
Por um yoga decolonial: as práticas de cuidado em contextos de luta sócio-histórica¹

João José de Santana BORGES²
Universidade do Estado da Bahia, Juazeiro, BA

RESUMO

A formulação teórica do Yoga decolonial é desenvolvida neste ensaio, fruto das experiências de pesquisa e extensão do Grupo de Pesquisa Corpoética: Estudos interdisciplinares em Comunicação Educação e Saúde. A partir de leituras decoloniais, em interface com a abordagem da fenomenologia e o paradigma da corporeidade, o texto tematiza as principais correntes do Yoga trazidas pelo grupo, analisando alguns elementos biográficos de seus principais expoentes, trazendo à tona os modos como essa prática psicofísica pode contribuir na luta por emancipação de corpos e mentes no ambiente educacional e na vida política. O texto relata episódios que estiveram na raiz dos seus fundadores e que propiciam uma interpretação decolonial às suas trajetórias e às concepções de corpo empreendidas por suas obras.

PALAVRAS-CHAVE: yoga; decolonialidade; corporeidade; emancipação; comunicação.

O propósito deste texto é desbravar as dimensões decoloniais da prática do yoga, a partir das vivências cultivadas pelo projeto “Corpoética: yoga como prática educacional nas escolas”, que vem sendo desenvolvido ao longo de quase uma década em espaços de Educação Formal e Não-formal, nos municípios de Juazeiro-BA e Petrolina-PE.

Durante esse período, as descobertas no campo desentranharam outras dimensões do yoga, já delineadas como em três: integrativa, educacional e decolonial³ (Borges, 2018). As interações com estudantes, professores, jovens de comunidades rurais do entorno e aldeias indígenas da região do vale do São Francisco, propiciaram novas formas de compreender o yoga cultivado nesses cenários, através das rodas de conversas após as vivências meditativas.

¹ Artigo apresentado ao Intercom 45 GP: Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico.

² Professor Doutor do curso de Jornalismo em Múltiplos DCH-III UNEB, e-mail: jjborges@uneb.br

³ No texto apresentado ao Intercom/2018, trabalhei com essas noções propondo as simetrias entre o yoga e o multiperspectivismo ameríndio (Castro, 2017).

Tais incursões permitiram experimentar, na prática, a ruptura com dicotomias cristalizadas em nossa cultura acadêmica, de nosso lugar na periferia do capitalismo global, de nossa condição histórica de subalternidade sob o índice da modernização imposta de fora: espírito x corpo, individual x coletivo, cultura x natureza. O presente texto visa percorrer os caminhos teóricos dessa aventura rumo à concepção de um yoga decolonial, assumindo as consequências dessa ruptura em cenários de luta.

Conflito de signos

Começo esse tópico convidando o leitor a imaginar alguém praticando yoga. Qual a imagem que se apresenta em nossa mente? Um indivíduo meditando, uma “atmosfera de paz”? Alguém fazendo posturas exóticas que indicam um domínio superlativo de flexibilidade e força muscular? Pessoas de cabeça para baixo ou em uma postura de pernas cruzadas, com um sorriso nos lábios? De todo modo, duas características se reúnem nessas imagens, alimentadas por representações dominantes – ou diríamos, estereótipos – do que seria alguém praticando yoga. A primeira delas é a “atmosfera de paz” que parece vicejar nessa imagem: serenidade e contrição; a segunda característica é que se trata de uma prática individualista. Esses signos⁴ povoam o conjunto de representações que se manifestam em anúncios publicitários, em cenas de filme, em redes sociais. (Borges, 2015; 2017)

Esse imaginário não nos leva a pensar em yoga como uma prática de contestação. Poderia mesmo pertencer àquele conjunto de “práticas orientais” facilmente embaladas ao gosto ocidental (Said, 2007). Mesmo na literatura e em artigos científicos publicados em revistas das áreas biológicas, a ênfase dominante está nos benefícios do yoga para a saúde, incluindo uma concepção de saúde integrativa (Freitag, 2019), e abordagens como yogaterapia e suas diversas aplicações, globais ou especializadas.

Em *Árvores e Budas* (2015), procurei friccionar essa representação individualista e “passiva” do yoga, a partir de uma pesquisa que se situava na problemática da sociologia da religião e da antropologia política, circunscrita ao movimento Nova Era. Ao historicizar o movimento, apoiado em autores que tematizavam o circuito Nova Era

⁴ Uma análise inspirada na semiótica foi realizada na dissertação de mestrado em Comunicação e Cultura contemporâneas deste autor, denominada *Esoterismo: imagem, vivência e consumo – O extramundano na sociedade de Comunicação* (UFBA, 2001).

(Carozzi, 1999; Hervieu-Léger, 2008; Cardoso, 1999; Magnani, 2000), descobri que um dos momentos de eclosão coincidia com os movimentos contraculturais de contestação de valores das décadas de 1960 e 1970, vinculados aos *hippies*, ao movimento *peace and love*, à busca por experimentações da consciência e de valores comunitários (Borges, 2015; Amaral, 2000). Em seu conjunto, promoviam valores de culto a natureza, resgate de práticas espirituais do Oriente e da ancestralidade ameríndia e afro-brasileira, valorização do xamanismo e várias experimentações que eram abordadas como sínteses expressivas (Hervieu-Léger, 2008). No entanto, ao longo das décadas de 80 e 90, o movimento se voltou para as técnicas de cuidar de si, em um triunfo do terapêutico (D'andrea, 2000) sobre a política.

Assim, mapeei três grupos que mantinham esses valores de contestação cultural e encontrei uma perspectiva de integração entre o “cuidar de si” e o “cuidar do mundo”, em diversas expressões do Yoga. A minha questão de fundo era entender quais as relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política do que denominei, a partir de uma metodologia de inspiração weberiana, do movimento místico-ecológico. Encontrei, nas trajetórias individuais dos professores de Yoga entrevistados, vínculos mais ou menos uníssonos com o campo político progressista. Eram, em sua maioria, oriundos das classes médias urbanas e viam alguma associação entre, por exemplo, a meditação e práticas de um cosmopolitismo cinestésico (Borges, 2015): o cuidado com o lixo, a defesa de direitos das “minorias”, a defesa da democracia e dos direitos humanos, a proteção aos animais, o vegetarianismo com visão ecológica etc. Alguns já tinham participado de partidos políticos de esquerda, mas abdicaram de tais contestações para suas vidas profissionais mais vinculadas ao terapêutico e ao ensino do yoga em academias. Disso, certamente, não se faz uma revolução. Ao contrário, pode conduzir a uma interpretação de mais uma expressão do neoliberalismo, em suas formas culturais de narcisismo coletivo, com Lash e outros estudiosos pontuaram. (apud Borges, 2015).

Em suas teses sobre colonialidade e decolonialidade, Maldonado-Torres (2020) realiza uma síntese da atitude decolonial, discernindo antes os termos de colonialismo/ descolonização/ colonialidade/ decolonialidade. A decolonialidade, enquanto atitude, tem com um dos propósitos enfrentar as consequências de uma descolonização histórica que ainda faz perpetuar a lógica da colonialidade. O Yoga pode servir de campo de experimentação para essa atitude decolonial, na medida em que confronta a colonialidade do ser, do saber e do poder.

Conforme será visto ao longo do texto, a proposta de um yoga decolonial fricciona cada uma dessas dimensões: na esfera do saber, sua filosofia empreende um contraponto à epistemologia dominante da separação entre sujeito e objeto do conhecimento; na esfera do ser, as técnicas de autoconhecimento oferecem possibilidades de mapeamento do ser, destoando da visão ocidental dominante, sobretudo no que se refere à cisão mente x corpo, que marca o pensamento cartesiano e kantiano; na esfera do poder, o yoga pode apresentar um modo de engajamento e militância ao sujeito decolonial. Este é o programa que o presente ensaio pretende desenvolver.

A diversidade irrefreável

O yoga nasceu há cinco mil anos, dizem os tratados contemporâneos. Nasceu na Índia e migrou para o mundo, conquistando academias ocidentais. Há momentos memoráveis, representativos desse deslumbramento, como o Parlamento Mundial das Religiões, em que Swami Vivekananda, em uma presença radiante, apresentou a riqueza da elaboração filosófica dos Vedas e das Upanishads (Burger, 2006). Ou quando Yogananda que, a pedido de seu mestre, foi aos Estados Unidos e fundou a *Self Realization Fellowship*. Ou mesmo o legado de Krishnamacharya, que exportou grandes mestres do yoga contemporâneo, como Iyengar, Indra Devi e Pattabi Jois.

Mas gostaria de frisar, para efeito desse ensaio, a diversidade irrefreável do yoga, sua capacidade ilimitada de se adaptar a todos os contextos, inclusive os marcados por uma tradição religiosa que, em tese, excluiria o aspecto místico do yoga. Esse aspecto místico está relacionado com a ideia de que não deve haver, necessariamente, um intermediário na relação do praticante com o Divino, e isso, de certo modo consiste em um desagravo às religiões tradicionais de matriz ocidental, que necessitam daquilo que Weber chamou de agentes da Salvação (Weber, 2006). Mesmo havendo a autoridade de um guru, literalmente “aquele que dissipa as trevas”, o caminho místico do yoga pressupõe uma união com o Transcendente que não passa por intermediários. Isso aliás foi detectado como uma das vantagens do yoga para aqueles que buscam se desvencilhar das religiões tradicionais e compor sua própria síntese espiritual. (Borges, 2015)

Trata-se, portanto de um terreno propício para experimentações individuais e isso se reflete no próprio campo das associações e instituições do yoga. Não há uma autoridade única que possa falar pelo yoga. Não há um papa, não há um sacerdote. O que existe é

uma miríade de mestres e mestras, professoras e professores, linhagens, tradições, modalidades diversas – o que resulta, por exemplo, na impossibilidade de uma regulamentação profissional que contente todas as linhas ou ramos de yoga. Este pode ser considerado um aspecto aproximado a uma atitude decolonial de contestação de um modelo dominante, ainda que haja assimetrias e hierarquizações entre seus agentes (Borges, 2015).

Para dar uma ideia dessa diversidade, podemos mencionar um tronco comum - o Yoga clássico, sistematizado por *Patāñjali* – que geralmente é mencionado, interpretado, contestado ou seguido por uma grande maioria das denominações. Temos os ramos Karma Yoga (Yoga da Ação), Bhakti Yoga (Yoga da Devoção), Raja Yoga (Yoga da mente) e Jnana Yoga (Yoga do conhecimento), bastante ausentes na procura irrefreável por posturas e técnicas de respiração. E ainda assim, fazem parte daquilo que se poderia chamar de estudos avançados da filosofia Yogi, que preconizam um caminho de iluminação bastante diverso do que se pratica hodiernamente nas academias, institutos e espaços destinados à prática de yoga, tais como observamos em qualquer busca no *google* ou nas redes sociais. Tem um caráter hermético e iniciático, quase fora de moda nesse frenesi pelo cultivo do combate ao *stress*.

Estruturas e histórias: do colonialismo à decolonialidade

Na história do Yoga, ao se confundir com a própria História da Índia (Feuerstein, 1998) – que nos lança em um labirinto complexo de historiografias distintas e conflitantes e não nos cabe percorrer aqui – encontramos alguns feixes de comparação, ainda que simbólica, com a história da colonização dos povos ameríndios. Van Lysebeth (1994) expõe uma teoria, baseada em escavações arqueológicas, de que as tribos nômades e guerreiras arianas, vindas do Norte, invadiram o subcontinente indiano, dizimando e subalternizando os drávidas que viviam na Índia. Atribui-se aos dravidianos uma cultura matriarcal, sensorial e desrepressora, e os achados arqueológicos de Mohenjo-Daro confirmam essa tese. (Lysebeth, 1994; Eliade, 1996). Essa civilização foi colonizada pelos arianos que, segundo Van Lysebeth e o próprio Ananda Murti, usurparam seus deuses e alguns dos seus rituais, incorporando-os ao panteão Védico. O que pode ser salientado aqui, de fato, é um processo de assimilação cultural e a construção de uma

civilização sobre os destroços da que foi soterrada – por cataclismas naturais e pela invasão ariana.

A princípio para impor, depois para justificar seu estatuto de dominador, era preciso que os invasores, após terem submetido os vencidos, apagassem todos os vestígios da brilhante civilização de seus ancestrais, para poderem rebaixá-los à posição de escravos privados de todos os direitos, exceto o de servir humildemente a seus senhores. (Lysebeth, 1994, p. 22)

O Tantra Yoga advém desses resquícios, uma espécie de sobrevivência e resistência ao que foi implantado depois, sob a égide do bramanismo. Por isso, o Tantra Yoga expressa uma espécie de heresia no pensamento dominante indiano. Suas práticas são consideradas transgressoras: seja no que diz respeito aos rituais – entre estes o de comer carne -, seja no que diz respeito a impossibilidade de unificar as diversas correntes do tantrismo. Portanto, essa pode ser considerada a primeira aparição de uma história de resistência no seio do Yoga.

Além disso, há uma contraposição do Tantra quanto ao legado moderno do patriarcado, da cisão natureza X espírito, da própria ideia de moderno e atual como mais avançado: pode ser constrangedor ao culto da modernidade desencantada se deparar com um conhecimento altamente integrativo e arrojado, com a valorização do feminino e da teia da vida, tal como o Tantra Yoga preconiza. Tal assunção pode ser aqui considerada como um elemento da atitude decolonial, no âmbito da dimensão do ser.

Um outro elemento pode ser aqui mencionado: é possível encontrar uma estrutura simbólica comum entre o multiperspectivismo ameríndio (Castro, 2017) e a noção de tessitura do Tantra: em ambos, a noção de que há uma multiplicidade de agências e uma interconexão de perspectivas entre humanos e não-humanos, promovendo um reencantamento do mundo, em contraposição ao “desencantamento do mundo”, próprio da modernidade. O além da modernidade, portanto, pode desentranhar uma dimensão de fraternidade entre as culturas subalternizadas pela colonialidade: aqui temos o Ubuntu, o Yoga, a Jurema – pistas de uma conversação que extrapolariam os limites do presente texto.

Episódios e agências: significações entre o yoga e a política

A experiência com o yoga nas escolas, empreendida pelo Corpoética, encontra-se alicerçada em três fontes de inspiração do próprio universo Yogi. A dimensão corporal é baseada nos ensinamentos da tradição do Ashtanga Yoga, ou Yoga Clássico, sistematizado por Patanjali, sobretudo com a codificação moderna de Krishnamacharya, um dos mestres que popularizou o yoga como prática de *ásanas* (posturas físicas) e *pranayamas* (exercícios respiratórios). Essa base física, oriunda de mais de vinte anos de prática e ensino deste autor, é por sua vez, interpretada e relida a partir de dois expoentes do considerado Yoga contemporâneo, datado no século XX, que oferecem uma síntese da tradição para os desafios do nosso tempo. Trata-se de Sri Aurobindo e Mira Alfassa, de um lado – o Yoga Integral; e do outro lado, a vasta tradição do Tantra Yoga, tal como apresentado por Ananda Murti, nome místico de Prabhat Sarkar. Cumpre aqui apresentar algumas linhas importantes de sua trajetória, a partir de um recorte histórico que proporcione um vínculo com a proposta do yoga decolonial aqui empreendida.

Para tanto, mencionarei três momentos episódicos. O primeiro deles se centra na figura de Sri Aurobindo, um dos precursores do movimento de libertação da Índia e de Mira Alfassa, sua companheira espiritual. A história de ambos pode ser bastante ilustrativa quanto ao que este ensaio aspira construir. Mira Alfassa nasceu em 1878, em Paris. Após incursões na pintura e no Ocultismo, migra para o Japão e depois para Índia, onde, junto com Sri Aurobindo, funda um *ashram* e, após a morte do companheiro, passa a conduzir a fundação de uma cidade que hoje é conhecida como Auroville. Há relatos em que sua liderança foi questionada por ser mulher, algo não muito aceito na história oficial do yoga, que conta com a maioria de mestres sendo homens (Borges, 2015). Entretanto, sua habilidade e seus conhecimentos, sua proposta de Educação Integral e os inúmeros desenvolvimentos que propiciou no campo das Artes, da Botânica e da Música, demonstram um caminho possível de contestação cultural, que será encarnada mesmo depois da sua morte, no modo como Auroville está organizada, com avanços na gestão dos recursos naturais e no plantio dos alimentos. (Borges, 2017)

Aurobindo nasceu em 1872. A pedido do seu pai, que não queria que ele tivesse qualquer contato com a tradição indiana, foi morar na Inglaterra, onde passou sua infância e primeira juventude, tendo estudado Literatura na Universidade de Cambridge. Em 1902, Sri Aurobindo retorna à Índia e se vê devoto de sua tradição, e se vê instado a intervir no cenário político. De grande erudição, começa a escrever o jornal que iria mobilizar um expressivo grupo de militantes. É perseguido e preso. Em seu livro, *Tales of Prison Life*

(2014), ele conta como expôs seu corpo ao sofrimento compartilhado com outros prisioneiros, e começa a praticar yoga intensamente. Seu propósito é usar o yoga para a emancipação indiana. Chega a realizar discursos antes de ser preso, que se tornaram memoráveis ao movimento. Após a prisão, decide voltar-se por completo a sua ascese espiritual, sem nunca, entretanto, abandonar a vontade de ver seu país livre do jugo britânico. Em uma perspectiva weberiana, teríamos em Sri Aurobindo a afinidade eletiva entre a cosmovisão yogue e a atitude política daí decorrentes. Embora a hegemonia do pensamento védico esteja na concepção de mundo como ilusão (*maya*), em uma interpretação transgressora, como propõe o Tantra, o mundo é bastante real, e *maya* é entendido como poder-de-criação. A ideia de ilusão é substituída pela ideia de realidade interdependente, em que a Unidade se manifesta na Diversidade, em que a Natureza experimenta formas cada vez mais sofisticadas de liberdade do espírito, em que os organismos vão aprimorando seus modos de percepção e ação, de saber e poder, até a espécie humana.

Ou seja, na visão tântrica e na visão de Aurobindo, o Divino tanto é transcendente quanto imanente à própria Natureza manifesta. Esse sentido de Unidade guarda um potencial político. Em que medida? Nelson Maldonado Torres aborda, em uma das suas teses, a catástrofe metafísica empreendida pela modernidade/colonialidade, como sendo uma separação ontológica: “a noção de uma cadeia que conectava todos os seres ao Divino (...) e inclui o colapso massivo da estrutura Eu-Outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo”. (Maldonado-Torres, 2020: p.37). Esta separação, ou alienação, pode ser contraposta à ideia de unidade e continuidade entre os seres humanos e as demais formas de vida, como o yoga preconiza.

De outro lado, temos o segundo personagem, bem mais reconhecido mundialmente: Mahatma Gandhi. Utilizamos seu exemplo para ilustrar a potência política que o yoga pode representar em um contexto de luta sócio-histórica. Embora sua figura tenha sido alvo de inúmeras polêmicas, gostaria de me restringir à narrativa oficial daqueles que o seguiam e que foi relatada no filme que leva seu nome⁵. Trata-se de uma narrativa heroica, certamente mitologizante, que oferece uma representação monovalente do líder. Para efeito desse ensaio, cumpre colocar entre parêntesis as inúmeras

⁵ Gandhi, o filme. Richard Attenborough. Columbia Pictures, 1982. Vencedor do Oscar de Melhor filme estrangeiro (1983)

controvérsias que ganharam sua imagem pública, sobretudo em relação ao feminismo⁶. Gandhi, como exímio praticante de Karma Yoga, usou seu conhecimento a serviço da causa. Tomando por princípio o *Ahimsa* (não-violência), a não cooperação com o sistema colonial – um dos elementos da tradição do Yoga clássico, Gandhi empreendeu uma ação política que, segundo a narrativa predominante, foi responsável por mobilizar multidões na Índia.

Gandhi usou intensamente o corpo como instrumento de luta política. Em uma das cenas marcantes, o filme retrata Gandhi queimando os passes que o distinguiam dos demais cidadãos da metrópole na África do Sul. Ele apanhava do guarda imperial, e não deixava de executar seu gesto, mesmo sob ameaça de um maior espancamento. Em outra cena, Gandhi aparece fazendo jejum até convencer seus seguidores, hindus e mulçumanos, que deixassem de guerrear entre si, e unissem em um propósito comum: o de lutar contra o império britânico.

Essa é a narrativa mais ou menos dominante acerca da figura de Gandhi e, certamente, obedece à mesma lógica de representação – como invenção do Oriente – que Said (2007) muito bem observou. Em boa medida, as características salientadas pelo filme apresentam um Gandhi bastante adequado às perspectivas ocidentais de releitura do fim da colonização da Índia. Longe de desmerecer a potência histórica do personagem, e olvidar os aspectos que o texto prioriza aqui, devemos mencionar as controvérsias que giram em torno de Gandhi e que, dessa perspectiva, depõem contra o mesmo: acusações de racismo e misoginia são curiosamente encontradas. A lição histórica é que não se deve mitificar nenhum ser humano, ou esperar dele um grau de coerência absoluto, ou independência quanto ao seu contexto sociocultural. Nenhum personagem histórico está isento de contradições e ambiguidades. Daí a importância da reflexividade coletiva para trazer à luz aspectos sombrios das intenções individuais. A importância do yoga como exercício de autoconhecimento torna-se pedagógica e não se restringe às camadas superficiais do discurso dos agentes.

A propósito disso, Sri Aurobindo propõe um caminho intenso de reflexividade, ao mapear as dimensões constitutivas do ser humano, suas camadas mentais e os corpos que se desdobram em um mapa do ser. (DALAL, 2001). Tanto aqui como alhures, o argumento central está no uso do corpo como instrumento de luta política. Como veremos

⁶ Inúmeras críticas ao personagem histórico, tanto do ponto-de-vista político quanto da perspectiva feminista podem ser encontradas na literatura abundante sobre Gandhi.

no tópico seguinte, a abordagem fenomenológica pode destravar esse potencial de ação do corpo, encapsulada pela leitura construcionista de Foucault. (Ortega, 2008)

O quarto personagem, mais recente, é encontrado também na Índia. Trata-se de Prabhat Sarkar, nascido em 1922, em Jamalpur, Índia. Em *Histórias de um mestre tântrico* (2013) é contada a biografia desse mestre do Tantra Yoga, que foi fundador da Fundação Ananda Marga. Também ele se envolveu em momentos cruciais da história da Índia e do mundo em plena Guerra Fria, quando propôs a teoria do PROUT (Teoria da Utilização Progressiva), conhecida como “democratização econômica”, uma proposta baseada no tripé: cooperativismo, auto-gestão e espiritualidade. Os princípios de PROUT têm sido estudados em diversas universidades ao redor do mundo e seus adeptos o consideram como a grande solução para os impasses do capitalismo. (Maheshvarananda, 2015).

Além disso, Sarkar (Ananda Murti) é o sistematizador de uma das expressões mais conhecidas do Tantra Yoga no mundo hoje. Trata-se, em boa medida, de um movimento social pautado na espiritualidade e na transformação social. Na Índia, Prabhat Sarkar foi preso no estado de emergência determinado por Indira Gandhi. Ele foi admoestado a recolher-se na “vida espiritual” e cessar o movimento sociopolítico de contestação do hinduísmo, quando promovia, por exemplo, o casamento entre castas, disseminando as lutas contra as desigualdades sociais e a emancipação da mulher (Devashish, 2010).

Os quatro personagens apontam para as questões do corpo como sujeito cultural no universo do Yoga. Também friccionam, cada qual à sua maneira, com as dimensões da colonialidade propostas pela teoria decolonial. Assumem tipos ideais de possibilidades de ação e sobretudo de resistência ao sofrimento. São exemplos paroxísticos ou ideal-típicos de um yoga decolonial. Em boa medida, fornecem pistas de como o yoga pode ser compreendido como um campo aberto de experiências de viver no mundo. Unidade como visão idealizada, mas potente na medida em que estende a possibilidade de empatia e solidariedade para com a condição comum a todos os corpos humanos: sua vulnerabilidade e sua precariedade. Como Butler (2018) argumenta, o que move a ação política, em última instância, são as necessidades do corpo: segurança, proteção, nutrição, respeito.

O corpo enquanto sujeito cultural: a virada fenomenológica.

Ao adotar o ponto-de-vista tântrico, podemos definir que o corpo, sendo a morada do sofrimento, também é o da resistência ao mesmo. Nosso refúgio de alívio, onde concretizamos as possibilidades de cura. Essa pode ser a principal clivagem que o yoga fornece ao giro decolonial: o modo *sui generis* como o corpo é abordado, seu diferencial para com a tradição filosófica ocidental hegemônica que, via de regra, tem sido exemplar na cisão mente/corpo e cultura/natureza e, nesse dualismo mecanicista, tem atribuído ao corpo um lugar subalterno, precarizado, disciplinado, objeto de uma biopolítica do controle, sem margens para a emancipação.

Francisco Ortega, em *O Corpo incerto* (2008) faz uma síntese das abordagens do corpo a partir de tendências do construtivismo e da fenomenologia. Ele organiza a miríade de concepções e tratados sobre corpo que tem se tornado abundante nas prateleiras das livrarias, assim como o “culto ao corpo” tem se constituído uma das matizes principais da cultura contemporânea - em basicamente duas abordagens antagônicas: a construtivista e a essencialista. A primeira ganha distintas concepções a partir das mudanças da recepção da obra de Foucault: se nos anos 80, seus adeptos focalizavam no tema do disciplinamento social dos indivíduos, nos anos 90, o conceito de discurso possibilitou uma “virada linguística” na história do corpo, sobretudo com o debate feminista (Ortega, 2008).

Após apontar as incongruências ou limitações do construtivismo, Ortega defende a importância da concepção fenomenológica para destravar as potências do corpo. E nesse ponto, a abordagem do yoga decolonial se encontra fortalecida, enquanto um possível caminho de emancipação.

O Yoga permite ao praticante um mergulho profundo naquilo que Sri Aurobindo definiu como o grau de parentesco com todos os seres. Ao reconhecer-se enquanto corpo, em sua vulnerabilidade e potencial emancipatório, estariam os praticantes mais disponíveis ao exercício da empatia para com os que sofrem mais duramente essa vulnerabilidade? É o que os estudos em meditação parecem indicar. Voltemos às teses de Maldonado-Torres:

Viver de uma maneira que afirme a abertura do corpo faz parte da atitude decolonial que não somente permite a possibilidade do questionamento crítico, mas também a emergência de visões do eu, dos outros e do mundo que desafiam os conceitos de modernidade/colonialidade. O corpo aberto é um corpo questionador, bem como criativo. (...). A decolonialidade requer não somente a emergência de uma mente crítica, mas também de sentidos reavivados que objetivem afirmar conexão em um mundo definido por separação. (Maldonado-Torres, 2020, p. 48)

Embora a ênfase, em grande parte desses estudos (Freitag, 2019), revele o potencial dessa técnica na manutenção da saúde física e mental do praticante, podemos sugerir que a meditação, quando informada por uma visão de mundo calcada na interdependência e na ligação do praticante ao cosmos, aos outros seres humanos e aos seres vivos, pode propiciar uma disposição altruísta que reúna as motivações necessárias para o combate às injustiças sociais.

Considerações finais

Ao relatar alguns eventos da vida de Gandhi para ilustrar o potencial político de uma prática yogi como a não-violência, os estudantes das escolas ficam curiosos por sua história. Torna-se então necessário esclarecer algumas de suas controvérsias, cujo espaço desse ensaio não permite desbravar. Mas quando as leituras das obras de Sri Aurobindo e de Mira Alfassa, bem como de Ananda Murti são feitas durante as oficinas de yoga, os praticantes se sentem acolhidos em suas questões existenciais. Em outro momento da pesquisa, as compreensões dos praticantes, as interpretações que fazem da leitura, se tornam objeto de atenção e análise.

As contribuições de Sri Aurobindo, Mira Alfassa e Prabhat Sarkar para pensar as condições de possibilidade de um yoga decolonial encontram-se alicerçadas nas três dimensões abordadas por Maldonado-Torres: o saber, o ser e o poder. Conforme tentei demonstrar ao longo deste ensaio, a região do ser é nutrida pelo pensamento de Sri Aurobindo, sobretudo quando ele se propõe a investigar a multidimensionalidade do ser humano. A dimensão do poder é desentranhada pelo movimento Proutista, que propõe um modelo socioeconômico com possibilidades concretas de transformação do mundo, com ênfase no mundo decolonial. Certamente, o espaço desse ensaio não permite aprofundar essa perspectiva, mas sim oferecer um convite para o desenvolvimento de estudos e práticas de sua abordagem. Militantes yogis se multiplicam em todo mundo pós-colonial, subvertendo a lógica dominante do capitalismo e propondo aquilo que Boaventura de Souza Santos chamou de expansão do presente, contra o desperdício da experiência, pela multiplicação dos mundos decoloniais.

Vale mencionar que em um dos cursos de formação promovidos pela Proutista Universal, em 2021, e que reuniu pessoas de várias partes da América do Sul, temos os

representantes de cada nação relatando a história do seu povo, o grau de exploração que sofreram, as lutas por emancipação política e social. Esse modo de consciência histórica encontra-se alicerçado em uma base espiritual, em uma busca de totalidade do sentido histórico do princípio de autodeterminação de cada povo, com suas lutas, suas assimetrias, suas desigualdades.

Em um célebre discurso de Sarkar, ele exorta os praticantes do Tantra Yoga a uma luta permanente contra as opressões e desigualdades:

Uma das características da Expansão Espiritual (Tantra) é a de que ela representa um vigor corajoso. Representa uma luta sem trégua. Onde não há luta, não há prática espiritual (*sádhana*). É uma impossibilidade conquistar uma ideia grosseira e substituí-la por uma ideia sutil sem uma luta. Isso absolutamente não é possível sem prática espiritual. Por isso, Tantra não é apenas uma luta, é uma luta total. Não é só uma luta externa ou interna, é simultaneamente ambas.” (Sarkar, 2002, p.113).

“Movemo-nos juntos”, diz um mantra de abertura de certa meditação coletiva do Tantra Yoga. Podemos explorar a ideia de que nossos corpos e sentimentos interferem uns nos outros, para além das intenções verbais de se comunicar. O mesmo se dá em um cenário de passeata e protesto, de como o marchar juntos estimula os corpos a se identificarem em uma mesma causa. Em uma das manifestações realizadas na cidade de Juazeiro, por ocasião do “Fora Bolsonaro”, podiam se ver as pessoas em lojas comerciais celebrando efusivamente a passagem dos manifestantes, criando um corpo coletivo de afirmação da vontade comum de encerrar o ciclo de destruição perpetrado pelo governo Bolsonaro, com seu descaso para com a vida dos vitimados pelo Covid 19. Sofremos juntos as perdas, e isso reflete diretamente em nossos corpos, no medo coletivo que essa doença – e as políticas a ela associadas – gerou na população do país. Enquanto essas linhas estão sendo escritas, sabemos de mais de seiscentas mil mortes, e sabemos que grande parte delas poderiam ter sido evitadas, caso tivéssemos um governo minimamente responsável em cuidar das vidas sob sua responsabilidade.

O que pode um corpo, além de se identificar empaticamente com o sofrimento de outros corpos? Na perspectiva aberta por esse ensaio, a prática de yoga converte-se em uma prática de resistência. Uma prática de reexistir, de viver os dissabores e as esperanças de um tempo comum, ainda que o chamado da prática esteja no autocuidado. Esse autocuidado, contudo, assegura uma disposição energética para que outros corpos tenham acesso a esse cuidar, e sejam beneficiados. Por isso, os projetos de extensão e pesquisa do Corpoética desentranham uma série de técnicas e princípios que envolvem a expansão

da vitalidade e da empatia, através das posturas, dos processos respiratórios e, sobretudo, da meditação.

Essa prática pode ser concebida como decolonial, sobretudo entendendo-a como integrante da luta viva no meio de visões e maneiras concorrentes de viver o tempo, o espaço, o conhecimento e a subjetividade. E principalmente porque confronta a lógica global de desumanização e racismo, na luta contra seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. A luta pela criação de um mundo onde caibam diferentes mundos, e o corpo decolonial, desentranhado pelo Yoga, há de contribuir para essa criação.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Devavish Donald. **Histórias de um mestre tântrico**. Belmiro Braga -MG: Publicações Inner World, 2013.

AUROBINDO, Sri. **Tales of Prison Life**. Pondichery – India: Sri Aurobindo Ashram, 2014.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón.(org.).**Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BORGES, João José de Santana. **Arvores e Budas**: alternativas do misticismo e suas teias políticas. Simões Filho-BA: Editora Kalango, 2015.

_____, _____. **Ecologia Mística**. Juazeiro-BA: Editora Oxente, 2017.

_____, _____. **Yoga em três dimensões: integrativa, educacional, decolonial**. INTERCOM, 2018.

BADKE, Marcio Rossato ,FREITAG, Vera Lucia (orgs). **Práticas integrativas e complementares no SUS**. Curitiba-PR: Nova Práxis Editorial, 2019.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e política das ruas**: Notas sobre uma teoria performativa de assembléia. Rio de Janeiro-RJ: Civilização brasileira, 2018.

BURGER, Maya. *What price salvation? The Exchange of Salvation Gods between India and the West*. In: **Social Compass**, v.53, Sage publications, março de 2006.

CARDOSO, Alexandre. Pés na terra e cabeça nas nuvens: contornos teóricos e empíricos do misticismo contemporâneo. **Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre,ano 1, n. 1, setembro de 1999.

CAROZZI, Marília Júlia. A autonomia como religião. In: ____ (org). **A nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: UBU, 2017.

D'ANDREA, Anthony Albert Fisher. **O self perfeito e a nova era**. São Paulo: edições Loyola, 2000.

DALAL, A. S. **Uma psicologia maior:** Introdução à doutrina Psicológica de Sri Aurobindo. São Paulo: Cultrix, 2001.

ELIADE, Mircea. **Yoga: imortalidade e liberdade.** São Paulo: Papirus, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LASCH, Christopher. **La culture du narcissisme.** Paris: Flammarion, 2006.

FEUERSTEIN, Georg. **A tradição do Yoga.** História, literatura, filosofia e prática. São Paulo: Cultrix, 1998.

LYSEBETH, Van. **Tantra:** o culto da feminilidade. São Paulo: Summus, 1994.

MAHESHVARANANDA, Dada. **Após o capitalismo:** Democracia econômica em ação. Belmiro Braga-MG: Publicações Inner World, 2015.

MAGNANI, José Guilherme. **O Brasil da Nova Era.** Rio de Janeiro: Nova Zahar, 2000.

ORTEGA, Francisco. **O corpo incerto:** corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

SAID, Edward. **Orientalismo:** O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do Tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

WEBER, Max. **Sociologie de la religion.** Paris: Flammarion, 2006.