimos, muitas vezes, podem até aderir integralmente ao movimento. Em geral, quando perguntados, dizem nominalmente pertencer a essas religiões. Entre os NMRs há uma rotatividade muito grande dos pertencentes. A insatisfação com alguma coisa particular, seja pessoal ou mesmo em nível de doutrina, faz o devoto buscar uma nova adesão, somando em sua biografia mais uma passagem por uma religião diferente. Nos grupos mais abertos e nas práticas típicas da Nova Era, o trânsito do indivíduo entre as diferentes denominações não é constante, bem como o pertencimento pode ser múltiplo. Assim, é comum vermos as mais diferentes composições, impedindo até uma definição clara do pertencimento desse fiel. (GUERRIERO, 2006, p.77-78).

Aproveitamos a ocasião para sugerir que as aulas de yoga meditação, e os demais cursos oferecidos pela Ananda Marga funcionam para a constituição deste público de “membros externos” – e que apenas uma pequena parte destes membros adere de fato à organização.

Na obra de Guerriero, *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro* (2006), podemos encontrar ainda informações sobre a Ananda Marga no catálogo localizado no final do livro. Segundo consta:

Com sede na Índia, onde foi fundada em 1955, encontra ramificações em mais de 160 países, inclusive no Brasil. Propõe-se a divulgar uma síntese das crenças e práticas da tantra ioga tradicional. Para seus seguidores, a humanidade vive agora seus momentos finais. O surgimento de uma nova era plena de glórias é uma possibilidade, ao mesmo tempo em que temos os resquícios de um passado sem sentido. O desafio que se coloca ao ser

hegemônicas passam a operar em esferas diferenciadas do corpo social, abrindo caminho para uma pluralidade de novas expressões e manifestações.

humano é ter de escolher uma dessas duas possibilidades. (GUERRIERO, 2006, p. 112).

Destacamos aqui os aspectos escatológicos do grupo, que apontam para a chegada de uma nova era da humanidade, e o caráter inovador pelo qual reconhecemos os elementos das tradições antigas ressignificados num contexto contemporâneo.

2.2.2 A expansão da Ananda Marga no Brasil

O desenvolvimento das atividades da Ananda Marga no Brasil aponta para uma diversificação da oferta de seus bens e produtos, como aulas, cursos, atividades, projetos e iniciativas, atrelados ao crescimento institucional da organização, por meio do qual novos espaços se abrem para a difusão da mensagem espiritual da organização. A partir de quando e de que forma isso aconteceu?

2.2.2.1. Crescimento institucional

O primeiro *acarya* a se estabelecer no Brasil foi Dada Sumitananda, a partir de 1972, após ter visitado outros países latino-americanos, como a Argentina e o Uruguai. Seus trabalhos iniciais estiveram ligados ao ensino de meditação e yoga, iniciando brasileiros no estilo de meditação *margi*, sem cobrar por isso. Após sua fixação no Brasil, outros *acaryas* se juntaram a ele, e a organização alugou uma casa em Porto Alegre para funcionar como *jagrti*. Daí então, as atividades da organização se irradiaram para a região Sudeste, com a abertura de um centro no Rio de Janeiro em 1977 e um escritório setorial em um apartamento alugado em São Paulo – que depois foi substituído pela construção de uma *jagrti* na década de 1980.

Ao abordar a chegada da Ananda Marga no Brasil, é importante mencionar aquilo que o próprio Prabhat Sarkar disse para Sumitananda, certa vez, ainda na prisão. A respeito da criação de uma sede no Brasil, temos as suas palavras:

“Os habitantes originais [do Brasil] eram os índios pele-vermelha. A maioria dos sul-americanos têm sido explorados pelos proprietários de terras. Seu

dever é fazer com que eles readquiram seus direitos. São pessoas muito boas, e se você lhes der amor, eles facilmente entenderão PROUT. [...] Eu gosto muito do Brasil. Se eu não tivesse encarnado na Índia, eu encarnaria no Brasil. [...] A maioria dos sul-americanos tem fé e acredita em suas lendas e antigas tradições. Quando a Ananda Marga for propagada, essa fé permanecerá. A Ananda Marga crescerá rapidamente e eles não mudarão de opinião facilmente”. (PRASIIDANANDA, 1996, p.19).

A fala do guru deixa explícita a motivação social da missão *margi* pela América Latina, que consiste na superação dos problemas sociais. As condições materiais presentes, legadas pelas práticas exploratórias, situaram o Brasil dentro de uma vizinhança possível para a propagação do PROUT.

A Ananda Marga possui centros espalhados em várias cidades do Brasil, concentrando-se majoritariamente no Sul e Sudeste. A sede da organização em São Paulo – o foco deste trabalho – foi construída em 1984, a partir da aquisição de um terreno no Parque Mandaqui pelo Dada Karunánanda, secretário setorial do setor de Georgetown. Este conjunto de anos, em meados da década de 1980, parece marcar um momento importante dos progressos da Ananda Marga na América Latina, ao longo dos quais se concretizaram vários projetos em todo o continente. Em 1981 foi fundada a unidade mestra, a Ananda Kiirtana, em Belmiro Braga-MG, uma área rural onde vivem, hoje, em torno de 40 pessoas, entre jovens e adultos – principal local para os retiros da organização. Desde então a organização fundou e articulou ao longo da década de 1990 e 2000 inúmeros projetos: cinco escolas infantis em Porto Alegre, quatro em São Paulo, uma em Belmiro Braga-MG – que atendem em média 100 a 150 crianças de zero a cinco anos de idade. Além disso, há outros projetos estabelecidos a partir da parceria da organização com prefeituras ou iniciativas locais. Uma delas é o SCFV – SAF (Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculo – Serviço de Atendimento à Família), que atende uma média de 100 crianças e adolescentes de 6 a 14 anos em situações de risco na cidade de Porto Alegre. Para além de São Paulo, as cidades que contam com centros e lugares para retiros são as já mencionadas Porto Alegre, Rio de Janeiro e Belmiro Braga, Viamão, Portal do Paraná, Florianópolis, Ubatuba, Juiz de Fora, Itajubá, Petrópolis, Brasília, Salvador e Belém – um total de nove estados.

O financiamento destas atividades e centros se origina tanto das doações que a organização recebe de membros e simpatizantes, como da sua capacidade de operar a partir da capitalização de seus serviços: aulas e oficinas sobre temas variados relacionados ao universo

espiritual da organização, os cursos de formação oferecidos ao público brasileiro. Além disso, os *margis* também atuam individualmente levantando fundos a partir da venda de produtos trazidos da Índia ou das próprias publicações da Ananda Marga.

O sentido da expansão da Ananda Marga pelo globo atende a um objetivo de penetração social, estabelecimento de acordos, alianças cooperativas e participação direta na realidade de cada país – participação que se desdobra nos seus níveis sociais, econômicos, culturais, éticos etc. Esta tendência é semelhante em todos os países do ocidente em que a organização se fixou, mas os trabalhos sociais adquirem um caráter de urgência nos países em que as mazelas sociais são mais explícitas, ensejando iniciativas humanitárias e assistencialistas, como é o caso do Brasil. O conteúdo espiritual é bastante importante, mas, neste caso, a filosofia política da organização, o PROUT, é o eixo que orienta e conduz as estratégias de contato, como se pode verificar por exemplo na fala de Dada Jinanananda, extraída de uma entrevista concedida à rádio *Conexão Itajubá* em 2017, a respeito da instalação de um centro da Ananda Marga em Itajubá-MG:

É uma organização que acredita nos princípios de trabalho das bases para cima. Os planejamentos são locais e vai se desenvolvendo. Então vai depender, na verdade, dos nossos membros locais se juntarem aqui pra pensarmos juntos no que é que a cidade precisa. Porque não adianta vir com um plano já feito, que vamos chegar aqui, vamos fazer aquilo, e isso vai ser bom para o povo. Não! Conversa com o povo! E veja se esse povo está precisando daquilo que você quer dar. Aí o povo se torna co-criador desse projeto. A aposta Ananda Marga é local. São as pessoas da localidade que trabalham junto, que pensam junto, que se articula junto e que constrói. Os nossos monges, membros de outros lugares, claro, vão estar vindo pra cá pra trazer suas experiências (JINANANANDA, 2017).

É necessário destacar que, ao longo da entrevista concedida à rádio, a Ananda Marga foi apresentada como uma *Organização Não-Governamental*, e não como uma organização religiosa. Em virtude de seus projetos sociais a Ananda Marga tem sido apresentada em matérias de jornais e revistas como como um tipo de ONG (REVISTA CRESCER, 2013; REVISTA ENSINO SUPERIOR, 2015). Esta “qualidade” específica que a organização adquire num país como o Brasil, pode ser localizada no próprio nome adotado aqui: *Associação para a Ciência Intuitiva Ananda Marga*, e também no próprio site do grupo, que atribui a si mesmo uma tal classificação (ANANDA MARGA, 2020).

Quando questionado, de início, a respeito das inclinações religiosas e espirituais do grupo, Dada Jinanananda respondeu:

A Ananda Marga é fundamentalmente espiritualista no sentido mais profundo da palavra, que é exatamente o *link* que o ser humano faz com o Criador dentro de si e que se expressa através de sua participação proativa, amorosa e compassiva com os demais seres, baseando-se no fato de que, aquilo que se sente dentro de si, provavelmente os outros também sentem (JINANANANDA, 2017).

A resposta oferecida por Jinanananda sintetiza a mensagem espiritual da organização. A prática e a ética dos membros do grupo consistem, dentre outras coisas, em empreender uma transformação coletiva do mundo sempre guiada por um sentimento de devoção à coletividade – em que se realiza a unidade de todos os seres.

Após 40 anos da fixação da Ananda Marga no território brasileiro, a história da organização no Brasil se abre para uma fase de consolidação de sua posição enquanto um espaço de formação e de circulação de técnicas orientais e terapias alternativas. O atual status da instituição, por sua vez, não se encontra descolado da realidade vivida pela Ananda Marga em outros países do mundo, uma realidade situada dentro da necessidade de conciliar o crescimento de uma estrutura descentralizada com a preservação dos seus princípios e valores originais. A identidade da organização perante o público brasileiro acabou se moldando a partir dessa equação entre o culto devocional ao guru, a oferta de bens como o Yoga, e a realização de projetos sociais.

2.2.2.2. Diversificação das atividades da organização

Os primeiros contatos que a organização estabeleceu com o seu público brasileiro, como veremos, dependiam bastante de um meio da circulação de interesses esotéricos – de onde era possível captar o interesse pela meditação – e de busca por estilos de vida mais saudáveis – de onde surgia o interesse pela dieta vegetariana. Mas a atuação da organização foi muito além do contexto esotérico e acabou produzindo parcerias e projetos em áreas relativas à assistência social, à produção de gêneros orgânicos, e ao cuidado de crianças e adolescentes.

Hoje, nos momentos mais recentes da trajetória da Ananda Marga no Brasil, podemos encontrar a penetração das ideias da organização no contexto educacional. A aplicação da filosofia neo-humanista nesta área, em escolas mantidas pelo grupo, ou através de parcerias, tem mesmo se mostrado como um complemento ao conjunto de práticas pedagógicas construtivistas, incrementando o currículo dos educadores brasileiros – na medida em que há um intercâmbio de práticas e técnicas, e uma aposta na formação contínua destes profissionais. Para além destes, a organização mantém um contato constante com estudantes, buscadores religiosos, iogues, terapeutas ayurvédicos, dentre outros inúmeros tipos de profissionais vinculados à área da naturopatia e com os quais desenvolve várias iniciativas de aprendizagem e capacitação que vão da meditação às técnicas agroflorestais.

Como também já foi dito, este processo de expansão não é homogêneo, e, uma vez que a organização possui uma estrutura bastante descentralizada, suas ideias e propostas adquirem particularidades de acordo com o contexto em que se inserem. Deste modo, tanto o PROUT quanto o Tantra Yoga dependem de uma certa “capilaridade”. Os serviços e bens oferecidos pela organização se dispõem em respeito ao formato descentralizado de sua estrutura. Há mais de um nível atuação: para além das iniciativas dirigidas pelos próprios *avadhutas* e *acaryas*, os “membros externos” da organização podem se envolver em projetos diretamente inspirados nas ideias de Prabhat Sarkar e em espaços exteriores aos da organização. A circulação dos membros da organização nos contextos vinculados à prática da meditação, ao yoga, e à culinária vegetariana, fixou a identidade do grupo à oferta destes bens – identidade que, no contexto, educacional, aparecerá vinculada ao Neo-Humanismo, e que, nas iniciativas de caráter mais socioeconômico, será definida pelo PROUT. Como exemplo da atuação social de seus membros, temos a figura de Dada Maheshvarananda, alguém que atuou no Brasil de 1992 até 2003 e que esteve a participar de eventos tais como a ECO-92, o Fórum Social Mundial, quando pôde travar diálogo com a Teologia da Libertação, além de ter se envolvido em iniciativas mais locais, por exemplo com o ensino de meditação no Presídio Carandiru.

Conforme a comunidade *margi* se estabeleceu, passou a integrar um espaço de circulação de produtos associados à Nova Era, oferecendo oficinas e aulas de técnicas exóticas ao contexto indiano, como o *reiki* ou o *tai chi chuan* – o que aponta para uma diversificação de seus produtos após a sua transplantação para outros países. Posteriormente, as iniciativas se consolidaram, e adquiriram maior solidez: aulas deram origem a cursos

regulares, e a organização passou a formar indivíduos dentro dessas técnicas e saberes. Com o passar do tempo, por meio das suas parcerias com o público brasileiro, a Ananda Marga transpôs os limites do contexto esotérico e novaerístico e regularizou uma oferta, atendendo a outras demandas relacionadas à pedagogia e à saúde, com as suas escolas e creches, e com os profissionais e terapeutas empregados ou então nominalmente vinculados à organização.

As aulas de yoga, e os cursos de formação de instrutores de Tantra Yoga são componentes de um conjunto de bens espirituais variado, e se abrem como um outro caminho possível para o contato e a propagação da espiritualidade da organização. Em se tratando de capacitação e aprendizagem, a Ananda Marga também oferece cursos de meditação, de biopsicologia, de culinária lacto-vegetariana e alimentação alcalina, de permacultura, ayurveda, agrofloresta e bioconstrução. Os meios pelos quais estes bens são veiculados variam: aulas e cursos são presenciais, com durações variadas, mas também há retiros, livros e palestras disponíveis na Internet. Os espaços em que estes bens são disponibilizados não estão circunscritos apenas à infraestrutura da organização. Eles acontecem tanto em lugares laicos como as universidades, escolas, espaços culturais, TED Talks, e também em contextos da Nova Era, em centros holísticos e espaços de terapia alternativa. Esta área de circulação compreende não apenas a realidade brasileira, mas também as circunstâncias da maior parte dos países do ocidente.

Para além destes produtos muito bem inseridos num quadro contínuo e rotativo de consumidores, a maior obra da organização é, sem dúvida, o empreendimento educacional. Não seria equivocado de nossa parte considerar que todas técnicas esotéricas voltadas para a expansão da consciência, e as ações práticas de transformação social, estão articuladas a um sistema de educação e emancipação dos seres humanos dentro do qual perspectivas espiritualistas e políticas aparecem imbricadas.

Mas quais seriam os objetivos deste sem número de práticas, técnicas, em suma, deste conjunto todo de conhecimentos detidos pelo grupo e colocados como produtos num mercado de bens esotéricos? É verdade que a maior parte deles, como, por exemplo, o ayurveda ou as práticas agroflorestais, a Ananda Marga apenas incorporou ao seu “currículo” – sem que uma oferta semelhante tivesse se constituído anteriormente quando a realidade da organização estava restrita à Índia. Essa incorporação, antes de significar qualquer tipo de heterodoxia, aponta para a construção de um campo de saberes e instrumentos aptos para o empreendimento de transformação social que a organização realiza – construção que revela a

afinidade do grupo com propostas progressistas externas ao universo religioso – e que se constitui ao longo do processo de expansão da organização. Os objetivos, ou a razão final de toda essa aventura, para a qual a transformação social é apenas um meio, não é nada menos do que a felicidade espiritual de todos os seres do planeta. Por estes motivos a Ananda Marga dedica uma atenção enorme à educação nos primeiros anos da infância. Apenas em Bengala Ocidental, na Índia, o grupo construiu e administra 1.200 escolas (LÉPINASSE & VOIX, 2012).

Estas escolas, fundadas na Índia ou no Brasil, operam de acordo com a filosofia neo-humanista elaborada pelo guru fundador da organização. Seu sentido é integrar os aspectos físicos, mentais e espirituais do ser humano numa proposta de educação holística e amparada num currículo construtivista. Há aulas de yoga, práticas de meditação, contação de histórias, música, dança, cuidado com hortas, animais. Também digna de nota é a proposta dietética destas escolas, totalmente baseada numa culinária lacto-vegetariana.

O sucesso deste empreendimento em contextos mais carentes tem levado a organização a se filiar aos governos locais, como é o caso de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Ali, na região de Viamão e Restinga Nova, a Ananda Marga, sob o formato de ONG, coordena serviços sociais relacionados à educação, recuperação de jovens e de cuidados com idosos. Assim como em São Paulo, funcionando no Parque Mandaqui, na zona Norte, estes estabelecimentos costumam atender a uma população de classe média, média-baixa e baixa.

O andamento destes projetos conjuntos tem dado origem a eventos e iniciativas com maior potencial, como por exemplo os Seminários de Educação Neo-humanista, onde se trocam práticas e técnicas educacionais. O intercâmbio de conhecimentos pedagógicos certamente funciona como um meio para a propagação das ideias *margis*, mas, até mais do que um mero contato entre o grupo e um grande público, trata-se de um mecanismo pelo qual a organização participa e se atualiza dentro da esfera educacional – à qual até mesmo o yoga aparece integrado.

Na medida em que estes trabalhos se desenvolvem num espaço exterior ao âmbito devocional e religioso da organização, eles revelam apenas uma parte das consequências e resultados referentes à penetração da organização no Brasil. Mas, antes de dispor do capital humano necessário para coligir esforços e articular estes projetos, quais foram os meios que a organização encontrou para se apresentar à população brasileira? Quais sujeitos e indivíduos

foram primeiro atraídos pela espiritualidade do grupo? Eles eram iogues, buscadores religiosos?

Depoimentos dos primeiros devotos e *acaryas* brasileiros oferecem informações a respeito daqueles momentos. A partir de alguns deles, levaremos nossa atenção aos espaços em que a organização estava inserida, e nos meios utilizados para o contato com o seu novo público. Vejamos o depoimento a seguir:

No ano de 1982, aprendi as posturas de yoga em uma escola particular, em Belo Horizonte. Também desenvolvi o interesse em aprender meditação. Então perguntei à professora se ela poderia me ensinar, mas ela disse: ‘não, você deve aprender meditação com um professor autorizado’. Ela recomendou-me a leitura de um livro muito interessante, *Autobiografia de um Iogue*, de Paramahansa Yogananda.

[...] Uma noite, algum tempo após a leitura deste livro, um *acarya* da Ananda Marga fez uma visita à escola de yoga. Ele é filipino e seu nome agora é Dada Bhaktapranánanda. Ele me informou que iria fazer uma palestra sobre meditação na Universidade de Direito. Outros estudantes da escola de yoga vieram comigo (DADA RAINJITÁNANDA apud PRASIIDANANDA, 1996, p.78).

O depoimento a seguir aponta uma esfera social distinta do contexto ligado ao yoga ou à circulação de quaisquer bens esotéricos e espirituais – mas, mesmo assim, trata-se de mais um espaço possível para a atuação dos membros da Ananda Marga.

No final de 1979, deixei a casa de meu pai no Rio de Janeiro para morar sozinho. Nessa época muitas portas se abriram para mim, principalmente no caminho espiritual.

Eu costumava participar de um grupo ecológico chamado Coonatura. Na festa de final de ano, que costumávamos organizar, foi exposto que uma organização, com o nome Ananda Marga, estava interessada em começar um restaurante vegetariano com o nosso grupo. [...] Esta foi a primeira vez que ouvi falar da organização.

Depois disso, deixei o Rio e durante 1980 por várias partes do Brasil, participando de encontros com vários grupos espirituais. Contudo senti que não era bem aquilo que estava procurando.

[...] Quando cheguei ao Rio de Janeiro, meus amigos da Coonatura informaram-me que haveria uma grande reunião com outros grupos, com o objetivo de organizar um grande evento ecológico. Nesta reunião, eu tive a oportunidade de ouvir uma palestra de um monge iogue. Ao ouvir a palestra, senti que havia encontrado meu mestre espiritual, e naquele momento me emocionei como nunca havia me emocionado antes. (JIIVESH apud PRASIIDANANDA, 1996, p.76).

Para além do contexto dos movimentos ecológicos, o próximo depoimento, dado por Dada Harátmánanda, também aponta para meio sociocultural vegetariano como uma rede importante pelo qual a organização travou contato com o público brasileiro. O ano em questão, mais uma vez, era o ano de 1979:

Quando finalmente cheguei ao apartamento alugado no 11º andar de um edifício em São Paulo, que funcionava como o nosso Escritório Setorial, descobri que os LFTs (local full-timers), como a maioria dos sul-americanos, não falavam inglês. Se eu lhes pedia comida, eles me mostravam o toalete, se eu lhes pedia papel, eles me traziam um pepino.

[...] Fiquei imaginando como iria conseguir dinheiro para pagar as contas. Nirainjana, o Bhukti Pradhán, contou-me que um dada que estivera lá anteriormente, costumava trazer sapatos do Uruguai para vender no Brasil, e assim levantava fundos para o escritório.

Lembrei-me então de que Baba tinha conversado muito comigo sobre a arte de cozinhar. Durante o meu exame para *Acarya Sênior*, ele ensinou-me como preparar diferentes pratos e muitos segredos culinários. Então, com a ajuda de Nirainjana, soubemos de um grande festival que iria ocorrer nas proximidades. Fomos todos para lá, embora meus pratos provavelmente não estivessem dentro dos padrões da cozinha indiana, particularmente por eu não dispor de algumas especiarias e temperos.

Eu fritei *pokoras* e outros pratos indianos. Os LFT's os vendiam tão rápido quanto eu os preparava. Vendemos milhares de pratos, e os jornalistas presentes ficaram impressionados com a cozinha vegetariana da Índia e me entrevistaram para as suas publicações. Dessa forma conseguimos o bastante para as nossas contas e um pouco extra (DADA HARÁTMÁNANDA apud PRASIIDANANDA, 1996, p.56).

Há inúmeros outros depoimentos semelhantes a estes apresentados acima que não precisam ser igualmente citados aqui. Não será raro encontrar entre eles, portanto, uma intersecção entre os interesses relacionados à meditação e à dieta vegetariana.

Seria importante ainda apontar para os efeitos que a adesão às práticas espirituais do grupo teria causado nos familiares e amigos dos indivíduos brasileiros que passaram a frequentar a organização, como expressão mais clara do contraste entre o estilo de vida *margi* e o estilo de vida da maior parte dos brasileiros. Mas as informações a este respeito, encontradas nestes depoimentos, são bastante lacônicas. Temos um exemplo disso na fala de Didi Básantii:

Alguns meses após minha iniciação em São Paulo em 1996, houve um Retiro Setorial, do qual eu queria participar. A minha família não estava muito satisfeita com a minha decisão de ser *margi*, pois eu tivera uma mudança brusca de comportamento; tornando-me vegetariana, meditando

três vezes ao dia, fazendo *ásanas*, dançando *kaosikii*, e tudo isso os perturbava muito (DIDI BÁSANTII apud PRASIIDANANDA, 1996, p.112).

A mudança no comportamento se refere, é claro, à adoção de práticas espirituais e devocionais bastante diferentes das religiões mais populares do Brasil. Na medida em que essa mudança revela um contraste entre formas distintas de se viver e se compreender a espiritualidade, a situação acaba revelando um atrito. A repercussão desta mudança de estilo de vida dentro de um contexto familiar na maior parte das vezes pode, é claro, ter dificultado a adesão completa de alguns membros nas décadas passadas. Entretanto, esse atrito, ou tensão, é um indicador nítido de como a presença dessa organização na cultura brasileira pôde ajudar a canalizar os sentimentos e ansiedades voltados para uma mudança mais significativa no estilo de vida – mudança que se expressou no cultivo das práticas de meditação e yoga,

O contato estabelecido entre a organização e os seus membros brasileiros dispõe de algumas qualidades que merecem ser analisadas aqui. O depoimento a seguir, dado por Manik aponta para a relação pessoal que o guru Ánandamúrti estabeleceu com os seus devotos brasileiros. Chamamos a atenção para a importância que as viagens à Índia adquirem neste contexto. Como funciona este senso de identificação dentro de uma comunidade espiritual tão distante fisicamente do mestre? Viajar à Índia para conhecer o guru tornou-se uma questão crucial para alguns de seus devotos brasileiros.

Após a minha iniciação em 1980, eu me mudei para Nova Jersey nos Estados Unidos, onde me casei. Em 1985, viajei para a Índia a fim de ver Baba. Em 15 de outubro, às 9 horas, recebi o meu contato pessoal. Quando entrei no quarto de Baba fiz *sastaung pranam*, Ele estava muito amável e me respondeu com um doce sorriso.

Começamos a conversar sobre as raças do mundo. Até aquele momento só conhecia quatro raças: o branco, o negro, o amarelo e o vermelho. Então, Ele me disse que existia mais uma raça, que é a raça dos brasileiros! Nesse momento Ele tirou uma chave do bolso e me perguntou como se chamava aquilo em português. Eu disse: ‘chave’. Então Ele disse que, em bengali, pronunciava-se ‘chabe’, pois aquela palavra vinha do português.

Com o passar dos anos, eu entendi o significado profundo daquela conversa. Hoje eu sinto que a chave é Baba. Se você tem Baba consigo, você tem a chave que pode abrir a porta do Universo. Este é o papel de Baba e de seus *acaryas*. Portanto essa lição da chave foi muito importante para mim. (MANIK apud PRASIIDANANDA, 1996, p.105)

O brasileiro como uma “nova raça” empresta ao Brasil certas qualidades especiais que o tipificaríamos como um local propício para uma nova espiritualidade – noções que

reverberam em outras iniciativas associadas à figura de Prabhat Sarkar, como o Instituto Parque Visão do Futuro, fundado por sua discípula Susan Andrews, provavelmente a maior intérprete do guru indiano no Brasil (ANDREWS, 2017). Aqui, contudo, estas qualidades aparecem vulneráveis aos problemas e mazelas sociais legadas pelo colonialismo. Assim, as proposições de uma teoria política como o PROUT se estenderam por sobre o cenário latino-americano e integraram à sua projeção cósmica um diagnóstico urgente a respeito da realidade brasileira, e que tem demandado dos membros da organização uma expansão contínua das suas atividades no nosso território. A respeito disso, temos, mais uma vez, as palavras de Prabhat Sarkar:

Os cinturões de pobreza: em muitas partes da Índia, na maior parte da China e em certas partes da América do Sul e da África, pessoas sofrem de fome... Na América do Sul, todos os países são pobres. A Venezuela se encontra numa posição economicamente melhor do que o restante da América do Sul, mas a menos que faça maiores esforços para se tornar auto-suficiente, enfrentará dificuldades econômicas quando seu petróleo se esgotar. O Brasil, um grande país, e o Peru, são os que se encontram em situação pior. Há também pessoas famintas no Paraguai e no Uruguai.

Devemos fazer algo de concreto por estas pessoas, do contrário a fome desta gente oprimida e desamparada destruirá a paz de todo o globo. Tal fato não deve ser por nós esquecido. Deveria haver um fluxo imediato de comida de outras regiões para estas áreas subnutridas.

Qual é a causa deste problema? A causa é a distribuição irracional das economias do mundo. A solução a longo prazo para este problema econômico é PROUT, mas o déficit imediato de comida deve ser resolvido como uma necessidade prioritária. O que você está fazendo a este respeito? Você não pode se esquivar da sua responsabilidade. O mundo inteiro está esperando por você. É a sua responsabilidade sagrada. Vamos levar isto adiante. (SARKAR apud PRASIIDANANDA, 1996, p.134-135)

O caminho pelo qual a organização estabelece o seu contato com o Brasil, e mesmo os produtos espirituais que ela tem a oferecer, desde o início, estão dispostos para serem aplicados como ferramentas de transformação social, cujo final é a felicidade espiritual de todos. Assim, as estratégias de contato da organização dependem mesmo dessa cosmovisão em que o PROUT e o Tantra Yoga aparecem articulados. A busca por um estilo de vida alternativo, o desenvolvimento de práticas educacionais e propostas pedagógicas progressistas, e o atendimento às necessidades sociais, todos estes movimentos se integram numa rede de espaços em que as ideias do grupo circulam ao lado de outras ideias potencialmente adequadas e provenientes de qualquer outro lugar além do espectro religioso.

Entendemos que a oferta do Yoga enquanto um produto é moldada pelo desenvolvimento do campo do Yoga Moderno no ocidente e, é claro, no Brasil. Neste momento de nossa exposição deixaremos a narrativa institucional da Ananda Marga de lado e elaboraremos um quadro ilustrativo deste campo em desenvolvimento, chamando a atenção para o surgimento de um modelo de formação a partir do qual a organização passará a moldar aquele que é o seu principal produto. Esta formação diz respeito ao aprendizado das técnicas e do repertório transplantado da Índia para o Brasil sintetizado no Tantra e no Yoga – mas não se restringindo apenas a isso. Essa transplantação, imagina-se, teria sido muito mais difícil se o campo do yoga no Brasil não tivesse começado a se constituir desde a década de 1950. A sua importância analítica neste quadro, em todo caso, deriva das condições que o campo impôs às estratégias de adaptação e de transplantação da Ananda Marga para a sua propagação no Brasil.

2.3. A Ananda Marga e a formação do campo do Yoga Moderno no Brasil

Para além da busca por uma retórica científica capaz de validar os efeitos da prática, uma das características que melhor definem a modernização do Yoga é o formato de aula em que a prática se condensou desde a primeira metade do século XX. Atribui-se comumente a Sri Yogendra e a Krishnamacharya a criação de um método de ensino e de exercício em moldes parecidos com aqueles que conhecemos hoje, e que se definem a partir de uma duração mínima e um conjunto balanceado de *ásanas* e *pranayamas* a serem executados por uma coletividade de alunos unidos em torno de um mestre. Esse formato é resultado de um profundo processo de reforma pelo qual o yoga passou na virada do século, dentro do qual figuras como Yogendra e Swami Kavalayananda se destacam na medida em que foram capazes de efetuar uma transplantação do yoga para fora de seu círculo mais místico e misterioso, enquanto um tipo de ascetismo a ser vivido apenas por andarilhos e iniciados, para dentro de um ambiente pedagógico, científico, severamente influenciado pelos modelos e exercícios provenientes da ginástica física – influência que ajuda a explicar a importância que passou, desde então, a ser atribuída ao exercício postural (SINGLETON, 2010, p.116).

Sabemos que essa transformação profunda e irreversível que acometeu o yoga obteve como alguns de seus resultados a permissão ao cidadão comum de ingressar o âmbito da

prática sem ter de aderir a uma seita mística e empreender a duras penas um caminho ascético de severas restrições e mortificações. Essa abertura da prática para um público mais amplo, certamente, não teria sido possível de outro modo, e ela aconteceu num período de interessante efervescência cultural, ao longo do qual encontramos inúmeras iniciativas que caminham na mesma direção, ou seja, que trabalham para uma modernização do yoga à luz das exigências culturais e temporais do início do século. De fato, uma das qualidades do Yoga Moderno é a sua adaptabilidade às demandas da vida moderna, e a sua redefinição em termos de exercício postural com aulas de uma hora e meia envolvendo concentração, exercícios respiratórios, posturas exigentes e relaxamento, parece ter se cristalizado como um produto internacional bastante adaptável (DEMICHELIS, 2005).

Nunca é redundante observar essa curiosa transformação pela qual passou a tradição do yoga: de exercício místico performado apenas por iniciados ao exercício postural cultivado nas academias de ginástica dos grandes centros urbanos. Nunca é demasiado reafirmar que essa transformação pela qual o yoga passou teve início na própria Índia, e uma de suas qualidades foi se apresentar como solução para atender às demandas corporais dos jovens de classe média-alta, carentes de um método pedagógico que compreendesse a totalidade singular do complexo corpo-mente do povo indiano (SINGLETON, 2010). É necessário entender essa modulação do yoga enquanto um exercício disciplinar capaz de satisfazer necessidades educacionais que preparassem fisicamente e espiritualmente os seus sujeitos para as virtudes da cidadania exigidas no processo de emancipação de toda a cultura. O yoga, enquanto repositório da espiritualidade e do vigor indiano, teria um papel formativo na busca pela superação do jugo britânico – ainda que a sua própria modernização tivesse sido fertilizada por inúmeros elementos transplantados da Europa para a Índia, dentre eles a própria cultura física que deu origem aos exercícios de ginástica.

Deste modo, não é errôneo classificar o Yoga Moderno como um produto híbrido que nasce do encontro da Índia colonial com um movimento mais amplo e internacional de valorização da cultura física (SINGLETON, 2010, p.81). O desenvolvimento dessa mesma cultura física, de cunho notoriamente nacionalista, emergiu no contexto europeu do século XIX como um projeto pedagógico de formação moral (p.82). Na Índia ela encontrou uma aplicação direta na busca pela descolonização da baixa autoestima física projetada no corpo indiano através do domínio britânico (p.95). Sim, em todo o caso, o Yoga, naquelas condições, aparece como um instrumento importantíssimo para o aperfeiçoamento espiritual e genético

de uma raça (p.98). Falamos aqui de “raça”, e, por mais abjeto que o termo nos pareça hoje em dia nos estudos das ciências humanas, há uma vinculação direta entre o exercício de yoga e a busca por um melhoramento racial em termos plenamente eugenistas. Dentre os mestres de yoga interessados nesta aplicação da prática encontramos o próprio Sri Yogendra, responsável pela domesticação e pela higienização do Hatha Yoga – e pela sua transformação em um tipo de ginástica preventiva.

É mesmo possível entrever, na virada do século XIX para o XX, no bojo das discussões concernentes ao movimento Neo-Hindu e na luta pela independência, dissolvida no seio da cultura indiana, toda uma admiração e fascínio pelo cultivo de práticas fisiculturistas. A valorização da cultura física, portanto, encontra eco num movimento político de contestação colonial (SINGLETON, 2010, p.104). Foi assim que o povo indiano, procurando na tradição do yoga os elementos necessários para redefinirem aquele que seria o conjunto de exercícios espirituais próprios para o corpo da nação, empreendeu um processo de reforma quase que total da prática.

Estes exercícios espirituais foram posteriormente incorporados às próprias demandas espirituais e físicas das sociedades do ocidente. Essa transplantação não teria sido possível se a cultura do yoga não adotasse um caráter bastante experimental e não se municiasse com a linguagem e os significados oriundos da ciência ocidental, através da qual então a prática passou a se legitimar, validando os seus benefícios para uma variedade de demandas. Esse processo, dentre os seus inúmeros efeitos, outorgou aos sujeitos ocidentais a possibilidade de verificarem as qualidades do exercício de yoga sem terem de se preocupar com o conteúdo espiritual que, aí então, desde a Índia, começava a se atenuar.

Onde estava Prabhat Sarkar neste momento em que o yoga se modernizava? Qual papel teve a organização Ananda Marga na modernização do yoga? Ousamos dizer que, na história da composição do Yoga Moderno, o papel do guru e da organização não parecem muito relevantes, a não ser quando se fala em popularizá-lo perante o público ocidental. Ao passo em que Kunalayananda conduzia pesquisas científicas com o yoga na década de 1920-30, e Krishnamacharya iniciava seus jovens alunos na década seguinte, Prabhat Sarkar estava se vinculando aos seus primeiros discípulos, tendo finalmente fundado a sua organização em 1954, momento em que o Yoga Moderno já estava basicamente consolidado e já havia percorrido as primeiras fases de sua transplantação para a América do Norte e Europa. Compreendemos, portanto, que a trajetória do Yoga Denominacional, sintetizado aqui na

forma do Tantra Yoga oferecido pela organização, dispõe de uma função distinta daquelas desveladas pela trajetória do Yoga Postural. Ele não penetra diretamente as academias de ginástica. Antes disso, trata-se de um exercício preventivo voltado para a realização espiritual, cultivado pelos membros da organização, e, após um processo bem-sucedido de transplantação para outros contextos, passa a integrar um campo formativo em que é ofertado ao lado de outros bens como o Ayurveda ou o Reiki, por onde se pode redefinir melhor a sua técnica aplicada à busca pelo autoconhecimento e autoaperfeiçoamento. A diferença do Tantra Yoga para técnicas mais aplicadas com o Ayurveda ou o Reiki é a sua abrangência e o seu poder de sintetizar uma vasta gama de tradições e perspectivas.

A popularização do Yoga no ocidente encontrou caminhos diferentes dependendo do local e do momento. Nos Estados Unidos e na Europa essa popularização atendeu tanto às demandas espirituais de sociedades místicas, num primeiro momento, quanto à busca por exercícios posturais lentos, da parte de membros da classe média e média-alta. Mais tarde, no contexto da contracultura dos anos de 1960, e também a partir de um aumento na imigração de indianos para aquelas regiões, essa popularização recebeu um novo gás, adentrando então a cultura de consumo, e vinculando-se à construção de novos estilos de vida (JAIN, 2014).

A relação entre os países do ocidente, principalmente os do hemisfério norte, e a Índia, passou a contar então com um intercâmbio maior de produtos e ideias. A diversificação do mercado do yoga, a partir da década de 1980, não teria mesmo sido possível sem que um grande número de ocidentais viajasse para a Índia e se graduasse nas linhas oferecidas pelas escolas de Yoga Moderno estabelecidas naquele subcontinente. Esse vínculo pedagógico mantido entre os mestres indianos e os alunos ocidentais foi apenas uma primeira parte de um processo depois do qual verificaríamos o surgimento de inúmeras marcas de yoga voltadas para o público ocidental. Essa transplantação do ocidente para o oriente, é claro, efetua outras novas transformações na qualidade do Yoga Moderno. Andrea Jain afirma que a relação entre mestre e discípulo, tradicionalmente baseada naquilo que se chama de *parampara*, foi substituída por uma relação entre produto e consumidor mediada pelos elementos que definiriam o sentido da “marca” de yoga construída por um novo tipo social, o do mestre-empresário (JAIN, 2014, p.73).

Assim, longe do centro espiritual da Índia, a construção do fundamento dessas marcas aparece, no contexto da cultura do consumo como uma jornada empresarial, e a conquista do capital simbólico de seus mestres não se dá a partir de um modelo tradicional de transmissão

de ensinamentos e técnicas, mas por meio da gestão empresarial de seus negócios – e que passa a levar em consideração estruturas afetivas até então alheias ao universo do yoga, como questões estéticas, a identidade do mestre enquanto figura pública e a identidade de seus praticantes na qualidade de consumidores. A progressiva atenuação dos elementos espirituais do yoga no âmbito do Yoga Moderno, por sua vez, pode ser mesmo verificada nos moldes aos quais os cursos de formação passam a se adequar. Newcombe chega mesmo a afirmar que em um curso de formação na linha de B.K.S Iyengar, uma das mais populares do mundo, o conteúdo espiritual é praticamente irrelevante (NEWCOMBE, 2005, p.5)

Mas e no caso do Brasil? Em nosso país esta trajetória adquiriu outros contornos. Sabemos, de antemão, que nunca houve uma migração maciça de indianos para a América do Sul. O aparecimento dos primeiros mestres de yoga no Brasil não se deu a partir de quaisquer relações entre os iogues brasileiros e as escolas e tradições da Índia. De fato, a figura destes primeiros mestres, Leo Costet, Caio Miranda, Prof. Hermógenes e De Rose, tem como principal traço em comum o *pioneirismo*. Este pioneirismo, na medida em que abriu um caminho próprio para a divulgação da prática no Brasil, o fez a partir de traduções e sincretismos entre uma prática de origem notadamente oriental, já acrescidos de um certo hibridismo a partir do contato com o exercício postural, e inúmeros elementos provenientes da nossa matriz cristã ocidental acoplados a perspectivas mais esotéricas. Ora mais terapêutico, ora mais místico, o campo do yoga brasileiro, em virtude de sua distância dos centros de ensino indianos, tem sido um terreno muitíssimo fértil para a novidade dos sincretismos e hibridações.

Na verdade, essa distância pode ser interpretada como uma condição da qual emergem outros problemas e dilemas que acompanham a popularização da prática, sendo o maior deles, provavelmente, a crise de legitimidade que acomete os representantes, mestres e professores de yoga – e que pode ser compreendida à luz de uma busca necessária por capital simbólico. Se esse problema tem levado ao surgimento de disputas, não é errado considerar que grande parte dessas disputas se dão em torno de uma certa noção de “pureza” cultural que passa a servir como filtro para observar e avaliar as inúmeras linhas de yoga que têm surgido no mercado brasileiro de bens espirituais (SANCHES, 2014). Mas esta noção só vem a existir de fato a partir de um determinado momento, quando o yoga se populariza de vez, já na década de 1970, e passa a contar com representantes graduados nas escolas indianas.

Compreendemos, portanto, que a década de 1970 marca um momento chave na evolução deste campo por diversas razões.

Segundo Roberto Simões:

A partir da década de 1970, o ioga na América Latina já formou os seus próprios gurus e importou diversas organizações e linhagens do ioga moderno. Agora, os iogues latino-americanos buscam compor a sua própria identidade. Neste tempo, nasce uma luta por quem possui ou estabelece melhor as regras de conduta de um professor e escola (ou linhagem) de ioga. Assim, inúmeras associações, federações e confederações têm início e marcam esse quarto período iogico latino-americano. (SIMÕES, 2015, p. 80).

Como importante elemento de difusão do yoga no país, e instrumento decisivo dessa busca pela composição da identidade, as primeiras associações de mestres e escolas de yoga no Brasil nascem a partir de uma atenção em relação à popularização da prática e uma preocupação em torno da “desvirtuação” de seus fundamentos.

De acordo com Tales Nunes:

A década de 1970, de acordo com a história burocrática do Yoga, foi a época da criação das associações: a Associação Brasileira dos Professores de Yoga, fundada em 1973; a Associação de Yoga de Belo Horizonte, de São Paulo e do Rio Grande do Sul e a Uni-Yoga, de De Rose, também foram criadas nesse período. De acordo com o Atlas do Esporte, a criação das associações foi resultado do interesse dos professores em disseminar o conhecimento que adquiriram na Índia. E a partir disso, os primeiros cursos de formação de professores começaram a ser delineados. No final desta década foi criado o primeiro vínculo institucional com o exterior por meio da Federação Internacional de São Paulo (NUNES, 2008, p.56).

A dificuldade de manter um núcleo unificado se deu em razão das discordâncias nascentes entre vinculações a órgãos internacionais distintos – que representavam mestres e escolas distintas.

Ao longo das décadas, várias associações e confederações foram formadas sob o slogan de congregar todas as modalidades e seus representantes. O próprio DeRose, como vimos, criou, em 1975, a União Nacional de Yoga que, segundo ele, tinha como objetivo congregação de instrutores, professores e escolas de todas as modalidades de Yoga. Hoje sabemos que tal união não se efetivou, já que foram criadas outras associações com esse fim. Isso revela as disputas e as divergências internas entre as diferentes ofertas desse mercado que é bastante concorrido e disputado. Cada grupo

recusa participar da associação criada por outro grupo, contribuindo, dessa forma, para deslegitimar o outro, excluindo a possibilidade de diálogo. Ou seja, cada grupo investe para defender seus interesses e o seu crescimento em uma conjuntura marcada por disputas (SANCHEZ, 2014, p.40-41).

Deste contexto é que vemos surgirem os primeiros cursos de formação de instrutores, algo que não teria sido possível sem uma fase anterior, ao longo da qual os iogues latino-americanos empreenderam viagens à Índia, onde puderam se graduar nos sistemas oferecidos pelas escolas de Yoga Moderno.

Na década de 1980 é criada a Confederação Brasileira dos Professores e Praticantes de Yoga – COBAPEPY -, que posteriormente tornou-se Confederação Nacional de Yoga do Brasil - CONYB. Nesta década foi criada a Federação de Florianópolis como resultado da tendência de aglutinação das associações, que começaram a ser criadas em todo o Brasil. A partir disso, o Yoga começou a ser inserido em faculdades e os primeiros trabalhos acadêmicos surgiram. Em 1996 a FMU – Faculdades Metropolitanas Unidas - publicou o livro do médico Minothar Laxman Gharote, *Yoga Aplicada: da teoria à prática* (NUNES, 2008, p.56).

A ampliação dos cursos de formação, cuja oferta se iniciou há 40 anos, levou necessariamente estes cursos a galgarem algumas posições, da formação comum até o nível profissional, de graduação e, finalmente, pós-graduação de 2000 em diante. A oferta de cursos de formação, como se vê, data de meados da década de 1970, e sua origem está comumente associada à figura de Maria Helena Bastos Freire, fundadora do Centro de Estudos de Yoga Narayana – organização pioneira no ensino do yoga no Brasil, e fundada na década anterior. Uma modalidade deste curso de formação em nível técnico é oferecida ainda hoje. As aulas acontecem aos sábados, e o curso tem ao todo cinco módulos, com duração de oito meses para cada um. Ao final, é expedido um Certificado de Instrutor de Yoga. O conteúdo do curso versa sobre uma variedade bastante grande de temas, perpassando inúmeras tradições distintas, conceitos e temas de diferentes origens, e uma confluência bastante clara entre conteúdos oriundos da ciência biomédica e da fisiologia e aqueles provenientes da espiritualidade oriental. Acreditamos que talvez fosse a ocasião de apresentarmos aqui a grade curricular oferecida:

Módulo I:	Hatha Yoga, Pranayama, Cultura Védica, Biologia, Anatomia, Prática, Diferentes Saddhanas de Yoga.
------------------	---

Módulo II:	Prática, Pranayama, Kriyas, Hatha Yoga, Suportes, Cinesiologia, Samkhya
Módulo III:	Yoga Infantil, Vardhakkas, Neurologia, Bhagavad Gita, Tantra, Gestante, Endocrinologia, Técnicas de Relaxamento
Módulo IV:	Fisiologia Sutil do Yoga, Ética, Hatha Yoga, Surya Namaskar e suas Variações, Dor: Ciencia, Medicina, História e Cultura , Estudos Avançados de Tantrismo, Vini Yoga, Iyengar Yoga.
Módulo V:	Fundamentos Científicos do Yoga, Bases Neurofisiológicas da Meditação e Concentração, Yoga Sukshma Viayama, Marmas, Ligações Astrológicas à Prática, Ashtanga, Onirologia.

Fonte: *Yoga Narayana* (disponível em: <<http://www.yoganarayana.com.br/nossa-historia/diretora/mh/>> Acesso em: 15/05/2020)

Este conjunto de disciplinas ofertadas aqui também aponta para a consolidação de um currículo comum, compartilhado pela imensa maioria dos cursos de formação do país.

Como exemplo de um órgão abrangente, ao redor do qual inúmeras linhas e escolas de Yoga se congregam, temos a *Aliança do Yoga*, inaugurada em 2002 – ao qual a Ananda Marga e muitos de seus professores são associados. Este órgão ganhou relevância devido ao papel que ele cumpre em seu campo enquanto tenta equacionar a pluralidade do yoga à preocupação com a homogeneização curricular. Encontramos no website da Aliança uma mensagem que sintetiza a identidade da associação, na qual a atenção quanto à formação e ao ensino adquirem um tom bastante explícito:

A Aliança do Yoga é uma organização autônoma que fornece apoio e assessoria a todos os instrutores de Yoga, estabelecendo padrões mínimos de formação profissional e estimulando a educação contínua dos profissionais de Yoga. Aberta a todas as tradições, instituições e organizações, assim como também a profissionais independentes, a Aliança do Yoga é um veículo para que aqueles que ensinam união, possam unir-se. A Aliança respeita e apoia as diferentes tradições yogues e mantém um registro nacional de instrutores atuantes que aceitam e respeitam os padrões mínimos estabelecidos. (ALIANÇA DO YOGA, 2020).

Aquilo que entendemos como “padrões mínimos” aparece exemplificado na constituição de um currículo e um formato comum ao qual os cursos de formação tendem a se modelar. Qual é, portanto, o modelo básico exigido destes cursos de formação? Ora, há quatro

tipos de formações possíveis: cursos de formação; cursos preparatórios; cursos de especialização; e workshops. E os próprios cursos de formação podem se dividir em três formatos possíveis. O mais básico deles é o que compreende uma formação de 200 horas. Uma especificação mais clara deste conteúdo mínimo obrigatório pode ser encontrada no artigo seguinte do estatuto da organização:

Técnicas de Yoga: deve abordar o estudo teórico e a prática de ásanas, pranayamas, kriyas, vocalização de mantras (sânscrito), meditação, relaxamento (yoga nidra) e outras técnicas pertinentes ao Yoga.

Metodologia e Treinamento de Ensino de Yoga: nesta matéria deve-se demonstrar como observar, dar assistência e realizar ajustes nos alunos em determinados ásanas, como montar uma aula, como colocar a voz durante a aula, bem como a postura durante a instrução. Também devem ser apontadas diferenças básicas entre as principais modalidades de prática (hatha, ashtanga, vinyasa, etc).

Filosofia e História do Yoga: estudo das escrituras do Yoga (Yoga Sutra, Bhagavad Gita, Vedas), com ênfase nos Yamas e Niyamas, estudo sobre história e desenvolvimento de diferentes modalidades de prática e estudo sobre diversas escolas filosóficas e mitologias hindus relacionadas ao Yoga. Deve também ser estudada a anatomia sutil (kosas, pranas, chakras, nadis, etc.) da tradição indiana. Nos cursos de formação de 300 horas e de 500 horas esses conteúdos devem ser mais detalhados e profundos do que nos cursos de 200 horas, abordando outros textos antigos indianos associados ao Yoga, como Upanishads, Hatha Yoga Pradipika, Gheranda Samhita, Puranas, etc;

Desenvolvimento Profissional e Ética do Yoga: A atuação do profissional de Yoga no mercado, apresentação, divulgação, aulas particulares, aulas em grupo, aulas para empresas, aulas para condomínios, aulas experimentais, valorização da profissão; avaliação do aluno, formas de anamnese, relacionamento com alunos, abordagens, limites, ética profissional com alunos, colegas de classe, etc.

Anatomia e Fisiologia: estudo do sistema musculoesquelético, fisiologia do movimento, fisiologia respiratória, efeitos mecânicos e sutis dos ásanas sobre o corpo humano e seus sistemas, patologias comuns e precauções. Tal disciplina deve proporcionar informações que permitam ao instrutor de yoga comportar-se com total segurança e responsabilidade, diante de situações envolvendo limitações ou problemas físicos dos alunos. (ALIANÇA DO YOGA, 2020).

Chamamos a atenção para as competências atribuídas ao professor, os espaços de sua aplicação, a constituição de um cânone de obras clássicas que supostamente compõe a base do conhecimento iogue, e o auxílio da ciência anatômica ocidental, acrescentada à fisiologia sutil. Essa classificação compete também à qualificação dos instrutores de yoga, divididos entre Instrutor e Instrutor Sênior – o primeiro está autorizado a dar aulas, e o segundo está

autorizado a oferecer cursos de formação. Na medida em que à organização se vinculam inúmeras escolas e linhas de Yoga Moderno, é possível encontrar uma listagem dos cursos de formação disponíveis e associados à Aliança do Yoga. Assim, no ano de 2020 encontramos uma listagem contendo 51 cursos de formação em todo o Brasil – 26 deles apenas no estado de São Paulo (ALIANÇA DO YOGA, 2020).

Ora, a elaboração curricular do instrutor de yoga pode ser localizada no contexto da década de 1970, como vimos, e a cristalização de um modelo elementar básico é a conquista de uma busca comum para a qual confluíram interesses diferentes, mas relacionados: a preocupação com a transmissão do conhecimento iogue compreendido como genuíno; o interesse pela formação de profissionais vinculados a linhagens específicas; a atenção para a manutenção de princípios que não poderiam ser desvirtuados; e uma exigência pragmática tendo em vista um mercado em crescimento – exigência essa que demonstra uma atenção especial às possibilidades de regulamentação do ensino e de seus profissionais, e que busca garantir a autonomia do campo criando condições para ele regular a si mesmo.

Os elementos que marcam essa fase que se inicia na década de 1970 podem também ser majoritariamente compreendidos tendo em vista uma questão concernente à *pedagogia* do yoga. Disputas em torno da regulamentação da prática, e o interesse pela unificação das normas que norteiam a formação de professores, apontam para problemas que compreendemos como inerentes à questão da autoridade pedagógica e da metodologia a ser empregada neste contexto.

Contudo, a popularização massiva da prática pode ser verificada com maior clareza da década de 2000 em diante, e é precisamente neste momento que conseguimos observar uma guinada em torno das questões pedagógicas do yoga – momento no qual se inclui a formação da Aliança do Yoga:

A partir de 2000, então, instalaram-se cursos de pós-graduação Lato Sensu em Yoga no Rio de Janeiro, no Ceará e no Paraná e o fato é representativo, pois marca a inserção do Yoga no campo acadêmico. Essa inserção dá credibilidade e discurso de autoridade ao Yoga, tanto em seus aspectos terapêuticos, quanto mesmo em seu sentido histórico.

[...]De acordo com o anuário, a partir de estimativas não muito claras, são hoje ao todo cerca de quatrocentos mil praticantes de Yoga no Brasil, atendidos por quinze mil instrutores. A estimativa de número de praticantes e de instrutores certamente, como é frisada no próprio texto do anuário não é segura. Pois dificilmente há fontes seguras sobre esses números. Estimo que haja mais praticantes e instrutores do que o que foi proposto, pela visibilidade social que tem o Yoga hoje, presente na mídia televisiva e

escrita e pela autoridade que recebeu legada pela “comprovação” médica dos benefícios da prática de Yoga. (NUNES, 2006, p.56-57).

Passados quase quinze anos desde a produção da dissertação de Tales Nunes, imaginamos que o número de praticantes e professores de yoga no Brasil tenha aumentado significativamente, com as cifras oscilando entre 500 mil e 1 milhão de adeptos (REVISTA EXAME, 2011; ÉPOCA NEGÓCIOS, 2019).

2.4. Problematização

O que se pode ser observado dos dados apresentados até agora? De que forma podemos compreender a oferta de um curso de formação de instrutores por parte de uma organização religiosa como a Ananda Marga? Qual é a sua função, e o que levou a organização a condensar as suas práticas, técnicas, e uma parte do seu repertório num pacote pedagógico possível de ser transmitido nos moldes de um curso de formação para um grande público? Sabemos que os membros da organização já iniciavam os brasileiros nas técnicas de meditação e yoga desde a década de 1970, mas o curso de formação só passou a ser oferecido a partir de 2004, décadas após a fixação da Ananda Marga no país, e, de certa forma, muito tempo depois da veiculação do primeiro curso de formação de instrutores de yoga no Brasil, também surgido na década de 1970. O que esse hiato tem a dizer sobre o estilo de yoga oferecido pela organização e sobre como os seus membros compreendem e dão significado à prática?

A oferta inicial do curso de formação de instrutores da Ananda Marga data deste período da primeira década do século XXI, dois anos após a fundação da Aliança do Yoga. Sua aparição na história do yoga brasileiro é recente e relativamente tardia. A possibilidade deste curso ser organizado, e a chance de contar com uma procura constante de alunos, é, em todo caso, resultado da consolidação do mercado do yoga brasileiro, que cresceu a tal ponto que exigiu de uma organização religiosa a preparação de um curso voltado para este público – mas de que forma este mercado pôde afetar o âmbito institucional da organização? A partir dele, quais condições se criam para difusão da mensagem do grupo, e quais são os limites desta mensagem? Quais espaços ela pode acessar para além do universo estritamente religioso da organização?

Ora, a proliferação de cursos de formação de instrutores é uma das características fundamentais da pluralização do mercado do yoga no Brasil. Essa variedade pode compreender cursos tais como o da Ananda Marga, assim como o de outras linhas de Yoga Postural. Desta forma, em que situação se encontra o curso oferecido pela organização? O seu conteúdo espiritual é mais flagrante do que aquele encontrado na formação em outras linhas e sistemas? Quais são os desafios encontrados pelos seus representantes e membros diante da tarefa de formar novos iogues? Quais são as demandas impostas pelo público ao produto que a organização tem a oferecer? Em outras palavras: em que medida a organização é capaz de traduzir as técnicas e os sentidos de um Yoga Denominacional para as configurações típicas do Yoga Postural – como uma exigência do mercado?

A importância da formulação e disponibilização de um curso de formação para o público pode servir para revelar quais questões? Há um interesse em difundir um Tantra Yoga “mais verdadeiro” do que os outros disponíveis no mercado? É possível que a formulação deste produto – o curso de formação – produza uma situação de ambiguidade dentro da base espiritual da organização? É provável que o curso adquira um caráter proselitista? Quem é o público que atende à oferta deste produto e como ele responde a estas questões? Quais caminhos encontrados pela organização para expandir a sua mensagem religiosa podem ser descritos sob a perspectiva da transplantação religiosa? A sua emergência, de certo modo, parece nascer de uma decisão institucional de expandir a mensagem da organização para um público mais amplo – mas por que, afinal, ela se efetuou apenas 30 anos após a organização ter se instalado no Brasil?

A fim de desdobrar e responder estas questões, no próximo capítulo verificaremos mais a fundo as características e as qualidades específicas do curso de formação de instrutores oferecido pela organização a partir das nossas observações de campo, de modos que poderemos descrever ainda outros aspectos relevantes que nos informem o sentido e as consequências do curso de formação para o processo de transplantação da Ananda Marga. Teremos a oportunidade de averiguar o papel que este curso adquire tendo em vista a posição da Ananda Marga na sociedade brasileira. Após esta exposição, no capítulo final, interpretaremos os dados apresentados à luz dos estudos da transplantação religiosa elaborados por Michael Pye, Martin Baumann e Rafael Shoji, identificando no contexto do curso algumas estratégias de transplantação, e as situações e configurações resultantes deste processo.

CAPÍTULO III

O curso de formação de instrutores de Tantra Yoga e as observações de campo

Neste capítulo apresentaremos o curso de formação de instrutores de Tantra Yoga oferecido pela Ananda Marga a partir das nossas observações de campo.

Tentaremos verificar os modos pelos quais o curso de formação condensa e transmite a mensagem espiritual da organização sintetizando-a na linha do Tantra Yoga. Nossa intenção é tentar compreender as formulações que o Tantra e o Yoga adquirem quando transmitidos num contexto de formação de instrutores, analisando as características e qualidades, e os objetivos que definem o curso de formação, descrevendo a pedagogia e a metodologia que estrutura as aulas. Entendemos que, a partir disso, teremos dados suficientes para responder a nossa pergunta inicial: qual é o papel de um curso de formação de instrutores dentro do processo de transplantação religiosa do grupo em questão?

Um curso de formação, uma palestra, uma oficina de meditação, publicações e vídeos promocionais, todas essas formas obedecem às intenções da organização religiosa de se apresentar a um público. Este curso se insere num mercado de bens religiosos que se intersecciona com o mercado do Yoga Moderno – que nem sempre é religioso. Ele pretende não apenas preparar profissionalmente os instrutores segundo a linha da organização, mas também educar os iogues brasileiros a respeito daquele arcabouço de conhecimentos que a organização entende como legítimo, apresentado aqui sob a forma de uma grande síntese.

Esta investigação que se apresentará, conduzida dentro das suas limitações empíricas, esteve aparada numa perspectiva multimetodológica. Ao mesmo tempo em que fomos a campo e tivemos a oportunidade de atender ao curso de formação, participando e intervindo diretamente nas aulas, também conduzimos entrevistas com os outros participantes.

Ao abordar diretamente as aulas oferecidas pela organização, nosso interesse foi o de observar a maneira com que os principais elementos da organização (a cosmovisão, a soteriologia do grupo, o estilo de prática espiritual, e todos os componentes inseridos na definição êmica de Yoga e Tantra) são apresentados para um público específico de pessoas – indivíduos matriculados em um curso de formação de instrutores de yoga. Esta observação

estava guiada pela decisão de tentar discernir quais são os aspectos da transplantação religiosa que estão em jogo durante o curso de formação, e em que medida o curso pode inaugurar novas etapas deste processo.

3.1. O local e suas atividades

A *jagrti* da Ananda Marga em São Paulo está localizada na Zona Norte, na região do Parque Mandaqui, na Rua Alfredo Zunckeller. A construção tem as mesmas cores dos robes de seus membros, que é o laranja. O espaço frontal é um sobrado onde funciona uma pequena loja e um escritório, uma sala longitudinal para aulas de meditação e yoga, e, no piso superior, um grande salão onde são dadas aulas de yoga com maior número de alunos.

Na loja são vendidos os livros publicados pela organização, e que vão desde os manuais de yoga, biopsicologia e meditação escritos por Prabhat Sarkar e seu discípulos, volumes que compreendem as normas e regras da Ananda Marga, até as obras de conteúdo mais político e programático, além de outros produtos típicos da espiritualidade indiana: incensos e incensários, *japamalas* e tecidos.

Nesta mesma construção, num andar inferior, onde se chega depois de atravessar um corredor lateral, fica um dos alojamentos dos monges e de possíveis hóspedes.

À frente do dormitório, nos fundos, há um jardim onde se cultivam diferentes plantas. Do outro lado do jardim há uma outra construção, um sobrado triplo onde fica o refeitório e a cozinha, e os quartos dos moradores que, na época da pesquisa, eram moradores fixos da casa: Dada Vishvananda, Dada Snigdhananda e Dada Anangananda – os dois primeiros sendo indianos, e o terceiro um filipino.

Aquela casa foi adquirida pela Ananda Marga em 1984 e transformada num espaço importante da organização neste setor administrativo da América do Sul. O sobrado triplo, nos fundos, foi construído pelos próprios membros da organização, quando os monges atuais ainda não viviam lá. Antes disso, eles dispunham apenas de um apartamento onde funcionava o escritório da organização, sem que houvesse muito espaço para realização de cerimônias e aulas.

Além deste espaço, há outra construção próxima dali onde vivem as *didis*, as monjas da organização, cuja residência se dá num espaço separado do dos homens. Apesar de ter

visitado este espaço brevemente, não conduzi nenhuma observação digna de nota naquele lugar e, ao passo que não realizamos nenhuma atividade lá, sua descrição seria irrelevante neste trabalho.

No que diz respeito à *jagrti*, é interessante notar que a presença de imagens de deuses é quase inexistente, não fosse por um único quadro de Shiva pendurado na parede do salão principal. Em vez disso, os *margis* preferem as imagens do próprio guru, Ánandamúrti, colocadas em cada cômodo. Por isso há, ainda, um outro quarto, anexo ao grande salão, onde estão os pertences pessoais do guru, num lugar que funciona como uma espécie de local sagrado propício para uma meditação mais devocional.

Com exceção do jantar vegetariano, todas as atividades acontecem no primeiro bloco da *jagrti*. No salão do segundo andar também são feitas as celebrações do *dharmacakra*, que acontece aos domingos, e do *akhanda kiirtan*, que acontece no quarto domingo do mês. Também há sessões especiais no aniversário de Ánandamúrti que acontecem sempre no dia 21 de maio.

O *dharmacakra* é um tipo de meditação coletiva. Ela se divide em etapas e é caracterizadamente devocional. Inicia-se com um *kiirtan*, durante o qual o mantra *Baba Nam Kevalam* (sânscrito para “somente o nome do mais Divino”, na tradução frequentemente usada, ou “tudo é expressão do amor divino”, ou “tudo o que existe é Consciência Suprema”) é cantado por 15 ou 20 minutos, com a ajuda de instrumentos. Os monges e monjas, e demais membros e devotos de Ánandamúrti, cantam com as mãos elevadas ao alto, ou juntas em frente ao peito, como num gesto de oração, também denominado *atmanjali mudra*. Em seguida, é feita a meditação coletiva em silêncio. Todos então se sentam ao redor do pilar central, onde estão flores e fotos de Ánandamúrti, ou *Baba* – a forma carinhosa pelo qual é chamado por seus devotos e discípulos. A meditação dura meia hora, e é precedida por um mantra, o *Samgacchadvam*, que alegam ter sido extraído do *Rg Veda*, e sucedido pelo mantra *Nityan Shudham* e o *guru puja*. Cada um destes mantras é cantado em posições diferentes. O primeiro é entoado ainda em posição de lótus, logo assim finalizada a meditação. Depois, de joelhos e com as mãos formando uma concha em frente ao peito, canta-se o *guru puja* três vezes, levando a cabeça ao chão e levantando-a ao final de cada vez, prostrando-se numa longa e última vez antes de se levantar.

Reproduzimos aqui as estrofes do mantra *Samgacchadvam* como consta no original e a sua tradução:

Sam'gacchadhvam'sam'vadadhvam'
Sam'vomanàm'si jánata'm
Deva'bha'gàm yathápúrve
Sam'jána'na upa'sate
Samánii va a'kúti
Samáná hridayánivah
Samánamastu vo mano
Yathá vah susahásati
 Movamo-nos juntos, irradiemos um só pensamento,
 Conheçamos nossas mentes juntos
 Compartilhemos irmanamente nossas riquezas, como os sábios antigos
 Para, juntos, desfrutarmos o universo
 Que nossas aspirações estejam unidas
 Que nossos corações sejam inseparáveis
 Que nossas mentes sejam como uma só
 Para que convivamos em harmonia e
 Nos tornemos unidos com o Supremo (ANANDA MARGA, 2018, p.145).

A esta camada devocional, algo importante para a imagem construída em torno da Ananda Marga na Índia, se acrescenta uma retórica que procura referendar os benefícios da prática espiritual através de um discurso pretensamente científico, que também aponta para a importância da ressonância mântica sobre todos os aspectos do indivíduo e da coletividade presente na meditação. Na verdade, uma certa retórica proto-científica parece apoiar quase todo o escopo de práticas e da gestualidade da organização. A dança do *kaos'ikii*, por exemplo, serviria para estimular as glândulas cerebrais, na medida em que os dedos dos pés tocam o chão alternadamente. A sensação de felicidade trazida pelo canto dos mantras, por sua vez, se espalharia por todas as células do corpo.

Ao final de cada uma destas duas práticas coletivas, segue-se o jantar vegetariano, sempre preparado pelos *dadas* e pelas *didis*. O cardápio cumpre com as indicações de medicina ayurvédica, da qual alguns alimentos não participam. São eles: carne (de qualquer tipo), cogumelos, ovos, cebola e alho. A justificativa se deve ao fato de que estes alimentos são classificados como *tamásicos*, ou seja, neles é abundante a qualidade da energia *tamas*, uma energia densa e degenerativa. Recomenda-se, portanto, uma dieta baseada em alimentos *sáttvicos* ou *rajásicos*, nomes concernentes às qualidades sutis e mutatórias da matéria.

As aulas de yoga semanais oferecidas pela organização, dentro daquele espaço, contam com um time de professoras com formação em diversas escolas de yoga postural: Vinyasa, Ashtanga, Tantra, Kriya Yoga e Yoga Restaurativo, dentre outras. Além das aulas de

yoga, ali também são oferecidas oficinas de meditação além dos muitos outros cursos já mencionados anteriormente.

3.2. A estrutura do curso

Gostaríamos de iniciar a descrição do curso expondo aqui o seu panfleto de divulgação. Chamamos atenção para o discurso de apresentação e a sua aplicabilidade para as demandas de um público-alvo específico. O conteúdo diz respeito a todo o conhecimento que será transmitido ao longo dos módulos e das aulas: *biopsicologia*; a filosofia espiritual; as raízes filosóficas do Tantra; os tratamentos iogues; a anatomia humana; a preparação da aula do Yoga Postural; aulas práticas; técnicas de automassagem e relaxamento; mantras; *Yama* e *Niyama* (princípios éticos enumerados pelos *Sutras* de Patañjali); uma introdução ao pensamento neo-humanista e ao PROUT.

Os *objetivos* e a *habilitação* sublinham a vinculação destas técnicas à perspectiva de formação que não abrange apenas a dimensão profissional, mas, antes, a dimensão pessoal dos sujeitos – e as suas buscas pelo domínio das técnicas de autoaperfeiçoamento. A jornada do autoconhecimento não tem um significado apenas simbólico, e seu sentido nesta propaganda é bastante adequado à função que o curso procura oferecer. “*Seja mestre de si mesmo*” é uma exortação que contempla a demanda social pelas práticas do cuidado de si, por formas e técnicas que auxiliem os indivíduos a remodelarem a si mesmos, e a cultivarem certa disciplina. O foco na *Biopsicologia*, enquanto um ramo do conhecimento, sanciona a tradução dos efeitos e benefícios da prática do yoga para uma linguagem mais científica. Na verdade, entendemos que a mera formulação dessa “área do conhecimento”, por parte *dos margis*, é uma consequência da cientifização do Yoga Moderno. Dessa forma, como se verá, o curso compreende alguns grandes eixos: espiritualidade e religião, associadas à “filosofia” (Samkhya, Tantra e Yoga); práticas de si (exercícios posturais, meditação e limpezas); e conceitos biomédicos (anatomia). O certificado internacional, com toda a certeza, confere um certo capital simbólico à formação obtida no curso. Julgamos que o valor de inscrição não é caro se comparado com os valores exigidos por outros cursos de formação encontrados no mercado do yoga brasileiro. Além disso, ele pode ser negociado mediante a prestação de serviços para a organização.

Figura 1. Panfleto de divulgação do curso de formação de instrutores de Tantra Yoga de 2018.

CURSO DE FORMAÇÃO
DE INSTRUTORES DE
YOGA

SEJA MESTRE DE SI MESMO

- Desenvolvimento integral nas esferas física, psíquica e espiritual;
- Autoconhecimento profundo;
- Transformação pessoal.

TANTRA YOGA - Ciência da libertação das amarras individuais e coletivas através da expansão da mente

Conteúdo

- **Biopsicologia:** Unindo as recentes descobertas da interação entre corpo e mente aos conhecimentos milenares do Tantra Yoga, a ciência do Biopsicologia fornece técnicas para a harmonização física, psíquica e espiritual, por meio do autocontrole das emoções negativas e seus reflexos na saúde e na vida. Tais emoções estão intimamente ligadas às secreções produzidas pelas glândulas endócrinas, as quais são os correspondentes físicos dos chacras ou plexos de energia.
- **Filosofia Espiritual:** Criação do universo, vida, morte e samskara; Camadas da mente humana e da mente cósmica; Ciência da percepção e epistemologia tântrica.
- **Raiz Filosófica do Tantra:** Filosofia Oriental, Shivologia e Krishnologia.
- **Introdução à Ayurveda:** Ciência Yogue milenar de cura, introduzida por Sada Shiva, primeiro mestre do Tantra Yoga.
- **Tratamentos Yogues (Cikitsa):** ciência de cura e harmonização física, mental e espiritual através das práticas do yoga (ásanas, mudras, bandhas e pranayanas).
- **Anatomia Humana.**
- **Preparação de aula** é didática de ensino.
- **Aulas práticas** de posturas de yoga - ásanas- e seus efeitos no corpo e na mente humana.
- **Técnicas de automassagem** e relaxamento.
- **Mantras** (Baba Nam Kevalam e outros), Kiirtan, Meditação, Kaoshikii e Tandava.
- **Yama e Niyama:** princípios éticos fundamentais.
- **Introdução ao Neo-humanismo:** Visão para uma nova sociedade. Compreende elementos fundamentais para guiar a humanidade na construção de um mundo solidário e justo para todos, incluindo animais, plantas e minerais.
- **Introdução ao PROUT** - Teoria da Utilização Progressiva - um conceito de organização sócio-econômica baseado na espiritualidade.

Objetivos

Proporcionar ao estudante um desenvolvimento integrado - físico, mental e espiritual – através das práticas e filosofia milenar do Tantra Yoga, bem como das recentes técnicas da nova ciência do Biopsicologia. Capacitar o estudante a transmitir os ensinamentos com autoconfiança e sabedoria. Servir como aprofundamento na jornada do autoconhecimento.

Habilitação

Este curso vai proporcionar autoconhecimento e a aquisição de ferramentas para um desenvolvimento pessoal integral, habilitando o estudante a multiplicar o ensinamento e introduzir outras pessoas na prática do Yoga e na filosofia do Tantra Yoga.

Certificado

O certificado de professor de Yoga será conferido após a conclusão do curso, aos alunos que cumprirem os requisitos de participação presencial nas aulas, apresentação da monografia, realização do estágio e domínio da teoria e prática do Yoga. O certificado é emitido pela Associação de Ciência Intuitiva - Ananda Marga, reconhecido internacionalmente, nos 180 países em que a Ananda Marga está presente.

Público alvo

Destinado a todas as pessoas que buscam realizar em si mesmas um alto estado de consciência, através da transformação e desenvolvimento integral em mente, corpo e espírito.

Programação

Curso Extensivo:
Março/2018 Fevereiro/2019 - aulas 1 final de semana por mês: Sábado e domingo das 8:00 às 18:00 hs..

“Existe em todo ser humano uma sede pelo infinito”
Shrii Shrii Anandamurtii

Investimento*:

Formas de pagamento
A vista R\$ 3.765,00
03 vezes R\$ 1.380,00
05 vezes R\$ 866,00
12 vezes R\$ 380,00

* **Incluídos: alimentação, apostila e certificado.**
Haverá possibilidade de hospedagem para aqueles que precisarem mas não está incluso no valor do curso.
Não deixe de fazer por questões financeiras. **Fale conosco.**

Ministrantes
Monges da Organização Socio Espiritual Internacional
Ananda Marga e professores convidados

Local
Ananda Marga São Paulo
Rua Alfredo Zunkeller, 59 - Mandaqui - São Paulo - SP
www.anandamargasp.org.br

Informações e inscrições
Fone: 11 2204 7954 e-mail: anandamargasaopaulo@gmail.com

 **Ananda Marga**
Yoga, Meditação & Serviço Social

As aulas do curso de formação de professores se iniciaram em março de 2018, e se estenderam até fevereiro de 2019. Estas aulas ocupavam dois dias de um fim de semana por mês. Elas tomavam o sábado e o domingo, indo das 8:00 até as 18:00. Eram ao todo 15 módulos e eles perpassavam os seguintes temas: *ásanas*, neurobiologia, a fisiologia sutil (*cakras*, *nadis* etc.), anatomia, história do Yoga e do Tantra, as escolas filosóficas da Índia Antiga, cosmologia, Neo-Humanismo e PROUT (a filosofia social formulada por Ánandamúrti).

As aulas se iniciavam pela manhã com um procedimento fixo: entoação do mantra *Baba Nam Kevalam*, meditação de 20 minutos, e uma breve prática postural.

A prática postural variava de um dia para o outro, porque ao longo do curso não só tínhamos aulas com professores diferentes, mas também porque os alunos eram convocados para guiar esta prática. Eles assim deviam fazê-lo seguindo aquilo que era aprendido a respeito do Tantra Yoga. A prática devia ser necessariamente finalizada com uma automassagem seguida de relaxamento em *savasana* (a postura do cadáver).

Às 11:00, seguia-se um café da manhã preparado pelos *dadas*: frutas, iogurte caseiro, açúcar mascavo, pão, manteiga, homus e chá eram as opções rotineiras. No retorno, os alunos assistiam a uma aula expositiva sobre o conteúdo do módulo daquele fim de semana.

No intervalo da aula, às 14:00, desciam novamente para o almoço. O cardápio seguia sempre o padrão dietético exigido pela organização em que, como foi dito, se evitam os alimentos considerados *tamásicos*: come-se salada, legumes, cenoura, beterraba, tomate, batatas cozidas, grão-de-bico, *dal*, macarrão sem ovos com molho de tomate, com o uso de muitos condimentos indianos típicos de uma *masala*, como o curry e o açafrão, além de pimentas.

A parte final da aula acontecia após um período de relaxamento. No fim, havia ainda tempo para outra prática postural, seguida de automassagem, relaxamento e mantras.

Ao término do curso, para a obtenção do título de instrutor de yoga, é exigido dos alunos a elaboração de uma Tese de Conclusão versando sobre qualquer um dos aspectos e elementos apreendidos ao longo do curso, além do estágio.

3.3. Os alunos participantes

Quem são os indivíduos que compareceram e participaram do curso de formação? De onde eles vieram, qual era a sua vinculação com o yoga, com a Ananda Marga, e quais eram suas intenções no momento em que começaram a praticar yoga, e, posteriormente, no momento em que se resolveram se matricular num curso de formação de instrutores de yoga?

As aulas se iniciaram em março com 16 alunos: dez mulheres e seis homens. Ao longo do curso foram contabilizadas seis desistências motivadas por várias razões: obrigações profissionais e pessoais impediram uma dedicação completa; a extensão do curso; a possibilidade de repor os módulos perdidos no ano seguinte; mudança de cidade ou de país; e até mesmo divergências com o ensinamento espiritual oferecido pela organização.

A composição dos inscritos era heterogênea, tanto na idade quanto na atuação profissional. A maior parte dos alunos era proveniente da área de Educação Física. Havia entre eles fisioterapeutas, psicólogos, e especialistas em técnicas das assim chamadas *terapias alternativas*: Ayurveda, Thetahealing, Reiki, Tai Chi Chuan, Barra de Access. Além disso, havia também dançarinos, professores da área de Educação Infantil e Ciências Humanas, e profissionais inseridos em outras áreas como o coaching e o mercado de imóveis. A ocupação profissional aparece, é claro, relacionada à condição social desses indivíduos, que são, em sua maior absoluta, de classe-média ou média-alta. A composição racial também não era tão heterogênea. Entre todos os participantes havia apenas um negro. A maior parte dos indivíduos era da cor branca, com uma matriz de descendência comum à realidade paulistana, contabilizando sobrenomes italianos, espanhóis, alemães e japoneses.

Todos os alunos, sem exceção, já tinham travado um contato prévio com a prática do yoga. Alguns já acumulavam formações anteriores, em outras linhas, ao passo que outros tinham frequentado apenas algumas aulas regulares. Deste modo, o curso acolhia tanto aqueles que já praticavam há alguns anos e detinham um conhecimento mais especializado do Yoga Postural, quanto aqueles que estavam apenas iniciando sua trajetória. Sob estas condições, os motivos que levaram estes indivíduos a se matricularem no curso poderiam ser vários, mas se resumiam em torno de um eixo que sintetizava ao mesmo tempo uma certa busca profissional, e a busca pelo autoconhecimento auferido pelas técnicas do yoga. É necessário dizer, contudo, que nem todos que estavam ali procuravam se tornar professores.

3.4. O material do curso e o conteúdo das aulas

O material utilizado nas aulas é uma apostila escrita pelos *acaryas* e professores vinculados à organização, disponibilizada para os alunos desde o início do curso. Não há outros livros de apoio, e a referência a outras obras importantes ou mesmo canônicas da literatura iogue, tântrica, ou hindu, como os *Sutras* de Patañjali, os *Vedas* ou o *Bhagavad Gita*, são apenas mencionados nas aulas.

Essa apostila de 154 páginas, na companhia das apresentações por computador, funciona como um guia didático para todo o percurso dos módulos ensinados durante o curso de formação.

Na introdução deste material, somos apresentados a algumas definições espirituais a respeito da vida humana, e que se tornam elementares para a definição do que vem a ser o Tantra e o papel do Yoga no conjunto da vida:

A busca da felicidade é então a característica de todo o ser humano. Na realidade, atrás desse impulso está oculto o desejo da obtenção de Brahma. É a verdadeira natureza de cada ser humano, e é chamado de Dharma.

A palavra Dharma significava *natureza, característica* ou *propriedade*. A natureza do fogo é queimar ou produzir calor. Está a sua característica. Similarmente, o Dharma ou natureza do ser humano é buscar Brahma, a Consciência Suprema, o Infinito.

[...] O Svabhavik Dharma é constituído dos fatores biológicos comuns ao homem e aos animais, com a diferença de que o homem pode dominá-los progressivamente. O Bhagavad Dharma, a verdadeira natureza do homem, é o que o leva à perfeição.

O Bhagavad Dharma é formado de quatro passos. O primeiro é “Vistara”, ou expansão. Através da meditação, a mente humana imperfeita, expande-se, tornando-se a mente cósmica perfeita. “Rasa” ou fluir é o segundo passo. Através da tentativa de ver a Consciência pura em cada pessoa e todas as coisas, a mente humana começa a fluir de acordo com o ritmo da Mente Cósmica, facilitando o progresso espiritual. O terceiro passo é “Seva” ou serviço, isto é, compartilhar com os outros seres humanos, nossos irmãos e irmãs na vida, a força do amor, desenvolvida como resultado das práticas espirituais. (ANANDA MARGA, 2018, p.6)

Esta introdução sintetiza alguns dos pontos já apresentados nos capítulos anteriores: a importância do tema da busca pela felicidade como eixo das atividades da Ananda Marga – e a realização da união da alma com Deus (*Brahma-Purusa*) enquanto meta espiritual, como resultado de um caminho que envolve a expansão da consciência e o serviço à humanidade.

Como forma de apresentar a organização, temos ainda um pequeno perfil descrevendo as suas funções:

É uma filosofia de vida aplicada à ação. Seu objetivo é a realização completa de todas as potencialidades humanas. Ananda Marga é a combinação de descobrimento interior e ativismo social, com uma perspectiva de ajuda baseada na ideia de universalismo. Seu objetivo é ajudar a estabelecer uma sociedade saudável e progressiva. (ANANDA MARGA, 2018, p.7).

Como também já foi apontado, temos aí os trabalhos da organização divididos em duas frentes: o aprofundamento espiritual individual, que envolve a prática do yoga, a meditação, e a adoção de um comportamento ético; e o trabalho social com aplicação local, articulando a assistência humanitária e a capacitação profissional aos princípios filosóficos do guru Ánandamúrti.

Em seguida, esclarece-se o objetivo do curso:

Propiciar uma formação adequada ao praticante, capacitando-o a transmitir esses ensinamentos. O curso está baseado em um instrumental teórico e prático para a fundamentação desta arte: ensinar Yoga. Através de uma metodologia própria, baseada em larga experiência empírica e internacional de seus professores, você vai aprender várias técnicas e a base filosófica do Raja Yoga, desenvolvendo seus conhecimentos, autoconfiança e habilidades específicas para a transmissão destes ensinamentos, oriundos de uma tradição milenar, com comprovações científicas de eficácia no que tange o bem estar físico, mental e o desenvolvimento espiritual. Além disso, esse programa lhe ajudará no seu autodesenvolvimento, através da prática diária de Yoga e meditação.

[...] É necessário compreender que todo este tesouro é um meio de autorrealização e serviço à humanidade.

Experimentem o laboratório de seus corpos e mentes e realizem todo esse conhecimento. Quanto mais você se realiza, mais poderá ajudar as pessoas a alcançar suas metas. (ANANDA MARGA, 2018, p.12)

Para além de toda a linguagem produzida para validar e sublinhar a importância dos conhecimentos ensinados e transmitidos aqui, é importante salientar o apelo à autoridade científica. A união de um conhecimento espiritual milenar com algo que conta com uma comprovação científica contemporânea acaba por constituir um produto capaz de atender a uma grande quantidade de demandas. Destaca-se, é claro, o valor destes conhecimentos, e sua aplicabilidade na busca pela felicidade e pela ajuda aos outros seres humanos. É curioso ainda notar aqui uma referência ao Raja Yoga, uma vez que o curso se trata do Tantra Yoga.

Certamente, isto não apenas aponta para a influência das ideias de Swami Vivekananda sobre a Ananda Marga, mas também para a incerteza a respeito dos elementos definidores do Tantra Yoga – tomado algumas vezes como sinônimo de Hatha Yoga ou de Raja Yoga.

Para além da apostila, as aulas contam ainda com as apresentações feitas em PowerPoint pelos professores de yoga e monges encarregados de ministrarem as aulas. Este material é elaborado pelos próprios professores, que contam com certa liberdade para introduzirem todo tipo de recurso para facilitar a transmissão do conteúdo. A didática expositiva, portanto, se apropria de narrativas históricas e religiosas distintas, painéis informativos, dados científicos, modelos das ciências biomédicas e da psicologia, vídeos de yoga, de humor, músicas, anedotas etc. Como cada professor é responsável por elaborar o seu próprio material e adequá-lo ao conteúdo dos módulos, há chances de certos temas se repetirem ou então adquirirem maior ou menor aprofundamento de acordo com este ou aquele professor. Além disso, eles são livres para construir seus próprios métodos. No ritmo das aulas, nem todos os temas podem ser explorados em sua inteireza, e os próprios *acaryas* se sentem à vontade o bastante para mergulharem em temas mais específicos que surgem durante os encontros.

O material utilizado pelos alunos, tal como consta no seu índice, aborda os seguintes temas: História do Yoga; *Ashtanga Yoga* – Yoga dos Oito Passos; *Yama* e *Niyama*; Juventude e Longevidade – os segredos da Longa Vida; *Prana* e respiração; Yoga e velhice; uma lista de 36 *ásanas*, com descrições a respeito da postura, aplicações, benefícios e contraindicações; o exercício do *Surya Namaskar* (Saudação ao Sol); tratamentos ióguicos para os seguintes males: obesidade; eczema; câncer; disenteria; hemorroidas; acidez; hérnia; gastrite e ulcera duodenal; pedra na vesícula; diabetes e asma; uma descrição das danças *kaos'ikii* e *tandava*; a técnica de automassagem e relaxamento; jejum e vegetarianismo; a filosofia do Tantra; as camadas da mente (*Kosas*); *Samskara*; *Brahmacakra*; *Vayus*; o processo da morte; meditação; os estágios do progresso espiritual; *Biopsicologia* e *Cakras*, com descrições a respeito de cada *cakra*; *Ayurveda* e os *Doshas*; uma seção sobre Anatomia compreendendo o sistema locomotor, o sistema muscular e ósseo, articulações, o sistema cardiovascular, circulatório, digestivo, excretor, nervoso, respiratório, linfático e endócrino, seguido de uma descrição mais aprofundada das glândulas relacionadas aos *cakras*; alguns mantras para o banho, meditação, e para o culto devocional ao guru; e indicações para uma boa aula de yoga.

Este conjunto de tópicos é apresentado ao longo de todos os 15 módulos do curso pelos professores e monges, de modos que cada um deles recebe um aprofundamento muito maior para além daquilo que é apresentado na apostila – assim como também há conteúdos apresentados por cada professor que não se encontram neste material.

Se comparamos este amplo conteúdo com aquele oferecido por um curso de formação como o do *Yoga Narayana*, citado no capítulo anterior, encontraremos, obviamente, muitos pontos em comum, mas como a extensão do curso da Ananda Marga é menor, a variedade de temas também é menor, e eles aparecem concentrados ao redor da espiritualidade cultivada pela organização. Assim, não encontramos aqui temas como o yoga para idosos, para crianças ou gestantes, nem estudos sobre o *Bhagavad Gita* ou sobre a cultura védica, tampouco o estudo de linhas mais posturais como o *Iyengar Yoga* – e, menos ainda, menções a astrologia ou oniologia. Entretanto, os pontos em comum, a prática do Hatha Yoga, o estudo da fisiologia sutil, entoação de mantras, as bases da meditação e as técnicas de relaxamento, apontam para a cristalização de um núcleo comum de práticas e conhecimentos em torno do qual os cursos de formação de instrutores de yoga se constituíram.

3.5. Práticas pedagógicas e atividades

As aulas compreendem uma exposição do conteúdo relacionado ao módulo de cada fim de semana, além de atividades em grupo. Cada atividade, como não poderia deixar de ser, tinha uma função pedagógica relacionada ao conteúdo a ser transmitido. Como já foi dito: elas são precedidas e sucedidas por exercícios posturais e meditação. Há momentos teóricos e momentos de prática. Quando o módulo em questão envolve um tema mais relacionado à filosofia ou à história do Tantra e do Yoga, os exercícios posturais ficam restritos ao início e ao fim do dia. Quando se trata de uma aula relacionada ao tópico do exercício postural, é claro, as atividades giram em torno da execução das posturas, correção, e estudo concernentes à sua aplicação e aos seus benefícios – em torno daquilo que seria um entendimento filosófico e científico do *ásana*.

Estas aulas também contam com brincadeiras e dinâmicas cujo sentido é encontrar outras relações entre os conteúdos do yoga e a vida, além de estimular a espontaneidade e o convívio entre os praticantes e alunos do curso, diminuindo quaisquer pressões e alimentando

um clima agradável e descontraído. São, também, uma forma de “aquecimento” para a concentração na aula expositiva. Por estas razões, grande parte dos exercícios são desempenhados em duplas ou em grupos, também como forma treinar as correções que cada postura exige.

Nos módulos concentrados nos *ásanas*, as atividades variavam em torno de um objetivo central: a construção de uma aula completa e balanceada a ser dada pelo grupo para o restante da turma. Para tanto recorria-se à compilação de informações e à apresentação de um entendimento em equipe sobre determinadas posturas escolhidas pelo grupo no que diz respeito aos seus benefícios e suas propriedades anatômicas, psíquicas e espirituais relativas aos *cakras*. Compreender o significado de uma *aula completa* consistia basicamente em concatenar exercícios que abrangessem a totalidade dos músculos e glândulas, contrastando as áreas do corpo a serem exercitadas, intercalando relaxamentos e tensionamentos, retenções, respirações e repetições. Desta forma, tomando como exemplo uma das lições desta aula: uma postura como *sarvangasana* (a *Postura da Vela*), que consiste numa inversão, deveria ser seguida de uma postura como *matsyendrasana* (a *Postura do Peixe*), com a intenção de compensar os esforços e equilibrar os músculos sem que se exerça demasiada tensão em apenas um local do corpo.

A construção de uma aula completa, e o estudo dos *ásanas* voltados para a estruturação de uma aula de yoga de uma hora e meia de duração, e da qual fazem parte os exercícios de concentração, automassagem e relaxamento, é baseada naquele que se tornou o modelo clássico de uma aula de Yoga Postural (DEMICHELIS, 2005). Esta é, talvez, a modalidade mais prática dos ensinamentos transmitidos num curso de formação, e conta com um sentimento geral de que este formato é aquilo que costuma definir a prática do yoga em seu mercado. Para tanto, os professores do curso frequentemente salientam a necessidade de compreender as demandas dos praticantes e clientes, e a necessidade de adaptar as aulas a essas demandas. Esta perspectiva certamente atenua a preocupação latente de se preservar o sentido original do Tantra Yoga, em virtude de uma adequação dos seus propósitos ao mercado. Salienta-se, portanto, a importância que compete à polivalência dos futuros professores, sugerindo que eles serão mais completos na medida em que conseguirem atender a diferentes demandas e a diferentes necessidades, sem qualquer prejuízo de perverterem ou abandonarem o sentido original do Tantra Yoga. Aqui, de fato, se revela uma abordagem realista dos professores da Ananda Marga: eles entendem que o Yoga possui um sentido

original e espiritual muito valioso, mas não relutam em atender às variadas demandas nascidas do mercado laico do Yoga Moderno. Sabe-se, aqui, que uma vez que os indivíduos escolhem se tornar instrutores de yoga e seguir exercendo uma tal ocupação, eles deverão se adaptar a essas mesmas demandas mercadológicas, diversificando suas habilidades e competências – mas sem que percam de vista o valor espiritual original da prática. Esta é, aliás, a função de um curso como esse: veicular aqueles ensinamentos mais profundos concernentes ao yoga, tomados como fundamentais para ancorar e oferecer alguma centralidade a uma prática que sempre pode ser diversificada.

3.6. Diálogos entre professores e alunos

Não é impróprio dizer que os monges da Ananda Marga sejam donos de uma eloquência exemplar. Sua escolha por uma vida monástica existe em concordância com a tarefa que a organização impõe a eles, e que consiste em viajar pelo mundo propagando a espiritualidade do grupo, se envolvendo em trabalhos sociais em cada nova localidade aonde chegam. Como consequência disso, quase todos os monges da organização são políglotas e, mesmo que levem uma vida espiritual relativamente rígida, são também bastante extrovertidos e comunicativos. Essa dedicação ao aprendizado de novas línguas acaba municiando os membros da organização para estabelecer diálogos e contatos com todas as culturas. Contudo, também é verdadeiro o fato de que, mesmo que alguns destes monges falassem o idioma português, sua pronúncia e o sotaque acabavam dificultando a absorção total do conteúdo por parte de alguns poucos alunos.

O desenvolvimento gradual do curso, assim como é comum em qualquer ambiente de formação e aprendizagem, leva naturalmente à criação de vínculos e afetos entre alunos e professores. A timidez e a expectativa dos primeiros momentos logo se veem atualizadas por novas e possíveis amizades, o entrosamento, o desvelamento de afinidades, e todos os outros frutos que nascem dessa estrutura de relações. A repetição de encontros mensais dá origem a uma certa disposição comum, um sentimento de caminho espiritual compartilhado – e que se expressa na troca de informações e de ideias entre indivíduos que até então sequer se conheciam, de onde, inclusive, nascem iniciativas e redes de cooperação.

Como as aulas eram relativamente longas e tratavam com muita profundidade cada conceito, selecionamos aqui alguns momentos das aulas que consideramos importante para a nossa exposição. Através da descrição de alguns destes exemplos, pretendemos apontar para as estratégias de transplantação colocadas em jogo pelos membros da organização – estratégias cuja função é facilitar a transmissão pedagógica de conceitos e princípios alienígenas à matriz cultural e religiosa brasileira.

3.6.1 Diálogo a respeito do Tantra e do Yoga

A possibilidade de ter um contato direto com a prática e a filosofia do Tantra Yoga através dos monges não poderia deixar de suscitar entre os praticantes de yoga um fascínio e alguma expectativa a respeito da possibilidade de colocar à prova dúvidas, noções e curiosidades típicas do imaginário brasileiro a respeito das tradições culturais indianas.

A inexatidão de ideias prévias mal formuladas, noções extraídas diretamente do senso comum, ou mesmo o domínio básico de alguns princípios, acabam se confrontando com os novos ensinamentos que vão sendo apreendidos. O processo pedagógico sempre traz como consequência, em sua natureza, a chance de renovar, atualizar, redefinir, ou mesmo apagar e abandonar este conjunto de conhecimentos prévios sobre um determinado tema ou assunto - aquilo que Pierre Bourdieu classificou como *capital cultural*. É claro que, sob esta perspectiva, os diálogos travados dentro do ambiente de aprendizagem são fundamentais para o esclarecimento de questões imprevistas, colocadas em cena pelos próprios alunos, numa mesma dimensão em que significados podem ser confrontados, comparados, traduzidos e redefinidos.

Assim, a definição do que é Tantra tem de vir acompanhada da definição do que é o Yoga. Já mencionamos no Capítulo I as duas definições de Yoga evocadas pela Ananda Marga (*o yoga é a suspensão das propensões mentais* e *o yoga é a união da alma individual com a Consciência Suprema*). A primeira definição compreende a necessidade de neutralizar as sensações evocadas pelas ideias, memória, e pensamentos, enquanto processos transcorridos na mente. A segunda, formulada tendo em vista uma ação com maior teor devocional, tem como fim, de acordo com Dada Siddheshvarananda – um de nossos professores –, a chance de “ver Deus em tudo e em todas as ações”. No contexto da aula, estas primeiras definições do

que é o yoga vieram acompanhadas de uma definição dos quatro yogas possíveis: *Jñana Yoga*; *Karma Yoga*; *Bakhti Yoga*; *Hatha Yoga*. Estas quatro “modalidades” de yoga, derivadas do *Bhagavad Gita*, são os pilares daquilo que viria a ser o *Raja Yoga*, que teve como maior divulgador o próprio Swami Vivekananda.

A estas definições não poderia faltar a explicação a respeito do sentido que estes termos adquirem para a própria Ananda Marga. Assim, Dada Siddeshvarananda é levado a dizer que “nosso trabalho não é só ligado ao físico” e “o verdadeiro objetivo é a união com Deus”. Tendo isso em vista, fomos levados à compreensão do símbolo da Ananda Marga: dois triângulos equiláteros sobrepostos com as pontas invertidas em polos opostos, e uma suástica com raios de sol partindo dela, centralizada na imagem. O triângulo para baixo significa “autodescoberta” e o triângulo para cima indica a direção de uma “ação externa”. Por sua vez, a suástica significa “progresso” e os raios que dela emanam indicam “devoção”.

3.6.2. Diálogo sobre a ética

Os princípios de *Yama* e *Niyama* são tomados aqui como um conjunto de verdades capazes de orientar a conduta ética dos membros da organização. Eles são entendidos, ao estilo de Patañjali, como valores éticos subjacentes à filosofia do Yoga. Para além deles, Dada Siddheshvarananda expôs aos alunos aqueles que seriam os quinze pontos que servem de guia para a conduta humana: 1. Praticar o perdão; 2. Praticar a magnanimidade da mente; 3. Controlar sua conduta e temperamento; 4. Trabalhar para a melhoria social; 5. Manter o autocontrole interno; 6. Manter conduta doce e sorridente; 7. Praticar coragem moral; 8. Dar exemplo com sua própria conduta; 9. Abster-se de criticar aos outros; 10. Seguir *Yama* e *Niyama*; 11. Praticar autocorreção de seus erros; 12. Manter-se livre de ódio, raiva e vaidade; 13. Abster-se de falar desnecessariamente; 14. Seguir estritamente as disciplinas; 15. Ter senso de responsabilidade.

Estes “quinze pontos para formar o caráter” (ANANDA MARGA, 2018, p. 11) podem expressar um estilo específico de ascese e, em alguma medida, uma capacidade de vigia e auto-observância que se revelariam bastante duros tendo em vista a cultura popular brasileira – principalmente se levarmos em consideração o décimo terceiro ponto, que sugere a abstenção de qualquer fala desnecessária. De qualquer modo, são princípios semelhantes aos

de outras religiões. Exatamente neste ponto concernente às conversas desnecessárias, não é difícil se lembrar dos versos do Corão que não recomendam aos homens a perda de tempo com conversas triviais.

Subjacente às questões éticas aparece o tema do vegetarianismo. O vegetarianismo, para além das questões fisiológicas derivadas do Ayurveda, é compreendido como uma transposição do princípio de *ahimsa* à escolha dietética – algo comum a muitas outras tradições indianas. Para além disso, a organização também compreende que a devoção à todas as formas de existência, e a necessidade de salvar o planeta coletivamente, trabalhando para a evolução de todos os seres, não poderia excluir os animais, de modos que uma dieta dependente do consumo de carne seria um contrassenso a essa perspectiva de evolução espiritual individual e coletiva. Quanto a isso, os alunos não ofereceram quaisquer objeções. Em vez disso, aproveitaram a oportunidade para tirar certas dúvidas com Dada Siddeshvarananda a respeito das questões culturais determinantes da culinária indiana – que desaprova o consumo da carne de vaca, por exemplo.

Outro tema subjacente à questão ética é o comportamento dos praticantes de yoga. O objetivo não é exatamente uma conduta virtuosa, mas uma atenção para escolhas e tendências que *atrapalhem* ou *difícultem* a realização dos objetivos do yoga. Recriminam-se os vícios, os comportamentos lascivos, a intolerância, o fanatismo político, e a falta de empatia com outros seres humanos e animais. Na medida em que alguns destes pontos tangenciam questões que vão além da ética, é possível compreender que a ética *margi* possui uma abrangência bastante grande, ao mesmo tempo em que procura se validar a partir dos significados derivados da fisiologia do yoga e da própria soteriologia do grupo.

3.6.3. Diálogos sobre a expansão da mente, *kundalini*, e o sexo tântrico

Esta necessidade de completar o significado do yoga herdado de Patañjali levou Dada Jinanananda, um outro monge e professor, a esclarecer mais uma vez os significados do Tantra – expondo aí o seu objetivo máximo, que seria “*liberar a mente da estaticidade por meio da sua expansão*”. Como? “*O tântrico deve eliminar a força estática, o desejo denso, de dentro de si e transformar a força mutativa em uma ação ética*”. O *sadhana*, ou seja, a prática espiritual, forneceria aos indivíduos um domínio ético sobre si mesmos, através dessa espécie

de “alquimia corporal”. Por meio desse domínio ético de si, o próximo passo possível (e necessário) é “*abraçar a própria sombra*” e aprender a coordenar a mente em um ritmo “sutil”. Sair do denso e entrar no sutil é, de certa forma, uma síntese do caminho do yoga *margi*. Este controle é conseguido através das técnicas fornecidas pela organização, ensinadas pelo guru Ánandamúrti, sendo o controle da respiração uma de suas principais ferramentas. De acordo com os princípios da fisiologia sutil, o controle dos *vayus* pelo *pranendria* ajudaria a mente a se acalmar, a “*diminuir a excentricidade*”, a “*atenuar a voz e os gestos*”.

Isso levou Jinanananda a explicar o que vem a ser o *pranendria*: o sexto sentido, localizado em algum lugar entre o diafragma e o coração, e responsável por regular o *prana*. E o que vem a ser o *prana*? A energia vital que serve para a “*manutenção estrutural do corpo*”. O conceito de *prana* é, neste contexto, oportunamente traduzido por outros conceitos semelhantes: *chi* e *axé* – termos provenientes da filosofia chinesa do Daoísmo e das religiões de matriz africanas, utilizados para definir a “energia vital”.

E *Kundalini*? É a “*força da criação do universo localizada na base da nossa coluna*”. Nesta perspectiva, cada novo nível de consciência alcançado é atingido pela subida da *Kundalini*. Foi então que uma aluna achou por bem perguntar: “*por que a Kundalini é perigosa?*”. A resposta que nos foi dada por Jinanananda: “*na Ananda Marga não é perigoso por causa do sistema criado por Ánandamúrti*”. Seguindo este sistema, pela meditação e controle da *Kundalini* “*é possível experimentar a bem-aventurança*”. Em seguida ouvimos que “*praticar o Tantra é andar no fio da navalha*” – em virtude dos perigos e monstros pessoais que aparecem na medida em que o indivíduo mergulha na sua própria consciência e na sua própria sombra. De fato, como foi dito pelo próprio monge, a partir do momento em que os indivíduos começam a meditar, coisas obscuras começam a “*vir à tona*”. Essa imagem do tântrico como alguém capaz de dominar as forças ocultas de si mesmo parece corresponder com a posição desta figura nas tradições culturais populares da Índia. Não é difícil de entender a perspectiva de Ánandamúrti por essa via: a expansão da consciência se dá por meio de choque e atrito, do indivíduo consigo mesmo e com o mundo.

Há aqui, ainda, uma oportunidade para diferenciar o Tantra Yoga do Hatha Yoga de origem medieval. Esta diferenciação, em termos êmicos, se dá de acordo com o entendimento de que “*o corpo não controla a mente*”. O exercício postural, portanto, possui limitações. Não é possível que o corpo controle a mente. Sempre o “*mais denso é controlado pelo menos denso*”. O Yoga seria um “*resultado da introspecção humana*”, a *ciência mística* por

excelência. Ao final desta explicação, nos é dito que “*todos os outros tantras praticados atualmente são falsos*”, que desde a vinda de Krishna “*o Tantra só tem decaído*”, e que, por isso mesmo, este curso de Tantra Yoga teria a “*função de desmistificar*” os significados do Tantra.

Em virtude dos questionamentos e dúvidas, Jinanananda respondeu que a “*razão pela qual o Tantra é tão identificado com o sexo se deve à degeneração da nossa época*”. A “*iluminação*” pelo sexo dependeria da eliminação da animalidade, como realização de uma consciência devotada ao serviço pela humanidade. Por esta razão os iogues antigos teriam desenvolvido o yoga do sexo (*maithuna*) como um tipo de mecanismo para harmonizar a vida amorosa dos casais. Enquanto prática espiritual, o objetivo do sexo tântrico seria despertar a energia sexual e depois desligar o desejo físico, elevando essa energia conscientemente para a direção de uma realização espiritual. Isso se consegue por meio de uma síntese entre as polaridades negativas do sexo feminino (*Shakti*) e positivas do sexo masculino (*Shiva*). Ao explicar o Tantra da mão esquerda (*Vamachar Tantra*), Jinanananda nos disse que o tântrico está disposto a libertar-se de tudo aquilo que é denso ao mesmo tempo em que abraça as coisas densas.

Mas havia ressalvas a se fazer: a “*energia não liberta*” por si só. O *maithuna* não é suficiente para a libertação. “*Ninguém se liberta mantendo algum paralelismo psicofísico*”. Com isso, o que se quer dizer é que não é possível alcançar qualquer tipo de libertação espiritual por meio de uma identificação entre o espírito e a matéria. Recorre-se, para tanto, à tríade de práticas necessárias para a realização pelo Tantra *margi: sadhana*, serviço e sacrifício. Se tomamos a libertação como um sinônimo de “*iluminação*”, no que ela consiste? A explicação de Jinanananda: “*o eu se transforma em consciência*”. “*É um processo cognitivo*” que, portanto, “*não pode depender da matéria*”.

Trata-se, é claro, de um conjunto de visões êmicas, ou seja, das ideias dos próprios membros da organização a respeito de temas e tópicos que circulam largamente pelo espaço espiritual da Nova Era e das religiosidades orientais. Acreditamos que apresentar estas ideias aqui é uma tarefa de fato importante para ilustrar a relação da Ananda Marga com os outros tantras, e a posição que o grupo afirma para si diante do cenário das religiões transplantadas do oriente para o ocidente.

3.6.4. Diálogos sobre o misticismo e arte

O tema da aula seguinte, também ministrada por Jinanananda, era “*Tantra e Misticismo*”. Temos aqui uma definição de *misticismo*, atribuída a Ánandamúrti, que é a seguinte: “*o misticismo é o esforço sem fim para encontrar a junção do finito com o infinito*”. Esta definição abre um caminho semântico bastante claro para atribuir ao *Bakhti Yoga* (o *Yoga da Devoção*) uma função eminentemente mística, afinal, “*Bakhti é o alinhamento entre o individual e o divino por meio da devoção*”. Com a intenção de confirmar quão perenes são estas ideias na totalidade da aventura humana, Jinananada nos diz que o “*Tantra é uma linha de pesquisa que se espalha por várias culturas*”. Dessa forma, “*é possível que técnicas similares ao Tantra tenham se desenvolvido fora do contexto da tradição original da Índia*”, principalmente porque “*Tantra compreende qualquer forma de expansão da mente*”.

As aulas expositivas sempre estimularam perguntas e dúvidas por parte dos alunos. Estas dúvidas frequentemente adentravam o terreno das comparações entre espiritualidades e religiosidades distintas. Assim, não era difícil encontrar oportunidades para colocar em contraste elementos derivados da religião cristã, e aqueles derivados do tantra e do hinduísmo. A referência ao mito judaico-cristão, presente na *Gênese*, da criação do homem como uma criatura feita à imagem e semelhança do criador, serviu para Jinanananda introduzir uma ideia que contou com uma recepção muito fácil por parte dos alunos: o *microcosmo* enquanto reprodutor do *macrocosmo*. A tese subscreve a uma ideia bastante típica do contexto da Nova Era, e que se expressa naquilo que se costuma chamar de *princípio hologramático* – a ideia de que qualquer corpo contém o universo inteiro inscrito em si mesmo, e que parece ecoar ainda a primeira máxima hermética do *Caibalion*: *o que está em cima é como o que está embaixo*.

Um aluno, então, perguntou ao monge qual função a Arte poderia cumprir nesta pesquisa mística. A resposta, interessante o bastante para ser registrada aqui, foi: “*tudo começa pela Arte*”. “*A Arte é um veículo para alimentar a sensibilidade e a comunicação*”. Neste sentido, a Arte (com A maiúsculo) cumpriria com a tarefa de *criar beleza* – sendo que a beleza nada mais é do que “*o vislumbramento de Deus na matéria*”. Nas palavras de Jinanananda, uma “*arte que não eleva não é arte*”. Entendemos aqui que essa resposta parece congrega algumas das intenções que a organização Ananda Marga reserva também ao *fazer artístico*. Uma das organizações fundadas por Prabhat Sarkar e associada à Ananda Marga é a RAWA (*Renaissance Association of Writers and Artists*). Sua função é “*incentivar os valores*

espirituais através da arte”, tomando o “*uso da arte como um meio de serviço e não de lucro*” (ANANDA MARGA, 2018, p.8). Sob certa perspectiva, não é possível considerar que o interesse da Ananda Marga sobre as produções artísticas seja pequeno. Seu guru fundador compôs uma quantidade assustadora de 5018 canções. Músicas, narrativas, teatro, dança – todas estas formas artísticas podem ser e são acrescentadas aos métodos pedagógicos, recreativos e devocionais da organização, e são ferramentas bastante utilizadas nos ambientes educacionais construídos de acordo com a filosofia neo-humanista.

Como exemplo dos “misticismos” relevantes para a perspectiva *margi*, Dada Jinananda recolheu exemplos de alguns santos cristãos, como São Francisco de Assis e a Madre Teresa D’Ávila, apontando para o êxtase místico descrito em suas experiências espirituais como algo semelhante ao *samadhi* alcançado pelos iogues. Com isso, sublinhava-se a experiência individual, e a relação direta do indivíduo com Deus, sem intermediários, e resultante de uma profunda devoção e ideação.

3.6.5. Diálogos sobre o espiritismo e reencarnação

A riqueza dos elementos contidos na fisiologia sutil do yoga confere à semântica desse grande conjunto de significados uma possibilidade frequente de comparações e aplicações para fora do universo original em que foram gestados. A comparação, de algum modo, acaba por “fertilizar” estes significados, traduzindo-os para uma realidade universal. Este movimento permite a um monge *margi*, por exemplo, dizer que o Preto Velho, a entidade umbandista, é uma figura iluminada pelo *cakra* do coração, *anahata* – e é daí que provém todo o seu amor e cuidado pelos seres humanos, qualidades úteis para o serviço de atendimento que estas entidades prestam nos terreiros. Mas, ao falar de outras expressões religiosas, sempre há ressalvas a se fazer: a mediunidade por possessão não é recomendada, porque se trata de uma forma mais baixa de realização espiritual. Coisas semelhantes são ditas a respeito das viagens astrais do espiritismo: “*a viagem astral funciona somente com desapego e discernimento*”. Isto quer dizer que as conquistas espirituais não se dão apenas mediante o treinamento de uma determinada técnica, mas como resultado de uma evolução gradual da personalidade: “*com serviço e devoção à humanidade as portas do universo se abrem*”.

A diferenciação com o espiritismo não é banal. A possessão e o transe são manifestações espirituais típicas da matriz religiosa brasileira, e podem ser encontradas no espiritismo, no candomblé, na umbanda, e nas igrejas pentecostais. A afirmação de que se trata de uma *“forma mais baixa”* aponta muito claramente para a visão que os *margis* têm de suas próprias práticas e ritos em comparação com aquelas disponíveis no Brasil – e reafirmam a busca pelo que é “mais sutil”, como se a possessão e o transe fossem expressões mais densas da espiritualidade.

Não foram poucas as vezes em que as discussões nas aulas seguiram por caminhos paralelos ao tópico do Yoga Postural. Tópicos como alma, reencarnação, *karma* e *samskara* deram aos alunos abertura para formularem questões muito pessoais. Não pareceria errado, naquele contexto, atribuir uma autoridade espiritual e religiosa ao monge palestrante – ele, vestido com sua túnica cor de laranja, versado nos segredos do Tantra, e disposto a responder quaisquer questões trazidas pelos seus alunos. Para a maioria absoluta, grande parte destes ensinamentos eram recebidos como novidade, e, mesmo que às vezes contrariassem certas concepções prévias, frequentemente suscitavam comentários positivos. A impressão causada por Jinanananda era bastante forte – e, de acordo com todas as pessoas que entrevistei depois, não faltavam elogios à sua inteligência, sabedoria e sensibilidade.

Discutindo reencarnação, e o lugar do yoga no ciclo das reencarnações, Jinanananda disse que *“por meio do corpo, sabemos como a pessoa foi em outra vida”*, e *“pela mente, sabemos como ela será na próxima”*. A respeito das memórias herdadas das vidas anteriores, ele afirmou que *“uma criança lembra de outra vida até os sete anos”*. *“Mas por quê até os sete?”* – perguntaram. *“Por decreto da providência ela precisa esquecer para formar a personalidade nessa vida”*. Quando inquirido a respeito da possibilidade da clarividência, ele respondeu: *“para ver além de si, é preciso cruzar sua própria aura”*. Ao ouvir isso, uma aluna, então, perguntou: *“Deus está feliz com a sua criação?”*. Ao que Jinananada respondeu: *“É claro! Porque se trata de uma criação complexa”*. Ao final, ele arrematou dizendo que *“os alienígenas têm ciúmes e inveja dos seres humanos”*, devido à enorme variedade de experiências que nosso corpo é capaz de comportar.

Os significados concernentes à reencarnação podem encontrar variações de acordo com a crença de cada membro da organização. Em outras palavras: a crença na reencarnação é unânime, mas algumas de suas qualidades e características são alvo de especulação e discordância por parte dos próprios membros da organização. Dessa forma, não há um

consenso, por exemplo, quanto à possibilidade do ser humano reencarnar na forma de um animal. Esta ausência de um pensamento unitário serve como indicativo de como num certo nível os membros da Ananda Marga estão livres para completarem algumas lacunas deixadas pela base espiritual formulada pelo guru Ánandamúrti – nos lugares em que esta base espiritual não apresenta todas as respostas possíveis, e, mais precisamente, a partir do momento em que uma variedade maior de membros adere à organização, levando consigo suas próprias noções. Algumas crenças, portanto, adquirem modulações individuais.

3.6.6. Diálogo sobre questões políticas

As aulas ministradas por Dada Jinanananda acabaram abrangendo uma variedade muito grande de assuntos. Com uma proposta pedagógica relativamente simples e aberta, os diálogos travados ali dispunham de grande liberdade para se desdobrarem em tópicos alternativos ou em digressões que muitos consideravam úteis.

Um exemplo disso talvez seja a naturalidade com que Jinanananda passou a abordar temas mais políticos. Isto não era feito sem que se construíssem relações entre a espiritualidade, o Yoga, o Tantra, e a realidade conflituosa do mundo político. A afirmação de que “*comunismo e capitalismo são a mesma coisa*”, por exemplo, deveria depender de uma explicação pautada nos princípios da espiritualidade margi: são a mesma coisa porque são “*ideologias do materialismo*”.

Jinanananda é natural do Congo. Da parte dele pudemos ouvir que em seu país o “*capitalismo matou seis milhões de pessoas de 1998 a 2013 em disputas por diamantes*”. A crítica dirigida a ambos os sistemas econômicos havia sido formulada, é claro, pelo próprio Prabhat Sarkar em suas palestras. A formulação de um modelo econômico como o PROUT, por sua vez, traz inúmeras críticas explícitas dirigidas tanto ao comunismo quanto ao capitalismo. Essa crítica parte de uma certa concepção a respeito das necessidades de cuja satisfação o ser humano depende para alcançar a felicidade. A crítica ao comunismo, portanto, é baseada nessa concepção, uma vez que “*não existe satisfação psíquico-espiritual no comunismo*” – principalmente porque, segundo os *margis*, o comunismo é uma filosofia ateia. Aqui o PROUT aparece como uma terceira via capaz de satisfazer todas as demandas não

contempladas pelo capitalismo e socialismo – e a maior delas seria, é claro, a realização espiritual.

A discussão acerca das necessidades básicas da vida – não preenchidas por nenhum destes dois sistemas – levou à formulação coletiva de uma pergunta central, e que a Ananda Marga pretende responder: “*como viver uma vida melhor*”? As palavras de Jinanananda pareciam reverberar algumas máximas indicadas por esse conjunto de verdades que constituem a *arte do viver*: “*é preciso meditar bastante para ter uma visão correta*”; “*a primeira luta por transformação é interna*”; “*quem odeia alguma coisa é porque tem essa coisa dentro de si*”. Mesmo que não soem como grandes verdades alvissareiras, elas tocam no mesmo ponto discursivo das muitas outras práticas voltadas para o cuidado de si: conhecer a si mesmo é o primeiro passo para se colocar no caminho da *felicidade* – palavra que no contexto *margi* pode ser substituída por *bem-aventurança*.

3.6.7. Diálogo sobre o Neo-Humanismo

As aulas sobre a filosofia neo-humanista produziram diálogos mais férteis, posto que contaram com maior participação dos alunos.

É aqui que pudemos ouvir uma série de exortações mais explícitas a respeito do lugar de cada um na missão coletiva de construir uma sociedade melhor para todos. O “*ser humano deve ter como meta a Consciência Suprema*”, mas, com uma ressalva muito clara, “*sem esquecer ou negar este mundo*”. A exposição de Dada Vishvananda frequentemente evocava as palavras do guru Ánandamúrti seguindo uma fórmula típica: “*Baba diz que...*”. Ou seja, Ánandamúrti diz que “*indiretamente estamos vivendo sob influência do dualismo*”. Em outras palavras, o comportamento espiritual típico dualista levaria a uma busca pela realização espiritual que, por tabela, renegaria este mundo em favor de um outro mundo divino – ou, como é mais frequente no caso das tradições indianas, qualificaria a realidade deste mundo como um tipo de existência marcada pelo sofrimento e pelas ilusões, ao passo que tudo de verdadeiro e de absoluto se encontraria em outro mundo. Como então “*manter o equilíbrio entre o mundo psíquico e o mundo físico exterior*”? “*Baba diz que*” o trabalho deve ser feito a partir de um enfoque subjetivo (em que se localizam as práticas de si, como a meditação e o yoga) com uma aplicação objetiva (o trabalho social voltado para a realidade local).

A filosofia neo-humanista elaborada por Prabhat Sarkar traz inúmeras críticas às outras filosofias e sistemas sócio-políticos do mundo. “*Filosofias anteriores contribuíram de alguma forma para a humanidade?*”. A interpretação de inúmeros problemas de ordem econômica e política, como as guerras, se dá a partir de alguns conceitos e princípios próprios. Assim, compreende-se que as guerras na África e no Oriente Médio são motivadas por dois fatores: *geosentimento* – o sentimento de apego dirigido à terra –, e o *sociosentimento* – o apego dirigido à comunidade. “*Baba diz que*” a primeira forma de exploração de um ser humano sobre o outro é a exploração mental, ou psíquica, por meio da qual um indivíduo, ao sofrê-la, passa a cultivar o sentimento de inferioridade. A exploração psíquica é compreendida como um fenômeno comum ao colonialismo e às formas mais avançadas da sociedade capitalista, que levam um país a dominar o outro. As consequências, portanto, não são apenas de ordem social, mas também espiritual – para além da perda da autonomia e da capacidade de se auto-organizar, há um atrofiamento da imaginação e da autoestima.

As críticas também são dirigidas às tradições ortodoxas da Índia. Não se pode acreditar que “*quem morre em Varanasi alcança a iluminação*”. Sabemos que Varanasi é uma das cidades sagradas da Índia, associada a Shiva e Buda, e situada à beira do rio Ganges. Lá, os ritos de cremação bastante tradicionais atraem inúmeros indianos à beira da morte, porque há uma certa esperança de que a morte naquele local seja uma morte privilegiada. A crítica feita a essas manifestações mais populares também toma emprestado o conceito neo-humanista de *geosentimento*. De acordo com a perspectiva *margi* não pode haver no mundo um local mais sagrado do que outro: na totalidade cósmica da onipresença divina, não é possível haver algum local que não seja sagrado, e a mera sacralização de um local especial seria uma indicação de apego dirigido à terra.

3.6.8. Diálogos sobre a intuição e o guru

Estas críticas à ortodoxia e às tradições populares da cultura indiana são subjacentes à proposta espiritual *margi*: “*se Deus está dentro de nós por que O procuramos fora?*”. O yoga se abre então como um caminho para a busca interna de Deus. A palavra “Deus” agrega em si mesma a variedade de termos e conceitos utilizados pelos *margis* para se referirem à natureza última da realidade: *Brahma, Purusa, Consciência Suprema*. De qualquer forma, não se trata

apenas de uma busca interna – uma vez que ver Deus em tudo e em todos denota uma postura perante a sociedade. Os conhecimentos revelados pela intuição adquirem uma primazia, e passam a se constituir como representações centrais para a compreensão da realidade e para a resposta das questões perenes e primordiais. Um exemplo de conhecimento revelado pela intuição seria o já mencionado *Brahmacakra* – o ciclo da criação do Universo compreendido a partir de um movimento de extroversão e introversão.

Mas na verdade, grande parte dos conhecimentos contidos nos Vedas e nas Upanixades seriam, de acordo com essa perspectiva, conhecimentos revelados por meio da intuição. É esse o tratamento que a Ananda Marga confere ao Samkhya. O grande sábio Kapila é tido como uma referência porque foi ele o primeiro a propor uma filosofia elaborada, capaz de explicar as múltiplas causas da realidade. Essa perspectiva outorga à intuição a responsabilidade pelo parto de todas as grandes ideias. Darwin e Einstein, citados aqui como exemplos pelo Dada Vishva, teriam produzido suas teorias a partir de grandes insights – o fator místico se torna preponderante na criação, inclusive na “criação” científica.

A discussão sobre a intuição nos levou à discussão do status do guru. A posição espiritual do guru, ao mesmo tempo um pedagogo e um guia espiritual, é sempre muito superior à de seus discípulos. “*Todo o seu conhecimento é proveniente da fonte da Mente Cósmica*”. Mas como isso seria possível? Os próprios *margis* não parecem ter uma visão única sobre isso, como já foi dito, e muitas vezes recorre-se à teoria dos *kosas* para explicar os poderes do guru da Ananda Marga – do ponto de vista da fisiologia sutil. Para alguns, mais devotos, Ánandamúrti é a própria Consciência Cósmica corporificada. Ele é *Shiva*, ele é *Krishna* – e daí provém todos os seus poderes. Mas, por outro lado, é possível encontrar outras opiniões, segundo as quais o acúmulo de realizações espirituais ao longo de muitas vidas permitiu a Ánandamúrti um acesso direto à *Consciência Cósmica* – e daí provém o seu enorme poder e o seu conhecimento ilimitado. Esta segunda perspectiva, certamente, sugere que uma tal realização está disponível a todos os seres humanos – desde que eles se dediquem integralmente a uma prática espiritual, tomando o seu guru como modelo. Não há, aqui, uma natureza dupla pela qual os seres humanos estão alienados da divindade. A única diferença entre a mente individual e a mente cósmica seria a semente do *samskara*, as impressões gravadas na alma e que se tornam determinantes para as próximas reencarnações, de algum modo *atando* os seres humanos ao devir cósmico, de forma semelhante ao *Samsara* budista,

dificultando sua fusão final com a Consciência. Por meio da prática espiritual, do *sadhana*, é possível eliminar os *samskaras* e realizar a intuição e a clarividência divina.

Comparações compartilhadas entre professores e alunos, em comum acordo, tentam descrever a figura dos gurus, e de Ánandamúrti, como um *mestre ascensionado* ou um *santo*. Esse tipo de comparação, contudo, não é feito sem quaisquer ressalvas.

3.6.9. Um diálogo sobre o Budismo

Este tópico apareceu durante a aula dedicada aos *dársanas* hindus. Mesmo que o budismo não seja tomado, naquele contexto, como uma de suas escolas filosóficas, posto que o budismo não é hindu, Dada Vishva achou por bem apontar algumas críticas que os *margis* teriam a fazer sobre o budismo. A primeira de todas é que a Ananda Marga é contrária à retórica negativa de Buda. Na verdade, há aqui uma interpretação sobre o conceito de *anātman*. De acordo com Dada Vishva, “*é impossível concluir que Buda nega a existência da alma*”. O entrevero é, de fato, um tópico bastante polêmico na história das religiões orientais. “*Se a alma não existe, o que é que renasce?*”. A crítica, ao que tudo indica, se dirige muito mais ao budismo do que ao Buda – muito mais à trajetória da religião que nasceu daqueles ensinamentos, do que ao ensinamento original. Sim, porque aqui o que se tem em mente é que os budistas não entenderam o que Buda disse. Assim, se há uma crítica, ela parece revelar o incômodo com o ateísmo budista.

Essa crítica coexiste com uma série de considerações elogiosas à figura do Buda. Sua iluminação é vinculada à sua alta qualidade moral. Entretanto, “*Baba diz que*” só a moralidade não basta, porque a “*moralidade não é a meta da vida humana*”. “*O ser humano deve ter uma missão, um objetivo, uma meta*”. O reconhecimento do valor espiritual dos ensinamentos de Buda, como se vê, cede espaço para uma crítica que procura indicar a diferença entre a mensagem budista e a mensagem *margi*. “*Buda não deu importância à família ou ao social, tendo se concentrado apenas nos monges*”.

3.6.10. Diálogo sobre o Brasil

A ideia do Brasil como um lugar propício para o florescimento de uma nova espiritualidade, ou uma Nova Era para a humanidade, aparece de forma implícita em algumas das falas de Prabhat Sarkar já citadas neste trabalho. A ideia dos brasileiros como uma “*nova raça*”, e da sua amistosidade como uma característica propícia para os trabalhos *margis*, são uma pequena demonstração, nas palavras do próprio guru, de algum lastro dessa ideia.

Os monges da organização referendam essa ideia do Brasil como uma localidade especial para a vida espiritual, e ecos desta ideia podem ser lastreados em outros espaços da cultura esotérica da Nova Era, ou mesmo numa iniciativa vizinha à da Ananda Marga, que é a do Parque Visão do Futuro. Susan Andrews chega mesmo a afirmar que as condições favoráveis que o Brasil apresenta para essa nova era da espiritualidade e do progresso humano foram motivos para a instalação do seu projeto em nosso território

É uma energia do futuro, aqui. E o grande mestre [o guru Ánandamúrti] com quem eu estudei diz que o mundo vai entrar numa crise multifacetada, e a nova civilização planetária de justiça e de cooperação, comunhão, de compaixão, vai sair da América do Sul. [...] Temos uma missão sagrada aqui (ANDREWS, 2017)

Quais são, portanto, as características que fazem do Brasil um lugar propício para a propagação dessa espiritualidade que grupos como a Ananda Marga e figuras como Susan Andrews alegam carregar? A hospitalidade e amistosidade em relação a todas as culturas, resultante da natureza miscigenada de seu povo; o seu local periférico em relação ao eixo central da cultura materialista do mundo ocidental, concentrada na América do Norte e Europa, que permite uma abertura maior para essa espiritualidade; e a diversidade de tradições espirituais e religiosas encontradas no conjunto da sociedade.

3.7. Considerações a respeito das aulas

Como se vê, por meio da exposição de alguns tópicos e diálogos construídos ao longo das aulas do curso de formação, pudemos perceber com maior clareza o posicionamento da Ananda Marga diante de inúmeras questões referentes à religião e ao yoga: a sua perspectiva

diante de outras religiosidades, como o espiritismo e o budismo; sua visão sobre tópicos comuns a algumas expressões e tradições espirituais, como a ética individual e a reencarnação; a compreensão do lugar do yoga dentro da jornada espiritual – e o próprio sentido da jornada espiritual; as qualidades do Tantra Yoga *margi* e sua distinção de outros tantras e outros yogas; a visão que a comunidade *margi* cultiva a respeito das ideologias políticas; a identidade do guru Ánandamúrti; e, de alguma forma, um esboço geral da visão de mundo *margi* sobreposta a um certo estilo de vida.

À medida em que compreendemos a variedade de temas que se cruzam no ambiente formativo, podemos visualizar melhor o lugar que o curso de formação ocupa no âmbito da cultura e da sociedade, e a que tipo de experiência os indivíduos se sujeitam ao participarem deste produto comum ao mercado do yoga. Não por acaso, Dada Jinanananda afirmou, diante de todos aqueles temas e discussões, que “*montamos este curso para termos a chance de conversar sobre isso com as pessoas*”. Também podemos tentar entender o sentido do curso de formação para a própria organização que o oferece, quais são as novas relações possíveis entre o público e o grupo religioso que nascem a partir do curso de formação, e de que forma a posição social, cultural, e religiosa do grupo acaba por se definir melhor dentro do quadro mais amplo das religiões que existem no Brasil.

Gostaríamos, portanto, de chamar a atenção para as questões e situações mais relevantes transcorridas durante as aulas do curso de formação: a) as estratégias, por parte dos membros da organização, de traduzirem alguns conceitos e princípios importantes dentro dos termos culturais e religiosos locais ou mesmo de outras matrizes: *Brahma-Purusa* como um equivalente a Deus; *Prana* enquanto *chi* ou *axé*; o *guru* enquanto um *mestre ascensionado* ou um *santo*; b) a tradução de conceitos da fisiologia sutil dentro dos termos da ciência biomédica: *cakra* enquanto glândula; c) a tentativa de referendar algumas práticas e princípios a partir de uma explicação espiritualista: a definição de yoga como a união com a Consciência Suprema; a ideação e devoção ao guru como estímulos para a prática; a dieta vegetariana como adequação ao princípio de comunhão espiritual total entre todos os seres; d) a tentativa de referendar práticas e princípios a partir de explicações pretensamente científicas: a ressonância mântrica nas células do corpo; a dança como estímulo para a glândulas; e) o acolhimento de todas as experiências místicas individuais sob os significados perenes do Tantra, estabelecendo uma similaridade, por exemplo, entre o *samadhi* e o êxtase místico. Para além destas situações, destacamos as questões concernentes ao *espaço* em que o curso

foi oferecido, a sua abertura para os não membros da organização e a convivência da linha de Tantra Yoga com outras linhas de Yoga Postural, como o *Ashtanga Vinyasa* ou o *Yoga Restaurativo*.

No próximo capítulo verificaremos as estratégias apontadas acima e os dados apresentados até agora à luz dos estudos de transplantação religiosa, quando então teremos uma chance de interpretar mais a fundo os aspectos e elementos descritos em nossa exposição, quando então teremos a oportunidade de considerar, inclusive, as rejeições que estes conteúdos encontraram por parte dos alunos. Procuraremos, com isso, elencar as estratégias empregadas pelos membros da organização, e qual é a importância do curso de formação para este processo de transplantação.

CAPÍTULO IV

Os caminhos da transplantação religiosa

Neste capítulo abordaremos os estudos sobre transplantação religiosa, o seu referencial conceitual, e a sua aplicabilidade para a nossa análise. Interpretaremos, portanto, os dados expostos até agora à luz dos modelos derivados deste núcleo teórico.

Quando falamos de “transplantação religiosa” estamos querendo apontar para um movimento de migração por meio do qual uma determinada religião se transfere de um país para o outro, de uma cultura para outra. Nem sempre essa transplantação é acompanhada por um movimento migratório maciço de populações e culturas – em muitos dos casos a transplantação se resume a um transplante institucional que tem como objetivo a instalação de novos centros de propagação de uma determinada religião no interior de um novo cenário.

Há inúmeros exemplos do fenômeno da transplantação na história das religiões. No contexto brasileiro, emergem com destaque os processos de transplantação concernentes às religiões orientais, como o Budismo e o Daoísmo – religiões bastante assentadas no complexo cultural do Japão e da China, lugares de onde partiram grandes fluxos de imigrantes rumo ao Brasil, em momentos diferentes do século XX. Se pensamos na Índia, contudo, temos de nos concentrar em amostragens menores, uma vez que não houve uma migração significativa de indianos para o Brasil. Todavia, há uma variedade de grupos religiosos provenientes da Índia que se fixaram no território brasileiro a partir da década de 1960: a *Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna* (ISKCON), popularmente conhecida como Movimento Hare Krishna; o *Movimento Rajneesh*; e a *Ánanda Márga Pracáraka Saṁgha*, que no Brasil adquiriu outro nome: *Associação para a Ciência Intuitiva Ananda Marga*.

Estes grupos carregam ideias e práticas específicas, e a partir do momento que se estabelecem no território cultural brasileiro, passam a irradiar novos significados – transplantados de um contexto hindu, já definidos segundo processos internos de sincretismo, para uma nova realidade em que a religião hegemônica é o cristianismo. Está claro que cada um deles possui sua própria história concernente à transplantação, e estudos de caso específicos apontariam para pontos em comum ou em contraste. Há exemplos de tradições mais flexíveis que se acomodam muito bem ao movimento de transplantação, ao passo que

grupos com uma estrutura mais dura e um corpo doutrinário mais rígido teriam de lidar com desafios próprios às suas configurações.

Enquanto campo fértil para pesquisas, o estudo das transplantações religiosas suscita inúmeras perguntas a respeito dos grupos e organizações que se lançam nessa aventura. De que forma eles se inserem nesta nova sociedade? Quais são os mecanismos acionados pelos grupos para comunicar a sua espiritualidade para este novo público? De que forma é efetuada a tradução dos seus significados para indivíduos provenientes de uma outra matriz religiosa? Há alguma mudança institucional envolvida? Alguma modificação doutrinária significativa? Em que meio estes grupos podem se fixar de forma mais estável? Quais são as estratégias adotadas para sobreviver e crescer numa nova realidade? Quais são as demandas da cultura anfitriã, e de que forma ela acaba por determinar as escolhas do grupo? Quais são as reações sociais que estes grupos provocam? Em que medida se dão os sincretismos, e qual é o alcance das misturas resultantes? E quais são as consequências disso para a comunidade religiosa e para os próprios significados e conteúdos espirituais do grupo?

Os estudos de transplantação podem nos oferecer instrumentos conceituais válidos para responder a nossa pergunta inicial: qual é a importância e o sentido de um curso de formação de instrutores de yoga para o processo de transplantação envolvendo a Ananda Marga? Entendemos que ele sintetiza algumas estratégias comuns à transplantação dos grupos e instituições religiosas cujas características se definem a partir da necessidade de apresentar a mensagem espiritual da organização para um novo público, selecionando e traduzindo os seus elementos considerados essenciais, requalificando a imagem associada às tradições espirituais que a organização representa, ampliando a abrangência do seu conteúdo religioso, que passa a se comunicar com outras tradições, relativizando sua mensagem e instrumentalizando algumas de suas técnicas.

Entendemos que a formação de instrutores de yoga na linha oferecida pela organização cumpre com a necessidade de capacitar indivíduos para difundirem a mensagem religiosa da organização num nível não-institucional, num campo que seria, na melhor das hipóteses, apenas adjacente à espiritualidade *margi* – o campo do Yoga Postural. Neste sentido, temos como hipótese a ideia de que, ao mesmo tempo em que essa estratégia não traz grandes consequências para a identidade interna da organização, na medida em que não envolve quaisquer adaptações doutrinárias ou ritualísticas, ela amplia a propagação da mensagem espiritual do grupo, associando-a permanentemente aos significados do Yoga e do

Tantra dentro de um mercado específico, facilitando assim a sua absorção por um público tal e qual o brasileiro.

Tendo isso em mente, a fim de avaliar os diferentes momentos da transplantação religiosa, abordaremos a seguir as proposições teóricas de Michael Pye, buscando enriquecê-la com contribuições de outros autores, e depois desdobraremos suas ideias na realidade do caso observado pelo nosso trabalho.

4.1. Parâmetros conceituais

O processo de transplantação religiosa possui sua própria complexidade, e abarca modalidades diferenciadas. Sua iminência dentro do campo teórico de estudos da religião atende à ampla evidência de fenômenos típicos e dos quais derivavam noções como as de *missão*, *propagação*, *transmissão*, e as suas consequências: *sincretismo*, *ambiguidade*, *hibridização*, *reavivamento* e *reforma*.

Podemos entender a transplantação como um fenômeno comum à dinâmica das religiões do mundo globalizado, mesmo que sua ocorrência possa ser verificada em outros momentos da história. Por meio deste processo, grupos religiosos são levados a redefinir suas próprias identidades a partir de sua inserção em contextos culturais distintos (PYE, 1969). Este fenômeno, contudo, não se restringe apenas à realidade territorial concernente aos fluxos migratórios.

Pye (1969) assinala que o processo de transplantação religiosa obedece a dois parâmetros: o geográfico e o cronológico. Quer dizer que uma cultura religiosa pode ser transplantada de um país para o outro, mas, também, seus valores e princípios podem ser recuperados do passado e realocados no presente, em face de uma configuração social que demande a revalorização das tradições. Este movimento pode ser feito a partir de uma reforma doutrinária, restaurando uma suposta ortodoxia, assinalando a sua defesa e reinventando significados. É o caso em que grupos recuperam textos nem sempre canônicos, conceitos e formulações antigas, e passam a revitalizá-los na atualidade, tomando-os como um parâmetro de conduta perene. Isto não acontece, é claro, sem uma operação hermenêutica da parte do grupo religioso que empreende a transplantação. Uma vez que o contexto é outro, a validade

do texto original é conseguida mediante uma adaptação frente às condições contemporâneas para as quais o texto não tinha sido produzido.

Além destes dois níveis de transplantação, Pye também destaca outros três aspectos, referentes à transplantação geográfica, e que são visíveis no caso aqui estudado:

a) *Contato*: o modo pelo qual uma determinada religiosidade é apresentada a um novo público através dos meios de comunicação: livros, cursos, oficinas, palestras, vídeos etc;

b) *Ambiguidade*: a coexistência de elementos não ortodoxos dentro de uma doutrina religiosa transplantada para um novo território;

c) *Recuperação*: a reafirmação do conteúdo religioso original diante da sua forma transplantada, e que já não é mais idêntica.

Pye enfatiza o fato de que estes aspectos não se apresentam numa sequência linear de eventos. Em vez disso, podemos tomá-los como simultâneos. Desta forma, o processo de transplantação religiosa pode ser tanto consciente quanto inconsciente.

Pereira (2011) apontou para os fatores externos ao fenômeno religioso que poderiam exercer influência e pressão sobre o processo de transplantação, sendo eles: a) os avanços tecnológicos; b) as influências culturais; e c) o contexto sociopolítico de recepção.

Mas sob quais condições estes fatores exerceriam influência? No caso dos avanços tecnológicos, é compreensível que a existência de tecnologias midiáticas, formas avançadas de comunicação, e meios de locomoção mais velozes, muito provavelmente seriam empregados pelos grupos religiosos para se distribuírem geograficamente enquanto difundem sua mensagem para um grande público através das distâncias.

Se falamos de influências culturais, por outro lado, estamos sugerindo que há cenários, campos, meios, redes ou cenas, que podem favorecer ou dificultar a recepção de uma nova ideia religiosa. A existência de um *milieu* dentro do qual circulam ideias esotéricas e produtos religiosos de origem oriental certamente facilitaria a chegada de um grupo religioso proveniente da Índia, oferecendo a este grupo um público com certa afinidade e predisposição para ouvir sua mensagem. Na ausência de um *milieu*, uma estrutura de imaginação herdeira dos estudos orientais comporia um substrato cultural favorável à sua recepção, ainda que fosse difusa (GOLDBERG, 1999).

Há situações em que a abertura pode se dar por meio de uma configuração sociopolítica específica, como no caso dos movimentos contraculturais. Isto se aplica e se verifica muito facilmente no caso da Ananda Marga, e, ainda que o movimento contracultural

no Brasil fosse de uma dimensão muito reduzida, a sua capacidade de canalizar uma busca por novos estilos de vida o colocou no caminho da organização.

É preciso dizer que a tese inicial de Pye foi revista e ampliada ao longo das décadas, tendo recebido acréscimos importantes a partir do trabalho de outros pesquisadores. Estas contribuições, incorporadas ao estudo da transplantação religiosa, chamaram a atenção para outras camadas e aspectos que ainda não haviam sido contemplados na primeira formulação oferecida por Pye.

Um dos responsáveis por essa expansão conceitual foi Martin Baumann (1994) que, para além dos três aspectos apontados por Pye, sugeriu cinco movimentos sobrepostos:

1. Contato cultural (direto ou indireto) entre o grupo religioso e a sociedade que o recebe;
2. Confrontação e conflito (de onde surgem possibilidades de diferenciação) entre ideias religiosas e culturas distintas;
3. Ambiguidade e adaptação (quando são traduzidos, misturados, e/ou então acomodados os significados religiosos dentro de uma nova cultura);
4. Recuperação e reorientação (que consiste na crítica das ambiguidades);
5. Desenvolvimento independente ou inovador (de onde deriva um produto heterodoxo distinto do conteúdo doutrinário original).

Os estudos sobre a transplantação religiosa, portanto, procuram descrever uma realidade complexa, marcada por nuances, gradações, sentidos objetivos ou dispersos, misturas e contradições. Articuladas aos cinco movimentos descritos acima, Baumann (1994) ainda sugeriu sete estratégias de adaptação possíveis empregadas pelos grupos religiosos frente aos desafios impostos à manutenção ou transformação de suas identidades: a) a tradução de conceitos, textos ou ritos, para o público da cultura anfitriã; b) a redução ou o recorte de elementos doutrinários mais apropriados ao novo público de consumidores; c) a reinterpretação dos elementos clássicos em busca de uma aproximação com os elementos religiosos dominantes da cultura anfitriã; d) a tolerância com outras tradições; e) assimilações de outros conteúdos religiosos na forma de concessões simbólicas; f) absorção de elementos religiosos alheios, resultando em hibridismos; g) aculturação, de onde surgem elementos novos na religião em questão.

Antes da exposição do material empírico – pelo qual poderemos verificar a realidade singular dos aspectos aqui mencionados – seria importante considerar ainda outros aspectos, estratégias e recursos implicados no processo de transplantação. Para tanto, seria importante destacar a contribuição fulcral de Rafael Shoji (2004), que apontou para duas características importantes do processo de transplantação: a *instrumentalização*, que consiste no uso pragmático dos elementos de uma religião, vividos e empregados de um tal modo que sua existência não cause conflito na cultura anfitriã que esteja recebendo essa nova religião; e a *relativização*, que é o mecanismo discursivo frequentemente ativado para acomodar um conteúdo religioso no mesmo nível horizontal de todas as outras verdades religiosas do mundo – de onde se observa o fundamento da filosofia perene.

Estas duas características podem ser verificadas tanto na transplantação da religiosidade *margi* para outros países, como na constituição do próprio campo do yoga brasileiro.

4.2 Aspectos da transplantação religiosa no caso da Ananda Marga

Poderíamos indicar que a organização Ananda Marga desenvolve um projeto de transplantação nestes dois níveis, tanto geográfico quanto cronológico. O primeiro, por razões muito claras, se dá quando a organização expande suas fronteiras, recruta membros de outras nacionalidades, e estabelece centros e atividades no território de outros países além da Índia.

O segundo nível, cronológico, diz respeito às formas com que o grupo recupera os elementos do Tantra e do Yoga e os traduzem numa linguagem mais contemporânea, adaptando sua soteriologia ao contexto global do capitalismo tardio, quando então os problemas socioeconômicos passam a ser compreendidos através de uma visão cosmológica estruturada a partir da interpretação de tradições distintas, como a do Samkhya, os tantras, e o Yoga. Neste caso, ainda que as ideias do guru Ánandamúrti sejam caudatárias das tradições mais antigas da Índia, há uma tentativa de alinhar essas tradições com discursos tipicamente modernos.

A transplantação geográfica, por sua vez, situa a Ananda Marga numa posição relacional com outras culturas que não a indiana, ao passo que a transplantação cronológica,

caracteriza a postura da Ananda Marga diante das tradições hindus e do movimento Neo-Hindu.

De que forma o modelo de transplantação proposto por Michael Pye pode nos ajudar a entender as estratégias empregadas e os resultados nascidos do processo de transplantação da Ananda Marga para o Brasil? Entendemos que alguns de seus conceitos nos permitem descrever melhor a função do objeto de nossa pesquisa, o curso de formação, para a propagação da mensagem da organização, assim como revela a posição da organização diante de alguns fenômenos da cultura local – no caso, a constituição do campo do Yoga Moderno, a popularização do yoga e das novas espiritualidades, e a busca por novos estilos de vida.

De agora em diante, portanto, utilizaremos as proposições de Pye como guia para a nossa análise dos dados, e acrescentaremos as contribuições de Baumann e Shoji a esta estrutura tríplice proposta originalmente por Pye. Deste modo, avaliaremos a questão da transplantação da Ananda Marga a partir dos aspectos do contato, da ambiguidade, e da recuperação, e, em seguida, apontaremos para a possibilidade de um desenvolvimento independente e da instrumentalização das práticas da organização. Depois, retomaremos a análise a partir do modelo de Baumann, articulando as estratégias de adaptação da organização aos cinco movimentos identificados pelo autor.

4.2.1. O aspecto do *contato*

Ao passo que o contato diz respeito à maneira com que uma religião se apresenta a um novo público, é lícito dizer que as suas dimensões podem abranger também situações, espaços e elementos externos à realidade religiosa. A função metodológica deste aspecto pode revelar as distintas situações de uma fase inicial do relacionamento do grupo religioso com seu novo público. No caso da Ananda Marga, uma vez que sua relação com o público brasileiro dentro de nosso território se inicia à vera na década de 1970, sua progressiva inserção social desenha diferentes formas de contato – e que vão desde o universo espiritual comumente denominado Nova Era, até ambientes laicos em que se desenvolvem iniciativas relacionadas à aprendizagem e ao autocuidado, na esfera da educação e da alimentação, por exemplo.

Por isso, os elementos específicos mais imediatamente discerníveis no contato da Ananda Marga com a sociedade brasileira são a redefinição do próprio nome do grupo,

Associação para a Ciência Intuitiva Ananda Marga, e o interesse da instituição em apresentar-se como uma ONG. Estes dois motivos apontam para a necessidade de atenuar o caráter mais religioso da organização, e facilitar a sua adaptação dentro de uma sociedade com uma matriz religiosa diferente. A escolha do nome se fundamenta nos bens e produtos que a Ananda Marga tem a oferecer: iniciações, aulas, oficinas, e cursos de formação em técnicas como meditação, yoga, ayurveda, reiki, cujo objetivo é a “expansão da consciência” e a elevação da humanidade. A identificação com o formato de ONG é, de certo modo, uma *metonímia* cujo efeito é ressaltar os serviços que a organização tem a oferecer para a sociedade. Dizemos que se trata de uma metonímia porque estes serviços são apenas uma parte da organização, administrada pelo núcleo AMURT-AMURTEL, mas cujos efeitos passam a associar permanentemente a identidade da organização religiosa como um todo aos seus projetos.

A escolha de um nome que não explicita a base espiritual do grupo permite à organização, por exemplo, se apresentar para a sociedade civil e estabelecer parcerias reduzindo eficientemente o risco de rejeições ou suspeitas quanto ao formato do culto religioso – considerando-se que há uma certa desconfiança popular típica direcionada às “seitas” modernas mais exóticas. Por outro lado, essa estratégia empresta à organização a chance de especializar a sua mensagem e os seus serviços, aplicando-os diretamente no âmbito dos projetos sociais, e deixando o culto devocional ao guru apenas em segundo plano.

Certamente há grupos religiosos de alta tensão cuja relação com o mundo é não apenas de negação, mas de distanciamento. Este não é e nem poderia ser o caso da Ananda Marga. O discurso oficial da organização dá conta de articular todas estas situações distintas de contato, expansão, e engajamento social, sob as prerrogativas e princípios centrais de seu sistema. A “adaptação” teológica e soteriológica empreendida por Prabhat Sarkar levou a Ananda Marga a desenvolver uma retórica específica que empresta ao Tantra as qualidades de uma espiritualidade original e perene, desvinculada de instituições e ortodoxias, e adaptada a quaisquer realidades individuais. O desenvolvimento de uma tal retórica dependerá não só das formulações do guru, é claro, mas também de uma série de publicações e atividades levadas adiante pela comunidade *margi*. Sua expansão pelo planeta é resultado de uma mesma orientação que leva o grupo a penetrar e a participar a fundo da realidade de cada país em que a organização se fixa. Essa é a tarefa espiritual que a organização impõe a seus *acaryas* e *avadhutas*. Se há um desejo implícito e explícito de transformação social, de trabalhar para a

elevação da consciência coletiva, e um exercício constante de expansão da espiritualidade em todas as direções, então parece claro que os membros da organização, enquanto encabeçam esse movimento de transplantação, estão sempre travando um contato direto e permanente com realidades culturais e religiosas sempre diversas das suas. Este é o caso da maior parte dos *avadhutas* que acabam sendo designados para trabalhar em vários países ao longo de suas vidas, e, por isso mesmo, desenvolvem uma capacidade notável de se comunicar em muitos idiomas.

É bastante provável que a área de circulação das ideias *margis* e os espaços de atuação de seus membros tenham aumentado na mesma medida em que a organização empreendeu projetos e parcerias com outros setores da sociedade. Com o passar dos anos, o contato se acentuou, e mais pessoas travaram conhecimento com a organização. Sua associação permanente à prática de yoga, meditação, à culinária vegetariana da Índia, e aos projetos sociais envolvendo educação e produção de gêneros orgânicos, se consolidou paulatinamente dentro da cultura brasileira. Desta forma, podemos mesmo apontar para uma evolução nos métodos da Ananda Marga, e uma consciência da necessidade de se adaptar às demandas crescentes da sociedade. É o caso do curso de formação de instrutores de yoga, por exemplo. Ainda que o grupo já oferecesse aulas e palestras sobre yoga e meditação desde os seus primeiros anos de funcionamento no Brasil, a veiculação de um curso de formação de instrutores só aconteceu no início dos anos 2000.

A veiculação deste curso nos ajuda, um pouco, a entender o caráter descentralizado da organização. Oferecido tanto no Brasil, como na Dinamarca ou na Romênia, a formação não é absolutamente a mesma, ainda que o conteúdo e a proposta continuem iguais: capacitar instrutores de yoga dentro da linha oferecida pela organização. Sua oferta no mercado do yoga não obedece a uma padronização oficial centralizada na comunidade *margi* original – ela se organiza a partir da realidade de cada país em que o grupo se insere, brotando das iniciativas locais, a partir de associações com professores que atuam no mercado local. Assim, não se trata de um modelo original que se espalhou pelo globo, intercambiando profissionais de um país para o outro. Pelo contrário, o seu surgimento e difusão em cada contexto específico procura atender aos critérios estabelecidos, antes, pelo Yoga Moderno, do que pela prática espiritual dos membros da organização (o *sadhana*). Para que ele possa se constituir e ser oferecido, é necessário que a Ananda Marga conte com um plantel de professores e

facilitadores à sua disposição – algo que ainda não era possível nos anos iniciais da organização.

No caso, o curso de formação de instrutores, enquanto um produto lapidado a partir das aulas e das iniciações que a organização já oferecia, participa do aspecto do contato uma vez que, por meio dele, as ideias, princípios, técnicas, em suma, grande parte da mensagem espiritual da organização encontra um caminho para se difundir de forma inédita, introduzindo de forma mais consistente e contínua os seus significados no campo do yoga por meio da formação de representantes autorizados a divulgá-los.

Mas no que toca ao curso de formação, este quadro de fatores adquire uma complexidade particular, principalmente porque grande parte das expectativas colocadas em jogo corresponde às dinâmicas específicas do campo do yoga que no Brasil tem se estruturado a partir da década de 1950. Neste ponto, não se trata apenas da atenção e da imaginação que o público tem cultivado a respeito das formas religiosas estrangeiras, mas também das necessidades e demandas típicas do contexto brasileiro – dentro do qual a Ananda Marga passa a se inserir – em que espiritualidades distintas são digeridas ao tempo em que a busca espiritual convive com a perspectiva de novos estilos de vida.

Isto sublinha dimensões importantes deste processo, dentre elas o terreno que se preparou aqui no Brasil até que chegasse o momento em que a Ananda Marga pudesse oferecer uma formação coletiva dentro do seu sistema de yoga sem a necessidade de uma iniciação prévia. Este terreno não compreende apenas diretrizes espirituais ou religiosas, mas também configurações laicas em que se encontram a busca pela felicidade, pelo bem-estar, o desenvolvimento pessoal, e a perspectiva do exercício profissional de mestre de yoga.

Tais questões nos levam a pensar na própria figura do guru Ánandamúrti dentro do cenário internacional do Yoga Moderno. Seu nome não aparece ao lado de nomes tais como Paramahansa Yogananda, Sri Yogendra, Swami Kavalayananda, Swami Sivananda, B.K.S Iyengar ou Patthabi Jois. Está claro que o nome da Ananda Marga é comumente associado ao yoga, mas Ánandamúrti não costuma ser citado como um dos grandes mestres de Yoga Postural do século XX. Isso se deve, provavelmente, mais à sua atuação política e à associação do seu nome à ideologia do PROUT, tantas vezes anunciada em panfletos e propagandas pela Índia (ACOSTA, 2012, p.223). Se falamos em renome, ou se falamos de uma marca, é bastante possível que a consolidação de um curso de formação dependa tanto de uma existência mais prolongada no tempo – o que ainda não aconteceu de fato, posto que no

Brasil ele se iniciou apenas em 2004 – quanto de uma construção estética que associe o guru aos exercícios posturais. Tal associação não pode ser encontrada no caso da Ananda Marga, posto que não há quaisquer fotos de Ánandamúrti performando *ásanas*. De qualquer forma, parece que a condução empresarial com que as marcas de yoga tem sido dirigidas no ocidente depende muito da manutenção da formação de instrutores de yoga dentro dessas linhas e, sobretudo, da fidelidade com que esses instrutores continuam a se vincular a elas e a transmitir os conteúdos apreendidos durante a formação. Esta condução empresarial é o que parece faltar à Ananda Marga – a imagem da organização não está atrelada a imagem de uma pessoa específica que representa a sua “marca”, tampouco há um esforço propagandístico por parte da organização na construção dessa imagem pública. e, sob o aspecto religioso da organização, não se trata, de modo algum, de uma falha – e mesmo os membros da organização não entenderiam isso como um problema. É para eles, muito pelo contrário, uma demonstração das intenções genuinamente espirituais da organização, cujo sentido parece planar por sobre a busca mais corpórea das outras linhas de yoga – que exigem fidelidade para si mesmas. Isso expressa um entendimento que a organização tem sobre o yoga, um entendimento que pressupõe que a mera existência de aulas ou de cursos de formação são, na verdade, a acomodação de uma tradição espiritual dentro das formas simbólicas constituídas pela sociedade de consumo – necessidades impostas pela transplantação.

Dizemos isso porque o yoga ensinado pelos *acaryas* aos iniciados do grupo era, no contexto original da organização, uma prática pessoal voltada para o bem-estar, preventiva e utilizada de modo a auxiliar à meditação. Ele era ensinado individualmente, e integrava a prática espiritual dos membros e devotos do grupo. Apenas após a transplantação da instituição para o contexto ocidental é que o yoga passou a ser apresentado para um público externo de clientes, remodelado dentro da estrutura do Yoga Moderno, sem exigir deles nenhuma outra prática devocional ou espiritual, e nem mesmo a filiação à organização. De fato, sabemos que no contexto indiano, quando os membros da organização estavam interessados em aprofundar a sua prática de postural, Sarkar os enviava para aprender com outros mestres, como Swami Satyananda, discípulo de Swami Sivananda de Rishikesh – o que significa que a prática de yoga oferecida pela organização não contemplava suficientemente a demanda por exercícios posturais tal e qual passou a contemplar após sua transplantação para o ocidente, quando pôde se enriquecer com as outras técnicas e

procedimentos do Yoga Postural Moderno a ponto de poder oferecer um curso de formação nos moldes dos outros cursos veiculados neste mesmo mercado.

No atual contexto a oferta de um curso de formação de instrutores de Tantra Yoga atende à demanda crescente por formações profissionais validadas por escolas tradicionais, uma vez que o campo do yoga no Brasil, principalmente em virtude de sua distância com relação à Índia, sempre sofreu com as disputas em torno do capital simbólico de seus mestres. Daí que a veiculação do curso seja relativamente tardia dentro da história da própria Ananda Marga. A partir do momento em que há um mercado estabelecido por meio de parcerias com outras escolas e centros, o yoga deixa de ser uma prática pela qual os membros da organização são iniciados individualmente, para ser então ensinada em aulas semanais ou aprofundada em cursos de formação de instrutores oferecidos pela própria organização. Sua função deixa de estar limitada à realização espiritual e ao bem-estar, para adentrar uma perspectiva de exercício profissional.

O curso de Tantra Yoga oferecido pela organização atrai, portanto, iogues iniciantes e experientes, curiosos, naturopatas, profissionais de diversas áreas e indivíduos exclusivamente interessados nas possibilidades profissionais do ensino de yoga – muitos dos quais podem ser classificados como *buscadores espirituais*. Sua oferta se insere em um meio bastante eficiente para a transplantação da religiosidade *margi* para outros territórios e realidades em que seus elementos podem adquirir traduções específicas segundo a linguagem científica ou segundo a linguagem religiosa local.

Este meio de propagação está fundamentado num fenômeno social que tem se lapidado no ocidente ao longo das últimas décadas, que são os cursos de formação técnico-profissional. Estes cursos existem sob muitas formas, e abrangem uma quantidade indefinida de temas de grande aplicação na sociedade civil como, por exemplo, mecânica, elétrica, apicultura, massoterapia etc. Mas em se tratando dos cursos oferecidos por organizações religiosas, vemos que elas têm como objetivo não apenas capacitar os seus alunos dentro das técnicas auferidas pela organização, como também autorizar indivíduos não filiados e não devotos a propagarem os valores de seus bens espirituais. Há continuidade entre um modelo complementar de formação profissional específica, dedicada ao aprendizado de conteúdos mais precisos, e aquela que seria uma possibilidade de aprofundamento da espiritualidade individual sem que se tenha de aderir integralmente a uma religião.

Isto quer dizer que as possibilidades que nascem num contexto mercadológico podem ser apropriadas pelas seitas da Nova Era ou pelos Novos Movimentos Religiosos. O sistema doutrinário, os ensinamentos espirituais, toda uma perspectiva teológica e soteriológica deve ser redimensionada e condicionada ao modelo pedagógico formativo de um curso como este, disposto em aulas, amparado por apostilas, e transmitido por membros e professores associados à organização. O que se vê, em tese, é o conteúdo das verdades espirituais subsumido num processo de aprendizagem contínua para a vida. Parte de sua doutrina é selecionada, e sua mensagem é reduzida – estratégias típicas empreendidas pelos grupos religiosos durante as fases de sua transplantação.

Se no passado os indivíduos dependiam da atuação dos missionários para travarem contato com uma fé específica, e a sua adesão ou filiação ficava restrita à realidade da conversão, da participação em seminários, e uma dedicação integral a um novo estilo de vida, neste caso o contato é agora estabelecido a partir daquilo que a organização religiosa parece ter de melhor para oferecer – bens espirituais que atendam a uma demanda já existente na sociedade, e que podem ser diretamente colocados no mercado da felicidade.

Que indivíduos provenientes de uma cultura religiosa distinta possam se interessar e fazer uma boa avaliação do curso oferecido pela organização, isto significa que já há uma certa confiança social no modelo pedagógico compreendido por um curso de formação de instrutores. A Ananda Marga, por isso, conta com um time de professores com currículo variado. Alguns deles nem mesmo são devotos de Ánandamúrti, muito embora tratem com imenso respeito o guru fundador. Sua incorporação ao plantel de professores facilitadores, formadores de novos instrutores de yoga, depende tanto de uma competência profissional na área do Yoga Postural Moderno, como de uma afinidade com as ideias e com os valores do grupo. A frequência ininterrupta de novos alunos e novos interessados, por outro lado, também serve como demonstrativo da viabilidade de um curso de Tantra Yoga como fator tanto de propagação da espiritualidade *margi* como de aquisição de novos membros. O yoga, ao lado dos outros bens espirituais oferecidos pela organização, na medida em que passa a contar com uma procura constante (e gestada num contexto não necessariamente espiritual) também se apresenta como uma fonte para a organização que pode assim diversificar os seus modos de captação de recursos.

A veiculação destes produtos para o público brasileiro atende às estratégias de transplantação empreendidas pela organização: a tradução e a seleção de seus significados

facilita o contato entre o grupo e os demais membros da sociedade, e neutralizam uma parte dos significados religiosos, ensejando absorções mais harmônicas. Após uma primeira etapa, a partir do momento em que o yoga transpõe as fronteiras da cultura esotérica e se torna uma terapia alternativa, a ocorrência de novos consumidores dos bens oferecidos pela organização se vincula a outras abordagens e propostas, como a busca pela saúde e pelo bem-estar. Desta forma, indivíduos não religiosos, ou que não estavam buscando especificamente por uma religião, acabam travando contato com o grupo e absorvendo a sua mensagem de um modo pragmático.

É assim que se encontra hoje o curso de formação de instrutores de yoga oferecido pela organização. Sua clientela é constituída não apenas de buscadores religiosos, adeptos da Nova Era, ou indivíduos dedicados aos projetos de transformação social contemplados pelo PROUT, mas também, e sobretudo, por profissionais oriundos das áreas de Fisioterapia, Psicologia e Educação Física.

A oferta de um curso destes, contudo depende, como temos tentado demonstrar, da própria constituição do campo do yoga no Brasil. De fato, a partir do momento em que o yoga se populariza e passa a contar com o apoio das autoridades médicas e científicas, veiculando-se como uma prática voltada para o bem-estar, e não apenas para realizações místicas e esotéricas, os caminhos para a profissionalização do instrutor de yoga se abrem de forma mais pronunciada, desobstruídos pelos conteúdos religiosos que dificultariam sua absorção pela cultura brasileira. A oferta do curso da Ananda Marga marca uma posição específica dentro deste quadro, que é a resistência à laicização total dos conteúdos do Yoga Moderno. Neste caso, a identidade da organização, proveniente da Índia e associada ao Tantra, adquire um valor distintivo dentro da sociedade para a qual ela foi transplantada – a sociedade brasileira, marcadamente cristã, e distante da Índia.

Mesmo que haja uma certa resistência à laicização do Yoga, como vimos no início, a necessidade de estabelecer contato e ampliar a abrangência desse contato impõe à organização a adoção de estratégias de adaptação que acabam atenuando o caráter místico e esotérico que a acompanhava desde a sua associação com o tantrismo na Índia. A liberdade com que o grupo passou a formar instrutores de yoga sem exigir deles uma filiação, uma iniciação, ou uma experiência prévia, é uma demonstração bastante nítida de sua abertura para o público ocidental. Esta tem sido, talvez, a modificação mais explícita do espaço institucional da organização desde a sua transplantação para o ocidente. É por meio dela que o grupo se torna

mais aberto para o público ocidental e encontra possibilidades para acrescentar novos significados ao ensino de yoga. Mas isto só é feito a partir da participação dos membros da organização nos espaços pertencentes ao campo do Yoga Postural. Essa realidade se estende à maioria dos países ocidentais em que a Ananda Marga se fixou.

Para além de tudo aquilo que foi dito até agora, este contato com uma nova cultura não parece ter afetado diretamente a base espiritual da organização a ponto de sugerir uma reforma doutrinária. A especialização dos serviços e produtos oferecidos pela organização, apesar de demandar uma seleção do conteúdo de sua mensagem, e reduzir os seus aspectos religiosos, não traz grandes riscos para a base espiritual da organização – de modos que não veremos aqui grandes modificações impostas pelo contato com um público de outra natureza religiosa, brasileira ou latino-americana, que seja.

4.2.2 O aspecto da *ambiguidade*

Se quando falamos em *ambiguidade* estamos querendo apontar para a convivência entre elementos religiosos diferentes dentro dos âmbitos doutrinário, teológico ou ritualístico de um movimento religioso como a Ananda Marga, deveríamos ficar atentos ao contexto de que falamos. Sob seu sentido cronológico, as ambiguidades *margis* poderão ser verificadas na relação da organização com as outras religiosidades indianas, dentro do contexto de seu local de origem. Num sentido geográfico, ao passo que a organização se desenvolveu numa dimensão transnacional, a sua transplantação para outros contextos não teve como consequência, num nível institucional, ambiguidades configuradas a partir da incorporação de elementos específicos de cada localidade em que a organização se fixou. Isto quer dizer no âmbito doutrinário não é possível identificar a presença de elementos religiosos provenientes da matriz religiosa brasileira. Se há alguma convivência entre estes elementos ela não se revela tanto no nível institucional, mas no nível da crença e prática pessoal de seus membros.

A maior ambiguidade que pudemos verificar, na verdade, diz respeito ao à própria situação do yoga oferecido pela organização, o principal produto que ela tem a oferecer, e que se encontra posicionado entre duas polaridades: o Yoga Denominacional, e o Yoga Postural. Partindo do modelo proposto por Elizabeth DeMichelis, o primeiro diz respeito à prática do yoga vivida no espaço de uma organização religiosa, e o segundo diz respeito a um estilo de

prática mais popular em que o exercício postural adquire maior relevância, facilitando a sua entrada nas academias de ginástica e no meio das terapias alternativas (DEMICHELIS, 2005).

A situação de ambiguidade aqui identificada se encontra na convivência entre as prerrogativas de um yoga voltado para a realização espiritual com ênfase na meditação e no culto devocional e os exercícios e cânones construídos pelos iogues que ajudaram a definir o estilo do Yoga Postural.

O que exatamente a organização absorveu do Yoga Postural? Ora, não se trata de técnicas propriamente, uma vez que os membros da Ananda Marga, sob a tutela do guru, já tinham algumas dessas técnicas em seu repertório. Pudemos ver alguns destes indícios a partir daquilo que descrevemos o desenvolvimento do campo do yoga no Brasil e a ascensão da oferta dos cursos de formação de instrutores. O que a Ananda Amarga melhor absorveu foi o formato das aulas, a estrutura do curso de formação, e até mesmo os professores de Yoga Postural, realocados para dentro do espaço da organização. Essa situação estrutural revela a convivência de uma formação ióguica voltada para o mercado com a prática do yoga adequada à busca espiritual dos membros da organização.

Para além dessas questões mais institucionais, esta convivência de significados distintos se expressa melhor na relação entre as duas definições utilizadas para dar significado ao Yoga: a já mencionada definição de Patañjali, do yoga enquanto suspensão das propensões mentais, e aquela outra que define o yoga como o encontro da alma individual com a alma suprema. Ora, essa ambiguidade de significados chama nossa atenção para o fato de que uma obra canonizada pelo Yoga Moderno acabou se introduzindo na base espiritual do grupo, ajudando a dar significado àquele que era o seu principal produto, e o principal eixo da prática de seus membros. É compreensível, portanto, que durante o curso de formação tenhamos encontrado uma certa rejeição dos monges quanto ao significado puro auferido do Yoga nos *Sutras* de Patañjali.

Do Yoga enquanto *dársana*, a Ananda Marga extrai grande parte das práticas de seu caminho espiritual. Este yoga, é claro, vem acrescido de uma importantíssima camada devocional que, se não existia no *Yoga Sutras* de Patañjali, certamente não era tão relevante quanto no caso da organização. O exercício postural sempre tem como referência aquele conjunto de textos comumente citados pela maior parte dos cursos de formação de instrutores do Yoga Moderno: o *Hatha Yoga Pradipika*, o *Geranda Samhita*, e o *Shiva Purana*. Os *ásanas* são associados à prática do Hatha Yoga medieval da escola Nath. De acordo com a

explicação dos membros da organização, a opção de Ánandamúrti foi a de elaborar um sistema de yoga dedicado às pessoas comuns, enquanto uma prática diária e específica para questões de saúde e bem-estar.

No ambiente da organização, contudo, nas aulas semanais, o Tantra Yoga se mistura às outras linhas de Yoga Postural que também são ensinadas ali, como o *Ashtanga Vinyasa*. Os agentes desse hibridismo, contudo, são os próprios professores, de modos que há uma combinação muito pragmática e experimental entre tudo aquilo que parece mais adequado para cada situação. O Yoga Postural, numa certa medida, parece ter sido instrumentalizado pela Ananda Marga como forma de ampliar a sua mensagem espiritual para o público do ocidente.

Essa instrumentalização, acreditamos, tem produzido uma certa ambiguidade dentro da linha do Tantra Yoga oferecido pela organização. Isto ficaria ainda mais claro se considerássemos a base sobre o qual o Tantra Yoga está erigido. Ora, para além do seu status canônico no Yoga Moderno, o texto de Patañjali marca, provavelmente, o momento em que o yoga é absorvido pelo bramanismo. De que forma, então, esta tradição poderia ser sintetizada junto ao Tantra, um conjunto de práticas e de textos que são gestados fora da estrutura de castas e do qual se extrai uma soteriologia bastante distinta?

Nossa hipótese é que essa ambiguidade não chega a se constituir enquanto um problema para a organização, mesmo que o curso de formação possa se encontrar num local mais ou menos desconfortável, entre o Yoga Postural e o Yoga Denominacional. As palavras do guru Ánandamurti bastam para resolver quaisquer tensões, e a ênfase na espiritualidade impede o atrito entre tradições distintas. Vimos como, desde o início da organização, os princípios éticos de *Yama* e *Niyama* já faziam parte da iniciação dos primeiros membros – um bom exemplo do sincretismo tântrico dentro contexto indiano. Insistir no problema da ambiguidade seria, de acordo com os *margis*, um “dogmatismo”. Ao cabo de uma ressignificação contemporânea, típica das religiosidades do século XX, as tradições são digeridas e apresentadas para um público que é, também, um público consumidor pouco preocupado com estas questões. Aquilo que numa situação de ambiguidade saltaria aos olhos de um pesquisador, uma vez que configura contradições de uma ordem especial, é um detalhe de menor importância para os *margis*. A luta contra o “dogmatismo” desemboca num certo pragmatismo. O sentimento antirreligioso inibe a situação de ambiguidade. Talvez por esse motivo o significado de Tantra para a organização seja mesmo tão abrangente, ao ponto de

acolher sob sua asa toda uma variedade de expressões espirituais. Parece-nos aqui que o pan-indianismo subjacente ao tantrismo histórico é alçado aqui a uma dimensão universal.

Mas é interessante notar ainda como algumas demandas relativas ao Yoga Moderno (e que tampouco se originaram com ele) também influem diretamente na construção de alguns significados religiosos. Quando, por exemplo, Prabhat Sarkar sugere que um dos significados do nome de Shiva é *bem-estar* (ÁNANDAMÚRTI, 2017, p.4), ou mesmo quando o guru também atribui a Shiva a máxima filosófica ática do *conhece-te a ti mesmo* (*gnosis heatoû*) (SARKAR, 2001), o canal de comunicação entre a prática do yoga e a busca por um estilo de vida mais saudável e pelo autoconhecimento se abre de forma permanente, desde a própria mitologia até as condições mais salientes dos problemas contemporâneos da vida urbana.

Esta situação de ambiguidade, é claro, resulta da transplantação da Ananda Marga para o ocidente, e da sua inserção no mercado do Yoga Moderno – movimentos que não se revelam com tanta relevância no contexto indiano, a não ser que se considere a presença e a influência do Yoga Moderno na própria Índia.

Para além do Yoga, o que a outra parte do binômio “Tantra Yoga” pode indicar sobre a situação de transplantação envolvendo a organização? A justificativa de que toda espiritualidade é Tantra certamente tem municiado discursivamente o grupo para abrandar os conflitos e contrastes com as religiosidades dos novos contextos em que a Ananda Marga se instala. O convívio com ideias religiosas diferentes parece se estabelecer nas situações mais fronteiriças das ações do grupo, não chegando a penetrar as suas circunscrições mais imediatas.

Tomemos como exemplo o caso brasileiro: não é possível encontrar demonstrações de alguma introdução de elementos da matriz religiosa brasileira diretamente na doutrina *margi*, mas durante os cursos de formação, quando os membros da organização são obrigados a construir um discurso pedagógico que permita a transmissão de suas ideias, a mensagem espiritual se enriquece com a linguagem local quando ela é apropriada para a tradução de alguns conceitos.

Como a organização agrega uma variedade enorme de indivíduos provenientes de diversas nacionalidades, muitos dos quais podemos classificar como buscadores espirituais típicos do contexto novaerístico, a quantidade de elementos trazidos de outras linhas para dentro do grupo é consideravelmente vasta. A convivência destes elementos, que resultaria numa ambiguidade doutrinária, por exemplo, se expressa, contudo, apenas individualmente,

sem que interfira de maneira decisiva na estrutura do grupo. Em alguns momentos, essa ambiguidade, antes de ser resolvida, pode acabar produzindo até mesmo outros produtos, como cursos de formação de Reiki, ou aulas de Tai Chi Chuan – práticas provenientes de um universo externo ao Tantra. Isso não acontece, contudo, sem que os próprios membros da organização formulem uma explicação segundo a qual o Tai Chi Chuan não é nada menos que o *yoga chinês* e que o Daoísmo, na verdade, é uma ramificação do Tantra que saiu da Índia e penetrou a China.

Parece-nos que a garantia de entrada destes elementos para dentro do contexto *margi* expressa uma ambiguidade consentida a partir da convivência de técnicas e práticas adaptadas para a realização da meta da organização: a expansão da consciência, a espiritualização da sociedade, a formação dos seres humanos na sua busca pela felicidade. Assim, um local em que podemos verificar essas ambiguidades está situado no nível das práticas voltadas para o cuidado de si e dos produtos oferecidos pela organização – todos eles referendados e legitimados pela sua utilidade, o que indica um notável pragmatismo por parte dos *margis*.

Assim, no que diz respeito à prática devocional, o desafio da ambiguidade parece adquirir maior gravidade na medida em que os indivíduos iniciados pela organização, os membros adquiridos nas novas localidades, se veem obrigados a harmonizar as verdades religiosas do grupo em acordo com aquelas outras verdades religiosas enraizadas na matriz cultural local. As configurações resultantes daí são as mais variadas possíveis, de modos que até a própria figura do guru passa a ser interpretada de acordo com os elementos disponíveis na matriz religiosa local – vinculando-se, por exemplo, à imagem dos santos cristãos – ou mesmo de acordo com outras espiritualidades, como aquelas classificadas como Nova Era. Vejamos que quando perguntamos a Dada Jinanananda se uma oração cristã surtiria o mesmo efeito que um mantra, ele disse que não, porque o sentimento da oração cristã era carregado de culpa e pecado, ao passo que o mantra cantado pela organização tem um sentido expansivo para a consciência. Assim: usa-se o termo “oração” para traduzir o “mantra”, mas é necessário esclarecer e diferenciar o sentido da oração cristã da “oração tântrica” – cujo contraste articula tanto a soteriologia quanto a teologia. Em outra ocasião, o mesmo monge afirmou que a trindade católica, que divide Deus em Pai, Filho e Espírito Santo, não era nada menos que uma formulação ocidental da trindade hindu, que divide os princípios do universo em Vishnu, Brahma e Shiva. Não é possível, neste caso, dizer que se trata de uma tradução, tanto quanto uma certa noção fenomenológica que iguala distintas manifestações religiosas.

Se há espaço para a adoração de deuses, tais como Shiva, Vishnu, Ganesha, ou Lakshmi, isto certamente acontece sem grandes manifestações coletivas, limitando-se a práticas individuais – ou seja, desvinculada da prática do grupo. A devoção, aqui, enquanto prática comunitária, é totalmente dirigida ao guru Shrii Shrii Ánandamúrti. Uma vez que a teologia do grupo compreende toda a variedade dos deuses do mundo como manifestações de um mesmo princípio universal sintetizado em *Purusa-Brahman*, não haveria, portanto, nenhum conflito devocional neste âmbito. Na verdade, não é raro ouvir, da parte de alguns *margis*, que Ánandamúrti é tanto Shiva quanto Krishna – o que, na prática, acaba por situar o guru acima de quaisquer outras imagens divinas – mas esta noção, contudo, não é compartilhada por *todos* os *margis*. A progressiva adesão dos membros brasileiros ao grupo, por sua vez, se efetua mediante o abandono de outras imagens não porque sejam falsas, mas porque a adoração ao guru parece ser mais “eficiente” no sentido que se dá à prática espiritual oferecida pela organização.

Assim, mais do que antecipar um conflito, o sentido espiritual da mensagem *margi* permite uma assimilação de outras ideias religiosas desde que elas se dispam daquilo que os *margis* entendem como sendo “dogmático”. Neste sentido, há uma rejeição bastante explícita a alguns preceitos morais religiosos entendidos como dogmáticos – por exemplo, a ideia cristã de uma sagrada família exclusivamente heterossexual é incompatível com o universalismo *margi* que autoriza, por exemplo, a celebração do casamento de uma transexual. Mas, por sua vez, a ideia de um princípio divino universal, como a Consciência Suprema, não parece colidir com a ideia de um deus único como o deus cristão – desde que se compreenda que todos os deuses são manifestações de um mesmo deus. Se conferíssemos a mensagem doutrinária da organização mais de perto, poderíamos verificar que a centralidade do guru nos ritos da organização não deveria conviver muito bem com outras manifestações devocionais. Como vimos no primeiro capítulo, no volume *Ananda Sútram*, em que grande parte da filosofia e da doutrina espiritual do grupo se encontra sintetizada, encontramos o no sutra 3.9: “*Brahmaeva gururekah náparah*” – “*Somente Brahma é o guru, e ninguém mais*” (ÁNANDAMÚRTI, 2007, p.40). Nestes termos, decorre que a identificação de Ánandamúrti com *Brahma* produz um significado orientador para as práticas devocionais dos membros da organização – e todos os ritos erigidos nesta direção têm como sentido a ideação em torno da figura do guru terrestre, que é quem realiza a conexão com o guru cósmico de forma mais suprema.

É possível encontrar ambiguidades no que diz respeito a este ponto do culto devocional *margi*: o status divino do guru Ánandamúrti. Ainda que o seu status de *sadhguru* seja inquestionável para os seus devotos, encontraremos entre os membros algumas divergências quanto ao modo de explicá-lo. A organização reconhece a existência de outros gurus, diferenciando os gurus superiores e inferiores. Claro está que Ánandamúrti pertence a categoria dos gurus superiores, mas também outros mestres espirituais da humanidade fazem parte da categoria. Para alguns adeptos mais devotos, a figura de Ánandamúrti se confunde com a do próprio Deus. Outros membros da organização preferirão formular explicações mais técnicas para justificar o seu poder espiritual e a entrada frequente de novos membros, com certeza, tem como tendência gerar mais incertezas a respeito da especificidade do status divino do guru.

No contexto brasileiro a tolerância dos seus devotos quanto à verdade da mensagem espiritual de outros mestres é flagrante. A adesão ao culto devocional reflete escolhas muito pessoais, experiências bastante íntimas e subjetivas. A relação destes indivíduos com o guru, portanto, é vivida de forma bastante afetiva.

Entendemos que organizações religiosas estruturadas de acordo com o sentido de um *cult movement* tendem a se enrijecer num grau proporcional ao sentimento de tensão que elas preservam em relação ao mundo (STARK & BAINBRIDGE, 2008). Dessa forma, a gravidade das ambiguidades religiosas se acentuaria no contexto indiano, local e momento em que as tensões entre a Ananda Marga e a sociedade foram muito maiores. Essa tensão talvez tenha se revelado com maior expressão e clareza em alguns momentos específicos da história da organização no subcontinente indiano, tendo se abrandado relativamente ao longo de sua transplantação para o ocidente. O grau de sua abertura pode ser verificado na quantidade de empreendimentos sociais que a organização realiza em parceria com diversos setores da sociedade.

O risco apresentado por essas ambiguidades está vinculado à tendência descentralizada da organização, e à afluência de membros das culturas mais variadas. Alguns destes indivíduos podem acabar carregando consigo elementos “estranhos” à realidade espiritual do grupo, produzindo conflitos internos. Exemplos disso não dizem respeito apenas a conceitos teológicos, mas também a comportamentos indesejáveis, ou então à adoção de práticas reprimidas pela organização. Um caso verificável no contexto indiano é a realização de um casamento de castas por parte de um monge *margi* – prática que vai de encontro à luta

margi contra a sociedade castas. Casos verificáveis no contexto brasileiro dizem respeito a problemas envolvendo a hierarquia da organização, a devoção irrevogável ao guru, ou mesmo a adoção de comportamentos evidentemente religiosos e “dogmáticos” que destoam das diretrizes originais a partir das quais a organização procurava se afastar do fanatismo e da ortodoxia religiosa. Todavia, como já afirmamos anteriormente a ocorrência de casos do tipo, ainda que dependente da expansão espiritual da organização, está limitada a exemplos individuais – e parece ser um exemplo do grau de crescimento da organização, e da distância que pode haver entre alguns membros atuais e as ideias originais do guru Ánandamúrti.

Portanto, se falamos de tolerância, queremos dizer que a Ananda Marga convive pacificamente com outras formas religiosas nativas do contexto para onde é transplantada. Essa tolerância, contudo, parecerá contraditória, porque depende de uma formulação discursiva da qual nasce aquilo que poderíamos chamar de *sentimento antirreligioso*. Este tópico é relativamente importante para a conduta *margi* porque é dele que se origina a crítica à estrutura das religiões, ao dogma e à ortodoxia, das quais a organização quer se diferenciar. Por isso os membros da organização preferem empregar o termo *espiritualidade*.

Isto não implica numa disputa religiosa, e nem numa tentativa de invalidação dos outros conteúdos religiosos por parte da Ananda Marga. Pelo contrário, a estratégia mais flagrante da parte seus membros é tentar extrair das religiões tradicionais aquilo que seria o aspecto mais puro e verdadeiro de suas espiritualidades. Prefere-se Jesus ao Cristianismo, Maomé ao Islã, Buda ao Budismo. Mas isso tampouco sugere que a Ananda Marga tenha entrado em conflito direto com as igrejas e comunidades religiosas dos lugares para onde foi transplantada.

Podemos recuperar a fala do Acarya Jinananada Avadhuta em sua entrevista à Rádio Conexão Itajubá:

DADA JINANANANDA: Religião é religar, é conectar. A conexão do indivíduo com Deus. Mas hoje em dia essa visão se perdeu devido ao conflito entre as religiões, devido aos seres humanos que acham que aquilo que ele prega é melhor do que aquilo que o outro faz. Essa confusão gerou a divisão da raça humana, gerou um monte de guerras no planeta Terra. Você sabe que as guerras da Inquisição mataram mais gente do que a Segunda Guerra Mundial. Então esse aspecto exclusivo onde alguém se apossa de Deus, essa é uma visão meio obtusa, meio limitada de conexão com o divino. Agora você pode encontrar um pai de família numa montanha, uma mãe de família numa montanha, que não vai pra igreja nenhuma, mas cheia de amorosidade, cheia de cuidado com os demais, e cada dia ela olha o céu e pensa: ‘deve ser alguém que criou isso tudo’.

ENTREVISTADOR: Então é possível que pessoas de diversas religiões possam participar das atividades da organização não governamental?

DADA JINANANANDA: Exatamente. A Ananda Marga é aberta à sociedade inteira, independente da religião, da raça, do tamanho. É uma busca para ajudar a fortalecer mais ainda a sociedade, salientando o que a sociedade tem de comum e de útil. Por exemplo, amorosidade, isso todo mundo precisa. Responsabilidade, todo mundo precisa. Ética, todo mundo precisa. Tem valores, assim, que são valores universais, que entram na categoria de princípios cardeais universais, que acaba sendo também as matrizes principais das religiões. Quando a religião se limita a isso aí, ela se torna universalista. Ela deixa de ser universalista quando acrescenta discriminações, segregação, aí que ela muda, e se torna uma seita mesmo. [...] A religião verdadeira deveria ser universalista, sabe? É o caminho da humanidade. (JINANANANDA, 2017).

A retórica universalista, que parece típica dos discursos novaeristas, é bastante significativa da postura do grupo diante de quaisquer outras tradições religiosas, sobretudo aquelas tidas como religiões hegemônicas. O misticismo é a relação individual que os sujeitos estabelecem com Deus, e que está livre da intervenção dos dogmas religiosos. Segundo os *margis*, essa é a verdadeira espiritualidade subjacente a todas as expressões religiosas de todos os tempos – e que leva os indivíduos a cultivarem comportamentos éticos e um amor universal a todos os seres, posto que, dessa forma, estão enxergando Deus em todas as suas manifestações. A identificação, por seu lado, não se dá tanto no nível teológico, mas no nível ético, e, mais ainda, no nível da *experiência* – o que supõe um tipo de realização espiritual.

Um exemplo interessante de como o universalismo *margi* passou a ser vivido dentro de sua prática espiritual pode ser localizado na adoção do mantra a ser entoado antes da meditação. Como vimos no Capítulo III, um dos principais mantras cantados pelos membros da organização, o mantra *Samgacchadhvam*, possui um conteúdo explicitamente universalista: “*movamo-nos juntos, irradiemos um só pensamento*”; “*que nossos corações sejam inseparáveis*”; “*nos tornemos unidos com o Supremo*” (ANANDA MARGA, 2018, p.145). Segundo os membros da organização, Ánandamúrti teria buscado este mantra no *Rg Veda*, mas, de acordo com nossa pesquisa, não conseguimos localizar nenhuma menção a este mantra no conjunto dos hinos védicos. O fato de que este mantra tenha sido incorporado à prática espiritual da organização apenas a partir da década de 1970 (PRANAVATMAKANANDA, 2014) sugere que seu conteúdo universalista expressa, justamente, a expansão da Ananda Marga pelo globo, e uma internalização deste movimento no culto devocional.

Por outro lado, o fato de que o Yoga Moderno seja um dos principais fatores de produção de ambiguidade na base espiritual do grupo também aponta para a proximidade da organização com uma outra fonte de significados que a todo tempo jorram para dentro da mensagem espiritual da organização, e que é o próprio discurso científico moderno. A necessidade da organização de se validar por meio de uma retórica científica obriga os seus membros e representantes a reformularem suas estratégias de comunicação situando no mesmo nível discursivo os elementos espirituais e aqueles supostamente científicos. Contudo, as consequências dessa ambiguidade para a organização parecem estar mais relacionadas à sua identidade e à posição que ela ocupa no contexto das sociedades ocidentais – a condição para que a Ananda Marga firme acordos e parcerias com as partes interessadas.

Por último, gostaríamos de concluir que aquela característica típica das religiosidades contemporâneas, ou seja, a ênfase no indivíduo e na experiência privada, parece se confirmar como uma importante instância para a coexistência de significados religiosos distintos no caso *margi* – na medida em que os indivíduos vivem essa ambiguidade com maior intensidade do que a instituição. Como afirma Thomas Luckmann:

Uma vez que a religião é definida como ‘assunto privado’, ele [o indivíduo] poderá escolher dentro do sortimento de significados ‘supremos’ aquele que melhor se lhe adapte – guiado apenas pelas preferências determinadas por sua biografia social.

Uma importante consequência dessa situação é que o indivíduo constrói não só sua identidade pessoal, mas também seu sistema individual de significado ‘supremo’. É verdade que, para tais construções, ele tem à disposição uma variedade de modelos – mas nenhum é ‘oficial’, no significado estrito da palavra. [...] Além disso, os assuntos de significado ‘supremo’ emergem primeiramente na ‘esfera privada’ e, no conjunto, não foram plenamente formulados na cultura (LUCKMANN, 2014, p.118-119).

4.2.3 O aspecto da *recuperação*

O aspecto da *recuperação*, no caso da Ananda Marga, diz respeito a vários movimentos. O primeiro faz referência à já mencionada proposta original de seu guru fundador: restaurar o Tantra. Esta operação parte de um diagnóstico restrito inicialmente à realidade espiritual da Índia no período posterior à Independência, mas que depois se expande especialmente no contexto ocidental. A estigmatização do Tantra, segundo o discurso dos membros da organização, seria resultado dos séculos de mau emprego dos poderes (*siddhis*) e

das técnicas espirituais compreendidas pelas tradições, o que bastou para associá-la à magia negra. Posteriormente, a sua figuração no ocidente como uma prática de realização espiritual por meio do sexo caracteriza aquilo que os *margis* entendem como uma distorção dos princípios do Tantra, empregados aí sob uma perspectiva consumista vinculada ao prazer – condutas típicas desta sociedade que os *margis* consideram demasiadamente materialista.

É notável que, à sua vez, o Tantra auferido pela organização não possua quaisquer referências doutrinárias ou ritualísticas às tradições históricas. A herança tântrica dos *margis* parece querer recuperar o momento mais ancestral e, de certo modo, mais primitivo daquilo que poderia ser o princípio do cultivo dos exercícios espirituais e técnicas de expansão da consciência codificadas mais tarde dentro do yoga.

Quando falamos do ocidente moderno, as figurações mais comuns do Tantra no imaginário popular não poderiam estar mais distantes deste que os *margis* entendem como o seu ideal original. E não há, no conjunto de práticas e técnicas cultivadas e ensinadas pela organização, nenhuma menção ao sexo tântrico (*maithuna*) ou à “massagem tântrica”. De certa forma, mesmo que seguindo uma trilha que não foi aberta pela organização, o fascínio orientalista pelos mistérios do Tantra ainda é relativamente importante para cativar os sujeitos e os deixarem, de algum modo, receptivos ao contato com a organização. A possibilidade de ter um contato direto com monges indianos, e então aprender o que realmente significa o Tantra, certamente constitui um fator de atração muito grande para os buscadores e potenciais consumidores religiosos – ainda que isso nada tenha a ver com o sexo.

Esta é, na verdade, uma das motivações para a veiculação de um curso de instrutores de Tantra Yoga para o público brasileiro: esclarecer o que é o Tantra e apresentá-lo, em seus verdadeiros significados, para o restante de uma sociedade que apenas conheceu o Tantra como um tipo de prática sexual. E é bastante provável que, dentro do mercado de bens religiosos e esotéricos de uma cidade como São Paulo, o Tantra Yoga oferecido pela Ananda Marga seja menos popular, e tenha um lastro até menor do que o Tantra para casais, ou que a massagem tântrica ensinada nos diversos espaços holísticos e centros de terapia que há na cidade e que se fundam em outras linhagens distintas do modelo *margi*, como é o caso da Rede Metamorfose de Deva Nishok, ou de divulgadores como Carol Teixeira – alguém que enxerga no tantrismo um caminho para o empoderamento feminino por meio da divinização do orgasmo (TEIXEIRA, 2019).

Segundo a organização, este tipo de prática não seria apenas uma “perversão” do verdadeiro Tantra. Em tese, seria um tipo de uso muito limitado, até um tanto restrito, do verdadeiro potencial das técnicas tântricas, empregadas aí unicamente para o prazer – ainda que neste prazer possa haver algum tipo de realização espiritual mínima. Tivemos a oportunidade de encontrar ao longo da exposição dos conteúdos do curso de formação de instrutores os mecanismos pelos quais a organização pretende validar a sua linha de Tantra Yoga como “mais verdadeira” ou “mais espiritual” do que o “Tantra sexual” mais conhecido popularmente. Como se pôde ver, isso é feito buscando apoio e respaldo na ideia de que qualquer espiritualidade ou misticismo, qualquer prática espiritual individual que implique numa devoção à humanidade, pode ser chamada de Tantra – referendando seu valor e sua eficiência por meio da disciplina, dos refreamentos, do cultivo de práticas “sutis” e da ideação da Consciência Suprema. A identificação do Tantra com qualquer coisa próxima da natureza espiritual original da humanidade entrega uma certa autoridade doutrinária à instituição a partir da qual modulações mais particulares passam a ser vistas como se guiadas pelos interesses da sociedade materialista – sociedade com a qual a Ananda Marga preserva uma certa tensão.

A operação que visa restaurar o Tantra também pode se aplicar diretamente no tratamento das outras tradições religiosas do mundo. Se o Tantra é a espiritualidade original, ou, uma linha de pesquisa que se espalha pelo mundo, então a verdadeira espiritualidade, de acordo com as ideias da organização, é aquela que existe dentro de uma perspectiva mística individual, num momento anterior à institucionalização da religião. Sob estas condições, é possível que o movimento de recuperação *margi* não se restrinja apenas às ideias religiosas da organização, mas sugira, pelo menos num nível hermenêutico, a interpretação das outras tradições religiosas, como por exemplo, o cristianismo, procurando extrair-lhe um sentido original, revelando a proximidade da perspectiva espiritual cristã original com o Tantra. Esta estratégia de adaptação permite a formulação, no nível discursivo, de inúmeras comparações proveitosas para a difusão da mensagem espiritual da organização, minimizando conflitos e relativizando significados.

Outro momento que parece ressaltar de forma bastante importante o aspecto da *recuperação* é a questão concernente ao guru enquanto núcleo identitário da organização. Enquanto Prabhat Sarkar era vivo, a viagem para a Índia se configurava como um capítulo importantíssimo da conversão dos membros brasileiros à organização. Podemos encontrar no

livro *O Amor de Baba pela América do Sul* (1996) uma série de depoimentos reveladores sobre essa questão. A distância física do devotos latino-americanos com o guru não deixou de ser um problema para os *margis* brasileiros no decurso das décadas de 1970 e 1980. O único meio possível para contorná-la era, inevitavelmente, empreender uma viagem para a Índia. A viagem para a Índia, com o intuito de estabelecer um contato pessoal com o mestre espiritual, se inscreve como uma etapa culminante da devoção dos membros. De certa forma, e na medida em que a adesão a um movimento religioso como a Ananda Marga imprime uma transformação decisiva no estilo de vida de seus membros, a viagem para a Índia parece figurar como a concretização desta conversão, desta mudança rumo a uma vida “mais espiritualizada”.

Não é difícil, neste caso, tomar o exemplo das viagens para a Índia e compará-lo com a realidade dos iogues brasileiros. Simões (2015) sugere que as viagens à Índia têm sido um momento importantíssimo da conquista do capital simbólico necessário para o estabelecimento da autoridade dos iogues brasileiros – caminho pelo qual eles firmaram suas vinculações às tradições dos iogues indianos, num momento posterior ao aparecimento dos primeiros iogues no cenário nacional da década de 1960.

No caso da Ananda Marga, estas viagens ofereciam não apenas aos *margis* brasileiros a chance de travarem um contato direto com o guru Ánandamúrti, mas também de validarem a sua missão espiritual e o sentido existencial que havia se havia produzido desde a entrada de cada um deles na organização. Uma vez realizada a viagem, a presença do guru na vida de cada um deles, por meio da experiência do contato, adquire uma referencialidade mais sólida. Sua função, dentro do panorama da transplantação, é não apenas o de recuperar um vínculo ancestral espiritual supostamente estabelecido em outras vidas, mas também recuperar a devoção característica da espiritualidade *margi* – muito mais tímida em suas manifestações latino-americanas. Esta função adquire maior contraste se comparada com a situação atual do culto devocional a Ánandamúrti, especialmente após a sua morte. Fisicamente ausente, a imagem carismática do guru é mais difícil de ser preservada. As viagens à Índia, neste panorama, continuam dotadas de grande valor espiritual para os seus devotos, especialmente porque oferece a eles a chance de travarem contato direto com os projetos e trabalhos da organização em sua realização mais plena, materializados na cidade de Ananda Nágara – cidade que os *margis* construíram a partir do zero na região de Bengala Ocidental.

Estes são, provavelmente, os momentos mais explícitos em que o aspecto da *recuperação* tem lugar. Como já foi dito, a própria razão de ser da Ananda Marga está vinculada à sua expansão pelo globo, de modos que a transplantação geográfica é um episódio quase que fundamental à história da organização. Esta predisposição para o contato, para o convívio com as diferenças, diminui as defesas da organização para os momentos de ambiguidade, de sincretismos (uma vez que suas próprias ideias estão fundadas num certo sincretismo), e de convivência e tolerância com significados religiosos e culturais distintos.

4.2.4. Um *desenvolvimento independente*

Encontramos agora uma oportunidade para expor um *desenvolvimento independente* do tantrismo *margi* dentro da realidade brasileira, que é o caso da secularização de sua mensagem a partir do trabalho da pesquisadora americana e ex-monja Susan Andrews (1947 -). Optamos por apresentá-lo agora porque entendemos que este caso está bastante próximo dos processos apontados aqui. Com isso, queremos dizer que essa iniciativa representa um novo caminho aberto para as ideias Prabhat Sarkar através do qual elas se vincularam diretamente à ciência e à pesquisa, transpondo definitivamente os limites do universo religioso.

Nascida nos Estados Unidos, tendo se formado em Psicologia e Antropologia pela Universidade de Harvard, foi durante uma viagem para a Índia que Susan Andrews se tornou discípula de Ánandamúrti. O contato com os ensinamentos do guru, para uma pesquisadora que tentava fugir da “*terra do materialismo*” (ANDREWS, 2017), teve um efeito decisivo sobre a sua trajetória de vida e a sua ocupação profissional. Esse contato levou-a, depois, a se formar como *avadhutika* – uma monja – da organização, dentro da qual permaneceu até a década de 1990.

Em 1992 ela viajou para o Brasil pela primeira vez, onde participou da ECO-92, no Rio de Janeiro. Os encontros e acordos estabelecidos no contexto do evento, após um intenso debate a respeito da ecologia, dos problemas ambientais, e da sustentabilidade, deram origem a um empreendimento conjunto e, com doações da Agência Internacional de Desenvolvimento Sueco e da Fundação de Tecnologia Alternativa de Frankfurt, Andrews

iniciou a instalação de um instituto numa área rural de 25 hectares próximos à cidade de Porangaba-SP, a partir de 1993.

Este instituto, nomeado Parque Ecológico Visão do Futuro, se propunha inicialmente, e ainda se propõe, a desenvolver trabalhos de educação ambiental. Posteriormente, de 1998 em diante, o instituto passou a oferecer cursos para adultos na área de yoga, meditação e alimentação vegetariana. A ampliação dos cursos de aprendizagem continuou com a instalação de um núcleo de saúde integrativa pelo qual eram oferecidos não apenas tratamentos, mas também capacitação na área do Ayurveda. Daí então o instituto aprimorou seu aspecto formativo, e passou a investir no treinamento dos assim chamados “facilitadores” e “multiplicadores” – sujeitos capacitados com o instrumental oferecido pelo instituto e autorizados a empreenderem projetos e atividades pelo Brasil. Estes treinamentos são veiculados a partir de oficinas, cursos de formação, e seminários e não necessariamente estão circunscritos apenas à localidade do Parque Ecológico em Porangaba.

A partir de 2010, o instituto passou a oferecer cursos de pós-graduação em Sustentabilidade Integral e Ciência Corpo-Mente. Estes cursos superiores são, por sua vez, paralelos à capacitação de profissionais da área de educação infantil e fundamental, destinados a integrar toda a rede pública e privada de ensino.

Estabelecendo uma articulação bastante sólida entre a área da Pedagogia e da Saúde, o instituto criou uma rede de estudantes e profissionais da saúde com o objetivo de avançar na luta contra o estresse. Esta rede, criada em 2014, leva o nome de REDMED (Redução do Estresse e Desenvolvimento da Empatia na Medicina), e atua dentro da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. Articulado a este projeto, também há o Programa Recore, cuja implantação no Hospital das Clínicas tem o objetivo de oferecer um apoio à saúde integral dos pacientes, a partir de conceitos como *relaxamento*, *conexão* e *ressignificação*. O espaço do Parque Ecológico Visão do Futuro também se ampliou ao longo do tempo, passando a cobrir uma área de 100 hectares, incluindo uma variedade de instalações: reserva ambiental, dormitórios, hortas orgânicas, centros de educação infantil (creche) e de cursos de formação, um centro de saúde integral, padaria, laboratório, além da área reservada para os moradores locais permanentes.

Todo este conjunto bastante fértil de empreendimentos levados adiante pelo instituto fundado por Susan Andrews compreende aquilo que de certa forma é uma aplicação das ideias do guru da Ananda Marga. Os princípios norteadores, a matriz filosófica, e mesmo certos

pressupostos de Prabhat Sarkar recebem, a partir do tratamento de Andrews, uma aplicabilidade própria com recursos derivados de várias ciências contemporâneas: Biologia; Psicologia; Pedagogia. Seu objetivo não é simples nem pequeno: trabalhar para a realização e a felicidade dos seres humanos, construindo uma visão integrada de todas as dimensões da vida: física, mental e espiritual. Andrews é uma das principais interlocutoras de Sarkar no ocidente. Sua dedicação à solução do problema concernente à felicidade tem levado a pesquisadora a figurar como um nome importante na pesquisa sobre o estresse dentro do Brasil. A maior parte de suas publicações, entrevistas, e palestras é referente ao tema do estresse, do seu diagnóstico e das possíveis soluções para o problema. A mensagem espiritual que ela comunica, ainda que tributária de alguns dos ensinamentos de Ánandamúrti, aparece circunscrita ao contexto filosófico e terapêutico das práticas voltadas para o bem-estar.

A popularização de suas ideias e a ampliação das áreas de atuação do seu instituto são uma demonstração do sucesso de seu discurso perante o público brasileiro. Praticamente todos os bens que possam ser oferecidos pela organização Ananda Marga também são encontrados ali – com exceção, é claro, do aspecto devocional à figura do guru e da doutrina religiosa que estrutura o comportamento dos membros da organização. Os demais elementos que podem ser colocados em circulação, como cursos de yoga, meditação, ayurveda etc., também encontram público no contexto do instituto – e, em grande parte das vezes, se trata absolutamente do mesmo público, com *magis* e monges sendo convidados para ministrarem aulas e oficinas naquele espaço. O sucesso de seu empreendimento continua a se revelar na mesma medida em que o instituto conseguiu se vincular a inúmeros outros projetos da sociedade civil cobrindo diversas esferas: arte, cultura, saúde, educação e biologia. Todo este conjunto de conhecimentos, integrados a uma perspectiva que procura solucionar os problemas relacionados à infelicidade e às mazelas sociais, corrobora em inúmeros de seus aspectos com a proposta da Ananda Marga, sintetizada na filosofia neo-humanista e no PROUT.

A interpretação de Susan Andrews a respeito do conteúdo espiritual do Tantra Yoga pode ser encontrada em livros como *The Spiritual Philosophy of Shrii Shrii Anandamurtii: A commentary on Ánanda Sútram* (1998) e nas apostilas utilizadas nos cursos do Parque Ecológico Visão do Futuro e que tratam dos temas do Tantrismo e do Neotantrismo. A pesquisa da qual se originou a tese de doutorado de Mônica Clemente, *Yoga e Vigor: corporeidade pluridimensional e as novas práticas de saúde* (2011), desenvolvida na área da Saúde Pública, pode servir como uma importante fonte de demonstração do entrelaçamento

das ideias de Susan Andrews com as de Prabhat Sarkar enquanto princípios norteadores das propostas do Parque Visão do Futuro. De algum modo, no contexto brasileiro, o instituto se apresenta como um expoente, e um importante irradiador do Tantra Yoga no mesmo formato que aquele oferecido pela Ananda Marga.

A diferença principal entre estas ideias, aqui, como já foi apontado e parece bastante claro, diz respeito ao caráter devocional da organização indiana que inexiste dentro da realidade do Parque Visão do Futuro. De fato, não há grandes diferenças no diagnóstico que ambas as organizações elaboram a respeito da vida moderna: o ser humano, vivendo de forma atribulada nas grandes cidades, vulnerável aos seus desejos mais materialistas, está infeliz. Sua consciência está obstruída pelos problemas da vida moderna, e ele é incapaz de realizar a totalidade expansiva de sua natureza – ele tornou-se incapaz de visualizar Deus em todas as coisas, e por isso, toma atitudes autodestrutivas para si mesmo e degradantes para o meio ambiente e para a vida como um todo. Ambas as organizações concordam quanto à incidência deste quadro. As diferenças aparecem naquilo que estrutura os seus esforços para solucioná-lo: a Ananda Marga se funda em torno do culto devocional a um guru, Ánandamúrti, e posteriormente passa a articular a competência de seus membros aos projetos desenvolvidos na sociedade civil; o Parque Ecológico Visão do Futuro se estrutura em torno de empreendimentos coletivos de profissionais da área da educação e da saúde, constituindo-se como um espaço de formação e aprendizagem, e, enfim, de desenvolvimento de projetos abrangentes. A respeito do instituto, seria necessário dizer que alunos e praticantes de yoga que participaram dos dois cursos de formação de instrutores de yoga oferecidos por cada organização, Ananda Marga e Visão do Futuro, não notaram diferenças entre eles no que toca ao conteúdo e aos significados concernentes ao Tantra e ao Yoga.

Aqui seria possível identificar uma das etapas da transplantação religiosa tipificada por Martin Baumann: um *desenvolvimento independente* que, mesmo situado fora do âmbito religioso, tem seus significados preñhes de sentidos espirituais. Sua configuração parece sublinhar algumas das características dos grupos da Nova Era, sobretudo a relação de proximidade entre algumas sua soteriologia e o desenvolvimento da ciência moderna. Que a Ananda Marga encontre seus interlocutores dentro do contexto científico e não no âmbito da atuação das lideranças religiosas, é algo que produz hipóteses importantes a respeito de quem é o seu público no ocidente, e quais são os recursos disponíveis aos Novos Movimentos Religiosos e às religiões transplantadas do oriente para o ocidente.

De certa forma, este caso, acrescido do subcapítulo seguinte, nos permite entrever alguns modos pelos quais a sociedade brasileira pôde requalificar a experiência religiosa, que passa a ser abarcada pelos cursos de formação e pelo aprendizado de técnicas de autocuidado cuja meta final é nada menos que a felicidade humana.

4.2.5. Instrumentalização das práticas

Um importante caminho aberto pela transplantação religiosa é o da *instrumentalização* dos ensinamentos e das práticas cultivadas pelos grupos e movimentos religiosos transplantados. Exemplos deste tipo de procedimento no mundo contemporâneo são os mais variados, e neles se inserem grande parte do uso popular e laico dado às técnicas provenientes das religiões orientais. Rafael Shoji (2004) assinala que essa é uma das estratégias empregadas nas situações de transplantação.

Para que um uso pragmático seja dado a esses produtos religiosos, eles dependem, é claro, de uma atualização de sua linguagem para dentro dos consensos culturais comuns da sociedade anfitriã. Seus significados são então transacionados, podendo se deslocar do âmbito religioso para outros âmbitos – ciência, pedagogia, arte etc.

Esta instrumentalização pode ser levada a cabo tanto pelos próprios membros da organização, que suavizam o aspecto religioso de suas práticas com a intenção de facilitar sua adaptação à cultura de uma sociedade formada por uma matriz religiosa diferente, quanto também pelo próprio público, que absorverá os ensinamentos e princípios, incorporando-os às demandas existentes na sociedade.

Não nos parece que no caso da veiculação das técnicas da Ananda Marga, dentre elas o yoga e a meditação, exista quaisquer tipos de obstáculos para a sua instrumentalização. Os exercícios posturais do yoga e a prática da meditação são dois produtos derivados do universo religioso que já contam com décadas de instrumentalização por parte da sociedade ocidental. A sua incorporação ao conjunto de técnicas pedagógicas e terapêuticas difundidas na cultura brasileira é uma evidência de quão avançado já se encontra o estágio de sua transplantação.

A história da cientifização da prática do yoga tem sido descrita como um capítulo decisivo de sua entrada na modernidade e, portanto, de sua transplantação para o ocidente (ALTER, 2004; SIMÕES, 2015). Sabemos, desde então, que essa “instrumentalização” tem se

iniciado no próprio continente indiano, desde o final do século XIX, mas com maior intensidade na primeira metade do século XX. Sua chegada no ocidente, é, portanto, atravessada por várias possibilidades de instrumentalização, dentro e fora de suas dimensões espirituais. A relativização dos significados envolvendo a meditação aconteceu, primeiro, dentro de um contexto em que a busca espiritual era premente. Apenas algumas décadas depois disso, da segunda metade do século XX em diante, e principalmente no século XXI é que ocidente poderia testemunhar a laicização completa da prática da meditação redesenhada como meditação *mindfulness*, e o yoga redimensionado à totalidade dos exercícios posturais a ser veiculado nas academias de ginástica.

Se há ressalvas a fazer quanto aos limites dessa instrumentalização, ela é naturalmente proveniente dos indivíduos vinculados à organização religiosa, que, se não chegam a considerar essa instrumentalização como uma perversão total de seus princípios, achatados em favor de uma lógica consumista e materialista, consideram que este é um uso muito limitado dentre os muitos outros que podem ser dados à prática do yoga. Entretanto, a aplicabilidade dos ensinamentos divulgados pelo curso de formação não encontra quaisquer objeções: eles estão livres para serem instrumentalizados por cada aprendiz. Todavia, não é raro encontrar, no conjunto dos praticantes de yoga brasileiros, reações negativas à sua instrumentalização.

De qualquer forma, já é um ponto passivo considerar que parte do sucesso e da popularização do yoga diante do público ocidental se deve à sua absoluta capacidade de se adaptar e de prestar-se a todo tipo de instrumentalização possível – espiritual, terapêutica, educacional etc. E isso compete não apenas ao exercício postural e à meditação, mas também aos *pranayamas*, *mudrás*, relaxamentos, à sua fisiologia sutil, à sua estética – todos virtualmente aptos para serem utilizados na busca pela felicidade e pelo bem-estar. Sim, por que, se há uma permissão para a sua instrumentalização, aonde é que ela se aplica? A quais demandas ela atende? Imediatamente, o yoga pode ser e tem sido aplicado no tratamento de problemas concernentes ao estresse, ansiedade, insônia, e na produção de um estilo de vida saudável. Mais ainda, sua aplicabilidade pedagógica tem funcionado para ampliar a capacidade de concentração e a disposição para a tolerância e a resolução de conflitos. Saúde e Pedagogia, portanto, se apresentam como dois campos entremeados que demandam para si os benefícios do yoga. Parece-nos mesmo que sua inserção no conjunto de técnicas de si, no

arcabouço dos exercícios espirituais colocados à serviço da aprendizagem e do autoaperfeiçoamento individual, é um triunfo inegável de sua transplantação.

4.3. Sumarização dos aspectos e momentos da transplantação religiosa

Quais são os efeitos da transplantação religiosa para a identidade da Ananda Marga? E qual parece ser a importância do curso de formação de instrutores para este processo de transplantação? Em que medida um curso de formação pode ajudar a organização a disseminar sua mensagem? Sob quais formas este curso pode ajudar a organização a realizar a sua meta de elevar o potencial espiritual da humanidade?

Os efeitos da transplantação podem ser vários. Citamos alguns: uma abertura da mensagem espiritual da organização para novos contextos não religiosos; uma especialização dos serviços e produtos que o grupo tem a oferecer para um novo público; uma permissão mais livre para que os indivíduos possam apreender e cultivar as técnicas e princípios subjacentes à base espiritual da organização; a formulação de discursos voltados para o contato e para a harmonização de ambiguidades; o enriquecimento do vocabulário da organização a partir da convivência com uma matriz cultural e religiosa diferente; o influxo de novos membros provenientes de outras culturas, e que carregam consigo suas próprias práticas e comportamentos – entre outros apontados anteriormente.

A importância do curso de formação, e a sua função, é a de, ao mesmo tempo, apresentar a mensagem espiritual da organização para um público mais amplo, treinar novos indivíduos nas práticas cultivadas pela organização, e restaurar a prática e os significados do Tantra e do Yoga no contexto da sociedade ocidental. Outras funções, também importantes, e mais pragmáticas, dizem respeito à aquisição possível de novos membros que por ventura se identifiquem com a organização ao longo do curso e, é claro, diversificar as fontes de captação de recursos.

A tabela abaixo procura sintetizar os momentos e as articulações produzidas pelos diferentes aspectos da transplantação religiosa apontados até agora. Utilizamos o modelo proposto por Martin Baumann, mais amplo que o de Michael Pye, aproveitando os ganhos resultantes da análise que fizemos até agora a partir da interpretação dos dados à luz dos aspectos apontados no modelo original. Dividimos os aspectos entre aqueles visualizados na

Índia, no ocidente como um todo, e no Brasil. Uma vez que a transplantação também ocorre num sentido cronológico, julgamos necessário acrescentar a Índia, contrastando esse sentido com a transplantação geográfica que se observa no caso do ocidente e do Brasil, quando certas tendências reveladas pelo ocidente podem se expressar localmente a partir dos materiais específicos da cultura brasileira. A seguir, procuraremos aprofundar algumas de nossas respostas para as nossas perguntas originais referentes ao papel do curso de formação de instrutores de yoga dentro da trajetória de transplantação religiosa da Ananda Marga.

Tabela 1. Elementos e configurações resultantes ou acessadas pelos aspectos da transplantação religiosa

	<i>Índia</i>	<i>Ocidente</i>	<i>Brasil</i>
<i>Contato</i>	Não se aplica.	Estilos de vida alternativos; contexto contracultural; ambiente universitário; vegetarianismo; movimento ecológico; educação neo-humanista; meditação e yoga; ayurveda; projetos sociais norteados pelo PROUT.	Formato ONG; Espiritualismo Nova Era; contexto contracultural; ambiente universitário; estilos de vida alternativos; vegetarianismo; movimento ecológico; educação neo-humanista; meditação e yoga; ayurveda; projetos sociais norteados pelo PROUT.
<i>Confrontação e conflito</i>	Não se aplica.	Crítica da cultura materialista ocidental; crítica às religiões hegemônicas, compreendidas como dogmáticas e desagregadoras; exortação à espiritualidade individual.	Diferenciação entre a espiritualidade <i>margi</i> e as formas religiosas locais a partir da crítica ao dogmatismo institucional; diferenciação a partir dos conceitos subjacentes ao Tantra Yoga. Exemplo: crítica à mediunidade espírita a partir das noções oriundas da ascese tântrica.
<i>Ambiguidade</i>	Convívio com elementos hindus tradicionais e outras práticas ortodoxas e	Imbricamento do Yoga Denominacional com o Yoga Postural; maior abertura da prática espiritual para não-	Imbricamento do Yoga Denominacional com o Yoga Postural; culto devocional ao guru Ánandamúrti habitado por

	princípios das tradições folclóricas indianas.	membros.	aspectos religiosos da provenientes do catolicismo, protestantismo, espiritismo, umbandismo, entre outras; maior abertura da prática espiritual para não membros.
<i>Recuperação</i>	Tantra, que se degenerou em decorrência de sua associação à magia negra.	Tantra, que se degenerou em decorrência da sua associação ao sexo, e do Yoga, que se tornou demasiadamente físico; viagens à Índia como tentativa de recuperação da presença física do guru e da organização.	Tantra, que se degenerou em decorrência da sua associação ao sexo, e do Yoga, que se tornou demasiadamente físico; viagens à Índia como tentativa de recuperação da presença física do guru e da organização.
<i>Desenvolvimento Independente</i>	Não identificado.	Não identificado.	Instituto <i>Parque Visão do Futuro</i> , e os trabalhos de Susan Andrews.

4.4. O papel do curso de formação de instrutores de yoga no processo de transplantação religiosa

Retomamos aqui a pergunta original que deu sentido e orientação a esta pesquisa. Como podemos respondê-la depois de tudo aquilo que apresentamos até agora?

Entendemos que por meio de um curso de formação a Ananda Marga se abre para a comunicação com um público maior do que aquele restrito às atividades puramente espirituais oferecidas pelo grupo. Esse público que atende ao curso, desvinculado de uma busca espiritual específica, tem acesso a uma versão condensada da religião *margi*, cuja identidade estará permanentemente associada ao Tantra e ao Yoga. Quais são os resultados mais evidentes disso? Para além da identificação dos significados espirituais *margis* com o Yoga e o Tantra, teremos a difusão dos ensinamentos da organização através de um circuito de bens espirituais bastante amplo, garantido pela intersecção dos interesses da Nova Era e do Yoga Moderno, além da possível aquisição de novos membros ou então da construção de novas relações com “membros externos”, que poderão também se envolver em projetos futuros.

No espaço inaugurado pelo curso de formação a organização tem a oportunidade de colocar o seu conteúdo religioso à prova de um público externo, que encarna os valores e os costumes da cultura anfitriã. A tradução dos conceitos *margis* para a cultura local, a seleção do conteúdo a ser transmitido, as concessões simbólicas, em suma, poderemos encontrar inúmeras estratégias de transplante aplicadas num âmbito extrínseco à estrutura institucional – sem que elas acarretem grandes riscos para a identidade interna da organização. Como resultado, uma parte da base espiritual do grupo se abre para que ela possa ser vivida por não membros – o que não acarreta o ônus de viver de acordo com a hierarquia do grupo ou de acordo com suas práticas mais austeras. No sentido inverso, a mensagem espiritual da organização transpõe os seus limites institucionais e se cristaliza dentro do campo do Yoga Postural uma vez que o número de representantes do Tantra Yoga só tende a aumentar progressivamente após a consolidação do curso de formação.

A importância destes cursos de formação, portanto, se verifica no grau com que eles contribuem para a transplantação de sistemas de ideias e de práticas religiosas que não se originaram no conjunto desta mesma sociedade. Nos cursos de formação em que o conteúdo é esforçadamente laico, torna-se impossível deixar de notar que também ali possa haver uma situação de transplantação em curso, e que ela diria respeito precisamente à *instrumentalização* de uma prática, um conhecimento e uma técnica pela qual os seus fundamentos e princípios passam então a ser legitimados contando com o apoio científico da fisiologia contemporânea – enquanto terapia e exercício postural, abandonando os seus elementos espirituais e místicos.

O atual estágio de constituição do campo do yoga no Brasil tem hospedado uma variedade considerável de cursos de formação. Estes cursos são oferecidos tanto por estúdios e profissionais completamente desvinculados de qualquer tradição religiosa, assim como podem ser oferecidos por linhas que assumem um conhecimento mais tradicional e original, transplantado diretamente da Índia para o ocidente. Neste segundo caso, em que o yoga passa a ser vivido e ensinado a partir de um sistema de crenças específico, seja este sistema o Neo-vedanta (como o Sivananda Yoga) ou tantrismo (como a Ananda Marga), parece haver uma condição específica para que os indivíduos e sujeitos efetuem uma separação aquilo que diz respeito ao yoga e aquilo que diz respeito à *religião* – em ordem de poder aceitar, negociar, rejeitar, e traduzir a vasta quantidade de elementos que são transmitidos ao longo do processo de ensino e aprendizagem. Essa “separação” é mais nítida na conduta de alguns indivíduos

mais pragmáticos que procuram selecionar e instrumentalizar aquilo que aprenderam, ao passo em que aqueles que absorvem integralmente os significados transmitidos se tornam devotos e trabalham para associar permanentemente o significado total do yoga àquele conteúdo transmitido pela organização da qual ele se tornaram membros. Por isso mesmo, na medida em que esses cursos de formação também se integram à busca espiritual de muitos praticantes, eles também podem servir para dar significado às suas experiências religiosas.

Nossa atenção esteve voltada para o curso de formação veiculado por uma organização religiosa específica, a Ananda Marga, e a partir da escolha do nosso objeto pudemos observar um cruzamento de fenômenos e situações bastante férteis para a produção de hipóteses e respostas à nossa pergunta. Na medida em que verificamos os elementos doutrinários e a estrutura organizacional do grupo, pudemos lançar luz sobre uma outra camada de conteúdos que se acrescentava ao conjunto dos elementos do yoga ensinados durante o curso de formação. Isto quer dizer que haveria uma distinção entre aquilo que pode ser identificado como um conteúdo tipicamente iogue, e que genericamente se ensina em outras muitas escolas e cursos de formação, e aquilo que seria *a visão da Ananda Marga sobre o yoga* – algo que só se poder ser realmente apreendido *neste* curso de formação, e não em outro. Este yoga “genérico” pode ser apreendido a partir das características básicas que definem o Yoga Postural, que é o seu foco no exercício postural, o sentido terapêutico, e a sua imbricação com o discurso científico. Imaginamos que a possibilidade de distinguir essas instâncias, o Yoga Postural (aquele praticado tanto por escolas específicas quanto nas academias) do Yoga Denominacional (aquele vivido pelas organizações religiosas), já sirva como evidência dos modos pelos quais uma certa espiritualidade iogue tomou forma construindo seu próprio cânone e sua própria espiritualidade – ao passo que as organizações religiosas também estão livres para se apropriarem dos elementos constitutivos do Yoga Postural e o embutirem em suas doutrinas, diversificando os vetores de disseminação da prática e moldando seus bens espirituais à demanda do mercado religioso.

Neste sentido, queremos indicar que o objeto abordado até agora existe numa intersecção entre dois processos de transplantação: a da religiosidade *margi*, mais específica, e a do próprio yoga, mais ampla tanto no tempo como no espaço.

Vejamos, na tabela a seguir, dentre os tipos sugeridos por Martin Baumann, quais são as estratégias de adaptação que pudemos discernir ao longo do curso de formação de instrutores. Escolhemos distinguir o nível institucional do individual, demarcando as

estratégias adotadas pela organização como um todo, e aquelas adotadas por alguns de seus membros na relação com os não membros. Ao nível institucional pertencem as obras escritas por Prabhat Sarkar e os estatutos que regulam a organização, a sua doutrina, as suas atividades e os seus ritos; ao nível individual pertencem as manifestações públicas dos seus membros nos ambientes de formação e em entrevistas.

Tabela 2. Estratégias de adaptação identificadas ao longo do curso de formação de instrutores de yoga

	<i>Institucional</i>	<i>Individual</i>
<i>Tradução</i>	Tradução da fisiologia sutil iogue para dentro dos termos da ciência biomédica ocidental.	Tradução dos conceitos teológicos indianos para dentro de um aparato conceitual cultural ou particular. Exemplo: <i>Brahman</i> = Deus / <i>Guru</i> = Santo / <i>Yama</i> e <i>Niyama</i> = Dez Mandamentos / <i>Prana</i> = <i>Axé</i> .
<i>Redução</i>	Exclusão dos aspectos mais exóticos e transgressores das práticas tântricas.	Exclusão dos aspectos mais rígidos da doutrina e da ética do grupo, e abandono das práticas mais austeras e radicais do Yoga e do Tantra.
<i>Reinterpretação</i>	Estabelecimento do Tantra enquanto princípio de espiritualidade universal genérico; redefinição da verdadeira religião em sua função mística.	Comparação entre conceitos derivados da espiritualidade <i>margi</i> e aqueles disponíveis na cultura religiosa local. Exemplo: <i>samadhi</i> tântrico e o êxtase religioso cristão.
<i>Tolerância</i>	Retórica espiritualista e antirreligiosa; acolhimento das verdades espirituais provenientes do exemplo de indivíduos de outras tradições.	Convivência, no nível da prática pessoal, de elementos <i>margis</i> e elementos de outras tradições religiosas.
<i>Assimilações</i>	Assimilação de técnicas de outras tradições colocadas dentro da oferta espiritual da organização, como o Reiki ou Tai Chi Chuan.	Acolhimento das experiência mística sob os significados do Tantra.
<i>Absorção</i>	Elementos oriundos do Yoga Postural e da ciência moderna para dentro da base espiritual e da cosmologia do grupo.	Não identificado.
<i>Aculturação</i>	Não identificado.	Convivência, no nível da prática pessoal, de elementos <i>margis</i> e elementos de outras tradições religiosas.

De que modos essas estratégias apontadas aqui integram os aspectos e movimentos apontados anteriormente? Entendemos que cada uma dessas estratégias de adaptação adquire um uso e uma relevância relativa ao momento em que ela é empregada. Dessa forma, tentativas de *tradução* dos conceitos e princípios da organização, assim como uma *redução* da sua mensagem religiosa, são recursos funcionalmente integrados à perspectiva do *contato*, posto que são instrumentos que facilitam a propagação e a recepção da espiritualidade do grupo para outros contextos.

Dessa forma, estratégias como a *aculturação* e *absorção* de elementos religiosos distintos, a *assimilação* de outras expressões espirituais, e a *tolerância* a outras formas de fé, são típicas de uma situação de *ambiguidade* em que os elementos da espiritualidade *margi* convivem com elementos da matriz religiosa e cultural local. Por sua vez, as condições e os efeitos da *reinterpretação* podem ser melhor observados sob o aspecto da *recuperação* e do *conflito*, uma vez que envolvem esforços cujo sentido é diferenciar a base espiritual do grupo daquelas concernentes a outras expressões, e fortalecer a posição da comunidade espiritual diante dentro de um cenário.

Tenhamos em mente que algumas dessas estratégias se originam na própria Índia, a partir do contato da Ananda Marga com as outras religiões do mundo, mas que se acentuam na sua transplantação para o ocidente. Acentuam-se, mais ainda, na oferta de seus produtos para o público das sociedades ocidentais – dentre elas, o Brasil. Cada nova localidade apresentará situações específicas para que essas estratégias se efetuem diante dos recursos disponíveis na realidade cultural encontrada. Assim, o curso de formação cumpre com o objetivo de propagar a espiritualidade *margi* para um público (no caso, o brasileiro), abrangendo espaços externos à vida religiosa, introduzindo seus significados nas práticas articuladas em torno dos cuidados de si, da busca pelo autoaperfeiçoamento, sem acarretar grandes riscos para a identidade da organização.

O caráter proselitista do curso pode ter ficado demasiadamente nítido em alguns momentos, provocando reações de rejeição por parte de alguns alunos que acabaram desligando sua matrícula ou simplesmente desistiram de assistir algumas dessas aulas até o final. Os motivos para a rejeição dependiam não apenas de uma discordância a respeito dos elementos religiosos sendo transmitidos, mas à própria transmissão em si – considerando-se que aquele lugar era um lugar inapropriado para a “pregação”, e que um curso de formação de

instrutores de yoga não poderia estar submetido ao interesse da organização em utilizá-lo para transmitir sua própria mensagem espiritual. Os elementos que provocaram essa rejeição, contudo, teriam sido: a perspectiva de reencarnação defendida pela Ananda Marga; a maneira com que a teoria cosmogônica foi exposta; a exigência de uma dieta vegetariana motivada por questões espirituais; e até mesmo o status divino do guru Ánandamúrti. Essa rejeição aparece de outra forma e sob outras roupagens, ora se expressando na dificuldade de alguns dos alunos e praticantes em aderirem ao estilo ascético da organização, por exemplo em relação à direta *margi* – discordando das afirmações dos monges quanto à necessidade do abandono da cebola e do alho – ou mesmo no incômodo em terem de se adequar à hierarquia – no caso dos alunos que haviam aderido à Ananda Marga e relataram experiências frustrantes decorrentes da relação com outros membros.

Alguns alunos, portanto, entenderam que o enfoque bastante “espiritual” do curso de formação, e a incapacidade dos monges de separarem o conteúdo religioso propriamente *margi* dos conteúdos mais “laicos” do Yoga Moderno, era um “defeito” do curso – algo que, nesse caso, comprometia um pouco a qualidade da formação, muito menos técnica, e mais espiritual e pessoal. Nosso comentário é de que essas reações expõem com maior clareza o tamanho do desafio da Ananda Marga de consolidar sua posição no campo do Yoga Postural. E, apesar delas, é importante apontar para o fato de que alguns alunos do curso de fato aderiram à organização e se tornaram membros ativos das suas ações – outros, muito embora não tenham se tornado *margis*, continuaram se relacionando com o grupo e participando de suas atividades.

No sentido inversamente contrário, alguns alunos manifestaram satisfação justamente em relação a esse aspecto do curso, alegando que teriam procurado o curso de formação da Ananda Marga exclusivamente pela oportunidade de travarem contato direto com os monges que vivenciavam o Tantra em suas vidas e buscando, através desse contato, aprofundarem as suas próprias práticas espirituais e devocionais.

Apesar dessa crítica, ou elogio, aos aspectos mais espirituais e religiosos do curso de formação, formulada por uma pequena parte dos alunos, entendemos que, sob estas condições, a organização cumpre com certo sucesso os seus objetivos. É de seu interesse preservar o aspecto “espiritual” do yoga, mesmo que seja necessário instrumentalizar ou atenuar certas partes, e apostar numa formação dentro destas qualidades. A mensagem do grupo é então acoplada aos significados que definem o Tantra e o Yoga no campo do Yoga Moderno no

Brasil, e seus professores se tornam agentes difusores destes significados, transplantando a mensagem da organização para contextos muito distintos do seu âmbito institucional.

CONCLUSÃO

Quais são as conclusões a que podemos chegar ao final de toda essa exposição? Consideremos o fato de que a Ananda Marga tenha sido fundada como uma organização religiosa no contexto da Índia pós-colonial e que um dos seus principais objetivos seja dramaticamente contemporâneo: treinar os indivíduos, moralizá-los e formá-los espiritualmente para que eles, por meio de sua atuação social, criem condições de levar a humanidade a caminhar na direção de um objetivo que entendem como nada menos que *a felicidade*, outro nome para a *bem-aventurança* que dá nome à organização.

Esta organização, para tanto, emprega inúmeras técnicas e princípios de diversas tradições que terminam por ser nominalmente sintetizadas no Tantra e no Yoga, apoiando-as em uma cosmologia sincrética elaborada pelo guru Ánandamúrti. O sentido formativo conferido a estas técnicas, aliado a um programa de transformação social, cujos produtos são a filosofia neo-humanista e a teoria do PROUT, orientam as ações coletivas do grupo pelo mundo todo.

Pretendendo-se internacional desde os primeiros momentos de sua fundação, ao transplantar-se para outros países e outros continentes, a organização é levada a apurar sua mensagem e os seus serviços, apresentando-se para o público ocidental como um caminho para uma mudança no estilo de vida – um estilo que contempla questões espirituais, profissionais e sociais. É na construção de uma identidade associada aos bens que ela tem a oferecer, que a Ananda Marga encontra chances para transmitir uma mensagem mais *espiritual* do que *religiosa*. A maior parte dos seus projetos e dos seus trabalhos, portanto, consiste na transmissão de conhecimentos e na capacitação técnica dos indivíduos para empreenderem uma mudança sobre si mesmos e sobre a coletividade humana. Em outras palavras, dizemos que a maior parte dos serviços oferecidos pela Ananda Marga – escolas infantis, formações pedagógicas, cursos de formação em yoga, aprendizagem de técnicas agrofloretais, culinária lacto-vegetariana, técnicas de Ayurveda – podem ser compreendidos à luz das buscas pela formação de si, da qual fazem parte estas muitas técnicas tipificadas como orientais.

O aprendizado vivido nestes cursos pode, em alguns casos, se abrir como um caminho para a conversão dos indivíduos contemporâneos – e esta conversão pode ser religiosa ou não. Ao mesmo tempo, em virtude do conteúdo espiritual marcante em que se apoiam estas

técnicas, alguns indivíduos podem se ver obrigados a negociar alguns de seus termos, acomodando-os em suas perspectivas. A possibilidade de rejeição aumenta proporcionalmente de acordo com a quantidade de “religião” embutida ali – e, quanto mais exóticos forem estes valores religiosos, especialmente se vinculados a uma simbologia própria, mais rejeição eles encontram diante do público brasileiro.

Os cursos de formação como o curso de instrutores analisado aqui não dizem respeito apenas à realidade da Ananda Marga. Na verdade, eles integram um grande circuito aberto pela pluralização do mercado de bens espirituais, e subscrevem uma das características do público da Nova Era, cuja vinculação religiosa se dá por meio da sua frequência nestes espaços em que são oferecidas diversas técnicas provenientes das mais variadas tradições espirituais. Entretanto, essa configuração se apresenta de forma um tanto contraditória, pois, ao passo em que o mercado de bens espirituais se pluraliza mediante a inclusão de novas ofertas, há uma homogeneização na maneira com que esses bens passam a ser organizados e apresentados. O nosso objeto oferece um bom exemplo dessa contradição: ao mesmo tempo em que o campo do yoga no Brasil se pluraliza com a inclusão de uma linha de Tantra Yoga oferecida por uma organização religiosa, a “forma” desse produto tende a se adequar às demandas do mercado – o que indica uma tendência à homogeneização.

Quanto à organização em si, à medida em que ela cresce, a composição do grupo, ainda que tenha sua identidade baseada nestes princípios tântricos e ióguicos, se torna mais heterogênea, posto que passa a abranger uma maior diversidade de indivíduos provenientes de outras culturas. Conforme estes indivíduos carregam consigo suas próprias técnicas, e suas próprias formações, as atividades da organização se diversificam, e os seus espaços passam a sediar aprendizados de tradições distintas como, por exemplo, o Reiki. O Yoga e o Tantra, por sua vez, são instrumentalizados e compreendidos como técnicas universalmente aplicáveis, podendo inclusive sintetizar uma grande parte da base espiritual do grupo. Conquanto o campo do Yoga Moderno disponha de uma estrutura de circulação já consolidada na sociedade ocidental, e brasileira, o curso de formação se apresenta como uma estrutura pedagógica formal adaptada para a transmissão e propagação da espiritualidade *margi*, codificada no Tantra Yoga. Por meio do contato contínuo com o público ocidental, através da oferta de seus serviços e projetos, a organização enriquece o seu vocabulário e a sua capacidade de navegar socialmente, de forma tolerante, universalista, ao mesmo tempo em que encontra oportunidades para marcar suas diferenças e absorver significados sem que os

pilares internos da instituição corram quaisquer riscos de se danificarem com a presença de elementos espirituais e religiosos divergentes. A organização parece equipada para traduzir e assumir conteúdos espirituais de tradições distintas sem incorporá-los em seus ritos e doutrinas.

O formato descentralizado da organização pode acabar trazendo para ela alguns problemas uma vez que passa a congregar uma variedade maior de indivíduos que não se coadunam plenamente com os seus princípios. A comunidade espiritual e a vida em respeito à doutrina pode ainda oferecer ao público ocidental um caminho para que se viva mais intensamente a transformação que se iniciou a partir da formação no yoga ou no aprendizado de qualquer outra técnica oferecida pela organização, mas, ao ser acessada pelos alunos de um curso de formação, essa realidade monástica parecerá, nalgumas das vezes, um tanto estranha em virtude da sua austeridade.

O curso de formação de instrutores de yoga se insere no local que a sociedade reservou à busca individual pelo autoaperfeiçoamento, autoconhecimento, e por um estilo de vida mais saudável – um local extremamente individual e subjetivo, mas estabelecido coletivamente, no âmbito da pedagogia. Além disso, devemos afirmar que inúmeros momentos religiosos se cruzam durante o curso de formação de instrutores: a conversão; o proselitismo; o sincretismo. A conversão se apresenta apenas como uma possibilidade posterior a este movimento que permite ao yoga se apresentar para o público ocidental. O curso de formação se coloca como um aprofundamento do contato entre este indivíduo que é ocidental e formado em uma cultura eminentemente cristã, com um arcabouço de conhecimentos, exercícios espirituais e significados não ocidentais e com os quais ele tem uma familiaridade mínima, nascida dos contatos anteriores, esporádicos e difusos. A instrumentalização de suas práticas, a relativização de seus significados, os sincretismos e hibridismos que nascem daí, claro, obedecem às várias exigências culturais que a matriz religiosa local impõe às tradições que chegam de fora. Estas exigências não são impostas apenas pela matriz religiosa, contudo, mas também pelo mercado consumidor dos produtos oferecidos pela organização. A busca dos sujeitos contemporâneos por uma formação, exercícios, e técnicas voltadas para o autoaperfeiçoamento é uma ansiedade gestada do lado de fora do processo da transplantação religiosa, alimentada por um mercado consumidor em evolução. Esta busca permite que os indivíduos sejam atraídos para as novas possibilidades

religiosas inauguradas pelo aspecto do contato, e os cursos de formação se tornaram um modelo exemplar para atender aos interesses deste mercado.

Qual é, afinal, a posição da Ananda Marga diante do campo do yoga no Brasil? Não é possível separar o Tantra Yoga do significado espiritual que ele tem para a organização, de modos que uma instrumentalização total da prática traria uma perda muito grande para a identidade do grupo, limitando o seu sentido místico a uma questão cultural, restando referendar apenas as qualidades terapêuticas observáveis pela ciência moderna. Nem mesmo os iogues que trabalham para a sua instrumentalização parecem desejar isso. Por outro lado, acreditamos que essa instrumentalização efetuará uma transição tipológica do Tantra Yoga para outra direção: não mais um Yoga Denominacional, e sim um Yoga Postural. Acreditamos, contudo, que essa tendência se apresenta de forma quase inexorável na maior parte dos espaços em que se pratica yoga no Brasil, de modos que esta zona transitória tem se apresentado como um desafio para a organização – desafio pelo qual se pode reconhecer mais claramente as demandas do público do yoga brasileiro. A viabilidade do campo do yoga como um terreno à espera de ser fertilizado por mensagens espirituais como as da Ananda Marga certamente marca as condições favoráveis ao desenvolvimento do yoga como uma espiritualidade *per se*.

Terão, portanto, nossas perguntas sido respondidas? Nossas hipóteses, mostraram-se corretas? Julgamos que, depois de um percurso tão longo, os saldos foram positivos, e que pudemos avançar um pouco no entendimento das qualidades do processo de transplantação religiosa, e na sua relação com o campo do yoga brasileiro. A ausência de trabalhos mais específicos que tomem como objeto de estudo o yoga oferecido por organizações religiosas se constitui, certamente, como uma lacuna deste campo situado entre a pluralização e a homogeneização.

Nosso trabalho não oferece uma visão completa deste campo. Nossa intenção, pelo contrário, era partir de um caso específico que, integrado à visão mais ampla de um processo de transplantação, permitisse apontar para as estratégias empregadas por uma organização religiosa, destacando os significados emergentes das relações nascidas entre esta organização e o público que atendeu à oferta de seus bens.

Tomar o yoga como um exercício espiritual voltado para a formação dos indivíduos nos permite entrever, talvez, com alguma clareza, o local social em que a prática termina por ser colocada, justamente pelo uso que seus praticantes conferem a ela. A sua capacidade de se

acoplar a diferentes espiritualidades e dar vazão para os sentidos e buscas estabelecidos por elas mesmas é uma das características mais flagrantes que pesam para esse diagnóstico. O fato de que o yoga tenha se instrumentalizado, e galgado espaços muito externos à vida religiosa, também parece indicar o caminho que se abriu para a espiritualidade contemporânea, vivida inteiramente no âmbito da imanência, imiscuindo-se nas demandas mais objetivas da vida cotidiana: a alimentação; o trabalho; a relação do indivíduo com os seus pares.

A escolha pela Ananda Marga como ponto de partida para a nossa reflexão se mostrou bastante fecunda, uma vez que o próprio sentido da organização parece adquirir contornos mais definidos se o compreendemos em vista das tendências apontadas aqui. Assim, acreditamos que seria justo expor a história da organização, e uma parte da trajetória pessoal de seu fundador, Prabhat Sarkar, como fizemos no primeiro capítulo.

No segundo capítulo, pudemos analisar o processo de transplantação institucional da organização de forma abrangente, mas com um foco e uma atenção especial para o caso brasileiro. Ali pudemos verificar os espaços, e os mecanismos acionados pela Ananda Marga para se fixar no território brasileiro e levar adiante os seus projetos.

No terceiro capítulo tivemos a oportunidade de expor o material coletado durante a pesquisa de campo. Queríamos descrever o processo pedagógico, tão necessário para a formação destes praticantes, procurando neles alguns conteúdos semânticos subjacentes ao processo de transplantação, e as estratégias de adaptação colocadas em uso pelos membros da organização.

O significado dos cursos de formação, e a sua importância para os processos de transplantação religiosa, ao final de tudo, parece ter sido esclarecido: é a forma mercadológica, lapidada pelos limites da sociabilidade ocidental, restrita ao seu tempo e ao seu espaço, com que certas técnicas espirituais puderam se abrir para os indivíduos contemporâneos interessados em se especializarem nelas. No caminho aberto por esta demanda, as religiões transplantadas do oriente para o ocidente encontraram um espaço para divulgarem a sua mensagem e racionalizarem os seus bens espirituais, aprofundando o contato com o público nacional, nem sempre interessado em aderir à religião.

GLOSSÁRIO

Acarya – Membro sênior da Ananda Marga, graduado em todos os níveis de iniciação, ordenado e dedicado ao trabalho social (*prachar*).

Aham – Na filosofia *margi*, o termo está associado ao princípio do ego, e aparece relacionado a Citta e Mahat, como vértices do triângulo que compõe a Consciência Suprema.

Ahimsa – É o princípio de não-agressão, subjacente ao hinduísmo e à outras filosofias espirituais, como o jainismo. É também um dos *yamas*, as orientações éticas do Yoga.

Anātman – Conceito budista que se refere à alma, mas enquanto negação, posto que para o budismo não há alma.

Aghoris – Membros de uma seita mística hindu adepta de certas práticas transgressoras como a meditação em crematórios, o banho de cinzas, e, em tempos mais antigos, o canibalismo.

Asana – O terceiro ramo do Ashtanga Yoga de Patañjali, que consiste nas posturas. Antigamente, a palavra dizia respeito apenas à postura meditativa, ao passo que no Yoga Moderno ela se refere a uma enorme variedade de posições.

Ashram – “Centro” físico de uma linha de yoga, a escola, ou local de aprendizado.

Avadhuta (Avadhutika) – Monge(a) renunciante da Ananda Marga.

Bakhti – Devoção.

Bhukti Pradhan – Margis não-renunciantes investidos de autoridade para administrar os trabalhos sociais.

Brahmo Samaj – Movimento espiritualista de Bengala comumente associado à Renascença Indiana, tinha uma perspectiva monoteísta com grande influência dos ideais iluministas.

Brahman – Conceito que sintetiza uma ideia de natureza última, ou essência absoluta da Realidade.

Cakra – Centros enérgicos em que se cruzam as *nadhis*. Os principais cakras estão dispostos ao longo da coluna vertebral e são, ao todo, sete, e suas funções estão ligadas às propensões mentais (*vrttis*) e físicas.

Citta – De acordo com o Yoga, é a consciência, tomada como sinônimo de mente. O conceito se articula com outros dois termos, *manas* e *viññana* que também compõem a mente,

mas se referem a outros estratos ou processos. Citta está comumente associado à parte emotiva.

Dharmamahacakra (DMC) – Encontros devocionais que Ánandamúrti atendia duas vezes por ano, quando então discursava a respeito de tópicos importantes para um grande público composto por membros organização.

Darshan – Encontros devocionais dominicais que contavam com a presença de Ánandamúrti.

Dársana – Etimologicamente, o termo está ligado ao “olhar”, ou a uma “forma de ver o mundo” (*drs*) e diz respeito às seis “escolas filosóficas” da Índia: Samkhya, Yoga, Vedanta, Vaisheshika, Mimamsa e Nyaya.

Gunas – As três qualidades da matéria, que se divide em *rajas* (mutativo), *sattva* (sutil) e *tamas* (estático ou degenerativo)

Kaiastha – Casta hindu à qual pertencem os escribas.

Kapalika – Seita tântrica shivaísta cujo termo significa “homem-caveira”, devido à presença de crânios humanos em seus rituais.

Karma – Conceito muito presente nas tradições espirituais da Índia, no hinduísmo, budismo ou jainismo, e está relacionado à *ação*. Seu significado pode variar dependendo do contexto, mas, comumente, dá significado à *ação que gera frutos e que é dotada de intenção*.

Kiirtan – Cântico devocional.

Kaos'ikii – Dança *margi* atribuída a Sada Shiva. Os passos consistem em tocar o chão com os dedões de cada pé alternadamente.

Kosas – As camadas da mente de acordo com a fisiologia sutil do yoga.

Kriya – Técnicas iogues de limpeza e purificação.

Ista – Meta. O termo, quando associado ao *mantra*, passa a significar algo como um *mantra pessoal*

Jagrti – Centro físico da Ananda Marga.

Jñana – Conhecimento. Dependendo do contexto, pode significar qualquer conhecimento intelectual, ou então o conhecimento da natureza última da realidade (*Brahman*) desprovido de ilusões.

Mahat – De acordo com a filosofia *margi*, é o primeiro princípio da Consciência Suprema, interpretado como uma espécie de consciência existencial.

Mantra – Hino devocional, entoação ou cântico voltado para a concentração.

Margi – Membro da Ananda Marga.

Moksha – Libertação da alma.

Nadhis – Espécie de “artéria” descrita pela fisiologia sutil enquanto caminhos por onde corre o *prana*.

Neo-humanismo – Filosofia universalista elaborada por Prabhat Ranjan Sarkar e que fundamenta os princípios das iniciativas levadas adiante pelos membros da Ananda Marga.

Niyama – Princípios éticos derivados dos Sutrás de Patañjali: *sauca* (limpeza), *santosa* (contentamento), *tapas* (sacrifício), *svadhyaya* (estudo ou busca pelo saber interior) e *isvarapranidhana* (entrega a Isvara).

Parampara – Relação de transmissão de conhecimento estabelecida entre guru e discípulo.

Prachar – Tarefa assumida por cada membro da Ananda Marga que tem como dever espalhar a espiritualidade.

Pranayama – Exercícios respiratórios, e quarto ramo do *Ashtanga Yoga* de Patañjali.

Pranendria – Órgão interno responsável pelo controle do *prana*, descrito pela fisiologia sutil do yoga.

Prakrti – Na filosofia *margi*, trata-se do princípio operativo da realidade, associado à Natureza.

Pratisaincara – Segunda metade do caminho da evolução cósmica, relacionado à introversão de Purusa, e ao desejo dos seres vivos de se reconectarem com a Consciência Suprema.

PROUT – Ideias socioeconômicas elaboradas por Prabhat Ranjan Sarkar que, ao lado do Neo-Humanismo, fundamenta as ações da Ananda Marga e das associações irmãs.

Puranas – Conjunto vastíssimo de escrituras hindus que versam sobre inúmeros tópicos: as divindades, lendas, gramática, astronomia, medicina, história etc.

Purusa – Termo que encontra grande lastro nos textos hindus, comumente interpretado como uma consciência universal absoluta, como princípio cósmico não qualificado, ou divindade criadora.

Rajas – Guna (qualidade) ligada ao princípio mutativo da matéria.

Sattva – Guna (qualidade) ligada ao princípio sutil da matéria.

Sadhana – Prática espiritual.

Sadhus – Sábios, renunciantes, ascetas hindus.

Sadhguru – Guru verdadeiro.

Saincara – Primeira etapa do processo de evolução cósmica, relacionado à extroversão de Purusa, que leva ao surgimento do universo e da natureza, e a identificação de Purusa com Prakrti.

Samkhya – Filosofia (dársana) hindu cujo significado é *enumeração*. Sua elaboração é atribuída ao sábio Kapila. O Samkhya é bastante associado à filosofia do Yoga, e seu conteúdo versa sobre as causas do universo fenomênico, classificado a partir da sua natureza, suas qualidades, os atributos manifestos e os aparelhos perceptivos.

Sampradayas – Escolas tradicionais de yoga.

Sannyasin – Renunciantes.

Shakti – Deusa cultuada pelas tradições tântricas, e princípio da natureza cósmica relacionado ao feminino.

Shastra – Textos hindus que não tem o caráter de escritura sagrada, mas versam sobre conhecimentos, como o Ayurveda.

Shiva – Um dos principais deuses do hinduísmo popular, é associado ao Yoga, à Lua, à Natureza e à transformação. Ao lado de Vishnu e Brahma compõe essa espécie de “trindade” hindu, sendo bastante cultuado pelas tradições tântricas.

Siddhas – Poderes resultantes da prática do Yoga.

Svadhyaaya – Termo em sânscrito relacionado ao estudo e à recitação dos mantras e das escrituras.

Tattvasabha – Debate público, no contexto *margi*, voltado para a propagação das ideias do grupo.

Sastaung pranam – Gesto de reverência que consiste numa prostração total.

Sudra – Casta hindu relacionada aos trabalhos braçais.

Tamas – Guna (qualidade) da matéria associada à energia estática ou degenerativa.

Trikuti – Ponto entre as sobrancelhas.

Upanixade – Nome atribuído às 108 escrituras sagradas do hinduísmo que foram formuladas após os Vedas (800 a.C – 400 d.C) e que versam sobre a maior parte dos conceitos e princípios hindus conhecidos: a noção de alma, karma, reencarnação, fisiologia sutil, yoga etc.

Vayu – É o nome dado ao deus do vento, e aos ventos que passam pelos canais do corpo humano.

Vedanta – Movimento filosófico de revitalização dos Vedas no contexto da Idade Média Indiana.

Viveka – Discernimento.

Vrttis – Propensões mentais.

Yama - Princípio ético dirigidos aos outros. São eles: *ahimsa* (não agressão); *satya* (verdade ou autenticidade), *asteya* (não roubar), *brahmacharya* (vida espiritual regrada), *aparigraha* (não cobiçar).

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, D. D. *Histórias de um Mestre Tântrico*. Belmiro Braga, Brasil: Publicações InnerWorld, 2013.

AMARAL, L. *O carnaval da alma*: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ANANDA MARGA. *Curso de formação de instrutores de Tantra Yoga*. Apostila. São Paulo: Associação para a Ciência Intuitiva Ananda Marga, 2018.

ÁNANDAMÚRTI, S. S. *Ánanda Sútran*. Brasília: Editora Ananda Marga Yoga e Meditação, 2007.

_____. *A liberação da mente através do Tantra Yoga*. Brasília: Editora Ananda Marga Yoga e Meditação, 2008.

ALTER, J. *Yoga in Modern India: The Body between Science and Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

BARKER, E. *New Religious movements: their incidence and significance*. In: WILSON, B. & CRESSWELL, J., eds. *New religious movements: challenge and responde*. London, Routledge, 1999.

BAUMANN. *The transplantation of Buddhism to Germany: processive modes and strategies of adaptation*. In *Method & Theory in the Study of Religion*, n.6/1, 1994, pp. 35-61.

BORDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CAMPBELL, C. *The Easternization of the West*. In: WILSON, B. & CRESSWELL, J. (orgs.). *New Religions Movements: Challenges and Responses*. London: Routledge, 1999.

CHRYSSIDES, G. D. *Exploring new religions*. London, Cassell, 1999.

CLEMENTE, Mônica. *Yoga e vigor: corporeidade pluridimensional e as novas práticas em saúde*. 2011. 177 f. Tese (Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, 2011.

DEMICHELIS, E. *A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esoterism*. London: Continuum, 2005.

ELIADE. M. *Yoga: Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas-Athena. 1996.

FARIAS, C. M. *Estilos de vida urbana e yoga*: contribuições trazidas da Índia. Tese de Doutorado, Área de Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

FEUERSTEIN, G. *A tradição do yoga*: história, literatura, filosofia e prática. 12ª.Edição. São Paulo: Editora Pensamento, 1998.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. curso dado no College de France (1981-1982), ed. estab. Frederic Gros; dir. Francois Ewald, Alessandro Fontana; trads. Marcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GOLDBERG, E. *The Re-Orientation of Buddhism in North America*. In Method and Theory in the Study of Religion, vol. 11, 1999, pp. 340-350.

GUERRIERO, S. *Novos Movimentos Religiosos*: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUERRIERO, S. *Até onde vai a religião*: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. Horizonte, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, jul./set. 2014.

GULMINI, L. *O Yogasutra, de Patañjali*: Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos. Dissertação de mestrado. Área de Semiótica e Linguística Geral da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.

HADOT, P. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HANEGRAAFF, W. J. *New Age Religion and Western Culture*: Western Esotericism in the Mirror of Secular Thought. New York: State University of New York Press, 1998.

HERMÓGENES, J. *Autoperfeição com Hatha Yoga*. Rio de Janeiro: Editora Nova Era, 2010.

JAIN, A.R. *Selling Yoga: from counterculture to pop culture*. New York: Oxford University Press, 2014.

JAMES, W. *As Variedades da Experiência Religiosa*: um estudo sobre a natureza humana; tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 2017.

JONES, C. A.; RYAN J. D. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File, Inc. 2007.

KEUL, I. *Transformations and transfer of Tantra in Asia and beyond*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012.

LÉPINASSE, P; VOIX. R. *Learn Nothing, Know it All: Anti-Intellectualism and Erudition in Two Contemporary Hindu Sects*. Archives de sciences sociales des religions, N.154, p.61-78: 2011.

LOUNDO, D; MISSE, M (orgs.). *Diálogos Tropicais: Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

LUCKMANN. T. *A Religião Invisível*. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

MAGNANI, J. G. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2000.

MALLINSON, J. *Yoga and Religion* palestra conferida no Heythrop College, Londres, 12 de março de 2013.

MARÍN-DÍAZ, D. L. *Autoajuda, educação e práticas de si: genealogia de uma antropotécnica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

NEWCOMBE, S. *Spirituality and 'Mystical Religion' in Contemporary Society: A Case Study of British Practitioners of the Iyengar Method of Yoga*. Journal of Contemporary Religion, 20:3, p.305-322.

NUNES, T.C.L. *Yoga: Do corpo à consciência: O significado da experiência corporal em praticantes de Yoga*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

PEREIRA, R.A. *O Budismo leigo da Sokô Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. Tese de doutorado em Antropologia. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 2001.

PRANAVATMAKANANDA. *Shrii Shrii Anandamurti: Advent of a Mystery*. Kolkata: Prabhat Library. 2017.

PRASIIDANANDA, A; VISHVANATH; YAMUNA; AVINASH; MAYAJIIT. *O amor de Baba pela América do Sul: experiências místicas com um mestre espiritual: volume I*. São Paulo: Ananda Marga, 1996.

PYE. E.M. *The Transplantation of Religion*. Numen, Vol. 16, Fasc. 3: Dec., 1969.

_____. *Refletindo sobre Primos Distantes: Distância cultural na transplantação de religiões japonesas em países distantes*. REVER – Revista de Estudos da Religião, ano 11, nº 2. São Paulo: Paulinas, 2011a.

_____. *O estudo das religiões: novos tempos, novas tarefas e opções*. Em: CRUZ E. ; MORI, G. (orgs.). *Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC-Minas, 2011b.

SAMUEL, G. *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. New York: Cambridge University Press, 2008.

SANCHES, R. L. *Curar o Corpo, Salvar a Alma: representações do yoga no Brasil*. Dourados, MS: UFGD, 2014.

SARKAR, P. R. *Democracia Econômica*. Brasília: Editora Ananda Marga Yoga e Meditação, 2009.

_____. *Ideia e Ideologia*. Brasília: Editora Ananda Marga Yoga e Meditação, 2008.

_____. *Neo-Humanismo: Ecologia, Espiritualidade e Expansão Mental*. São Paulo: Ananda Marga Publicações, 2001.

SHOJI, R. *The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil*. Tese de Doutorado em Religionswissenschaft (Ciência da Religião). Hannover, Alemanha: Universidade de Hannover, 2004.

SIEGEL, P. *Yoga e saúde: o desafio da introdução de uma prática não-convencional no SUS* / Pamela Siegel. Tese de Doutorado: Campinas, SP: 2010.

SIEGEL, P.; FILICE DE BARROS, N.. *O Yoga em Transformação* in: *Mitológicas*, vol. XXIX. Centro Argentino de Etnologia Americana, Buenos Aires, Argentina, 2014.

SIL, P. NARASINGHA. *The Odissey of the Ananda Marga: A Comparative Study*. Monmouth: West Oregon University, Journal of Asian and African Studies. Vol. 48, 2013.

SIMÕES, R. S. *Fisiologia da Religião: Uma análise sobre vários estudos da prática religiosa do yoga*. Dissertação de mestrado, Área de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

_____. *O Papel dos Klesas no Contexto Moderno do Yoga no Brasil: uma investigação sobre os possíveis deslocamentos da causa do mal e da produção de novos bens de salvação por meio da fisiologia biomédica ocidental*. Tese de Doutorado, Área de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

_____. *Early Latin American Esoteric Yoga as a New Spirituality in the First Half of the Twentieth Century*. International Journal of Latin American Religions, 2018, v.2: p.290–314.

SIMONS, L. *Ananda Marga sect said to be frustrated by Desai government*. Washington Post, dezembro de 1977. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1977/12/02/ananda-marga-sect-said-to-be-frustrated-by-desai-government/c7dcb894-4292-4874-b841-6dd518beab16/>

SINGLETON, M. *Yoga Body, the origins of modern posture practice*. New York, Oxford University Press, 2010.

SINGLETON, M. & BYRNE, J. (orgs.) *Yoga in the Modern World*, Contemporary Perspectives. London: Routledge, 2008.

SLOTERDIJK, P. *Has de cambiar tu vida*. Tradução de Pedro Madrigal. Valencia: Pretextos, 2012.

STARK, R. & BAINBRIDGE, W.S. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Ed.Paulinas, 2008.

_____. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley : University of California Press, 1985.

STOCKLER, L. *Neo-humanismo e PROUT: tensões entre o mundo político e a filosofia espiritual de Prabhat Ranjan Sarkar*. Revista Último Andar, n.34, 2019, p.55-68.

TEIXEIRA, C. *O orgasmo é uma reza*. Revista Marie Claire, 26 de março de 2019. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Blogs/carol-teixeira/noticia/2019/03/carol-teixeira-o-orgasmo-e-uma-reza.html>

VIVEKANANDA, S. *O que é religião*. 2ª Edição Rev. Rio de Janeiro: Lótus do Saber Editora, 2007.

WHITE, D. G. *Yoga in Practice*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

WEBSITES

ALIANÇA DO YOGA. *Estatuto social*. Disponível em: <http://www.aliancadoyoga.com.br/paginas/mostrar/31>>. Acesso em: 15/05/2020.

ANANDA MARGA. *Associação beneficente de AMURT-AMURTEL*. Disponível em: <https://anandamargasp.org.br/creche.html>>. Acesso em: 16/05/2020.

REVISTA CRESCER. *Educação do corpo e da mente*. Disponível em: <<http://revistacrescer.globo.com/Revista/Crescer/0,,EMI324501-10496,00-EDUCACAO+DO+CORPO+E+DA+MENTE.html>>. Acesso em: 10/06/2020.

REVISTA ENSINO SUPERIOR. *Como incentivar uma alimentação saudável desde cedo?* Disponível em: <<https://revistaensinosuperior.com.br/como-incentivar-a-alimentacao-saudavel-desde-cedo/>>. Acesso em: 10/06/2020.

REVISTA ÉPOCA NEGÓCIOS. *Saúde global: a humanidade rumo à desaceleração*. Disponível em: <<https://epocanegocios.globo.com/colunas/Marketplace-ideias-e-inovacao/noticia/2019/09/saude-global-humanidade-rumo-desaceleracao.html>>. Acesso em: 10/06/2020.

REVISTA EXAME. *Ioga já tem 500 mil praticantes no Brasil*. Disponível em: <<https://exame.com/brasil/ioga-ganha-cada-vez-mais-praticantes-no-brasil/>>. Acesso em: 10/06/2020.

YOGA NARAYANA. *Curso de formação de professores de yoga*. Disponível em: <<http://www.yoganarayana.com.br/nossa-historia/diretora/mh/>>. Acesso em em 15/05/2020.

VÍDEOS

CONEXÃO ITAJUBÁ. *Conheça a ONG Ananda Marga*. 2017. (13:30). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-MZmFe_7EVQ&t=342s>. Acesso em: 15/04/2020.

I CONGRESSO INTERNACIONAL DE FELICIDADE. *Entrevista com Susan Andrews*. 2017. (05:31). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HDTTbHeaW-U>>. Acesso em: 10/04/2020.