

30º Encontro Anual da ANPOCS, 24 a 28 de outubro de 2006;
GT 10 - Imagens e Sentidos: a produção de conhecimento nas ciências sociais
Publicado no Anais do 30º Encontro Anual da ANPOCS, trabalho 754-1.

Hordas, Santos e Loucos

Lena Tatiana Dias Tosta

*Santos, Hordas e Loucos*¹

Lena Tatiana Dias Tosta²
Doutoranda DAN/UnB

Introdução

Deitados em camas de pregos ou meditando nus em cumes nevados do Himalaia, os *sadhus* povoam nossas Índias imaginárias. Em geral, sua “denominação nativa” é ignorada, mas temos referências deles tanto como os renunciantes extremos da biografia do Buda Shakyamuni ou como um figurante de alguma cena gravada com os Beatles na Índia ou ainda dos quadrinhos de Tim-Tim. Ignoramos “a Índia” como complexidade; até mesmo os estudos orientalistas não ganharam expressão no Brasil. Ainda assim, temos uma *impressão* sobre *sadhus*.

A origem dos *sadhus*, para alguns, remonta à cultura do Vale do rio Indus do terceiro milênio a.C. (Hartsuiker, 1993). Evidências arqueológicas reveladas por figuras encravadas em placas de pedra-sabão têm diversos elementos muito similares aos *sadhus* shivaitas contemporâneos, como o tridente e a postura de lótus. Portanto, de acordo com esta leitura, os relatos europeus sobre *sadhus*, de mais de 2000 anos, já chegaram tarde.

O desenrolar do mito de origem dos *sadhus* contemporâneos tem um segundo ato sob a invasão védica³. A hegemonia invasora estranhou aqueles homens permanentemente nus, de atitude irreverente e total desprezo pela hierarquia. Tornaram-se marginais ao novo sistema instituído, mas não por muito tempo. Os “arianos védicos” também se renderiam aos “sábios cabeludos”, que, gradualmente, foram sendo incorporados à cultura hegemônica. Tanto que ganhou uma teoria, a teoria dos *ashramas*, em que renunciar tornou-se uma fase obrigatória no final da trajetória de todos hindus. Após viver uma vida de pai (ou mãe) de família⁴, os velhos deveriam dedicar-se ao *Moksha*, a libertação do sofrimento e da ignorância causados pelos vínculos com a dimensão fenomênica. Isso idealmente, porque na realidade pouquíssimos se entregariam

¹ Como não há espaço disponível aqui para inserir imagens e este paper faz referência a um trabalho com imagens, peço àqueles interessados na sua visualização a consulta ao site www.etnofoco.com.

² Bolsista do CNPq.

³ Estou consciente da forte contestação à teoria da invasão védica (ariana) na historiografia indiana. Apresento, portanto, esta história como um mito de origem que é, creio eu, em grande medida ocidental.

à vida de renúncia com o passar dos anos: deixariam o trabalho para "profissionais", *os sadhus*.

Uma tentativa de censo da população de sadhus foi feita na década de 50 pelo governo indiano e pesquisadores independentes. Calcularam um número de sadhus entre 5 a 6 milhões, cerca de 1% da população da Índia na época (Ghurye, 1995 [53]). Estes mesmos pesquisadores, porém, admitem que seja impossível chegar a uma estimativa convincente. Os sadhus se espalham por todo o mundo hindu e além, distribuindo-se em diversas ordens, cada uma com organização política e social própria. Para dificultar ainda mais, costumam ser itinerantes, o que torna os sadhus o grupo humano aparentemente mais "incensável" da atualidade.

O intuito inicial deste ensaio, portanto, é mapear estas e outras representações mitológicas, iconográficas, antropológicas e bibliográficas a respeito dos sadhus *nagas* e *aghoris*. Pela sua variedade e lugar privilegiado de alteridade radical da perspectiva ocidental racionalista e dualista, acredito que estas representações possam gerar questões metodológicas e epistemológicas interessantes para a antropologia.

Embora os sadhus sejam tematizados em obras clássicas da antropologia e sociologia das religiões sob a alcunha de “ascetismo hindu”⁵, falta-nos leituras, até mesmo no meio acadêmico específico das antropologias das religiosidades, que nos provoquem mais que uma imagem de um rastro distante do mundo da vida. A falta de um imaginário etnográfico sobre sadhus é especialmente o caso de antropologias de países não hegemônicos, não por um déficit de qualidade de suas produções na área, mas pela sua tendência a estudar “outros” mais próximos, denominados, carinhosamente (?!), de “nossos outros”. Mesmo entre aqueles que têm interesse, o contato com “alteridades” distantes paradigmáticas no ocidente⁶ chegam muito menos aos países de saberes ocidentalizados, ainda em grande parte ofuscados pelo glamour dos saberes “outros que seus” do ocidente. É no espírito de contribuir para ampliar nosso imaginário etnográfico que apresento os sujeitos de pesquisa.

⁴ A iniciação em uma linhagem de sadhus não é privilégio dos homens. No entanto, uma maioria expressiva de meus interlocutores é de homens, por isto opto pela generalização *sadhu*.

⁵ Três pesquisas canonizadas no ocidente me vêm imediatamente à mente: “Yoga, Liberdade e Imortalidade” de Eliade, “Homo Hierarchicus” de Dumont e “Sociologia das Religiões” de Weber.

⁶ Para evitar uma profusão de aspas, peço ao leitor que entenda o conceito de ocidente como um constructo ideológico, à maneira de Latouche (1999).

Em um segundo momento, trago algumas reflexões a respeito das peculiaridades deste processo de pesquisa e ensino-aprendizagem de antropologia com fotografia. Acredito que a pesquisa com produção e interpretação de imagens nas ciências sociais ajuda a levar a públicos diversos algo como rastros “experenciais”, uma sensação de encontro etnográfico e, conseqüentemente, uma humanização da alteridade. No caso de *Cinzas Sagradas*, a primeira parte desta pesquisa com “alteridades radicais”, as qualidades concomitantemente lúdicas e (pseudo) realistas ou documentais da linguagem fotográfica parecem ter contribuído para a promoção da agência daqueles que não ocupam a “função-autor” (Foucault, 2001).

Para finalizar, deixo indicações de como a prática de escuta e expressão cultural, que é o oposto da neutralidade axiológica, contribui para novas leituras e produções fotoetnográficas, pois é capaz de afetar verdadeiramente todos os sujeitos envolvidos na pesquisa e no processo de ensino-aprendizagem, especialmente os pesquisadores/professores. Uma perspectiva de construção de saberes sempre em fluxo implica na transformação dos sujeitos envolvidos. Assim, vítima da impermanência do mundo fenomênico, as **Cinzas Sagradas** terminam seu ciclo e dão origem a **Kali Yuga**⁷.

Sadhus Naga e Aghori

O termo *sadhu* deriva do sânscrito “reto”, na conotação de “pessoa que segue o caminho”. É título conferido àqueles que passaram por uma iniciação em uma linhagem de ‘renunciantes’ hindus. O ideal prescrito ao *sadhu* é um estado de liminaridade que lembra um entre-lugar de um paradigma realista metafísico: eles não estariam nem totalmente mortos para a dimensão fenomênica, nem vivos para as mesmas aspirações sociais e materiais daqueles dos “não-renunciantes”. Com cinzas sagradas (*vibhuti*) pintando seus corpos nus e adornos de ossos, muitos *sadhus naga* e *aghoris* carregam no corpo a lembrança constante de seus objetivos. Vivem em vias de transcender a realidade física enquanto continuam em um “corpo de carne”. São como as cinzas sagradas com as quais se vestem: tangíveis e intangíveis, preto e branco, simultaneamente puros e impuros.

⁷ Cinzas Sagradas é a primeira parte de uma pesquisa em parceria com o fotógrafo Olivier Boëls, que se conclui com estas reflexões e dá vida a Kali Yuga, a nova fase da pesquisa iniciada em Janeiro de 2006.

Cada detalhe de suas aparências faz parte de uma teia de expressão esotérica, remetendo ao conteúdo místico a ser vivido da mitologia hindu. Para tanto, os *sadhus* emulam Shiva e Vishnu, numa tentativa de tornarem-se unos e múltiplos como suas deidades, atores oniscientes à frente do *Lila*, o Jogo Cósmico. Ao receber novo nome e um *mantra*, o *sadhu* celebra seu próprio rito funerário. O iniciando pretende emergir vitorioso da fogueira crematória, tendo incinerado sua agência individualizada (“ego”) e seu constructo histórico-relacional-psicológico (“pessoa”).

Idealmente, seus laços de família e demais laços sociais anteriores à renúncia são abandonados. Seu caminho deve passar a ser de intensificação da experiência existencial com o guru, de entrega e “união” das subjetividades⁸. O *sadhu* deve ser, concomitantemente, um exemplo de ser social e epítome das suas transgressões, já que a utopia não-dual hinduísta não é social, é metafísica⁹. Como um *trickster*, o herói cultural é aquele que desestrutura.

A complexidade deste estado liminar se traduz em estilos de vida e práticas que, à primeira vista, parecem ambíguas: disciplinas e austeridades se confundem a uma forte liberdade de ação na sociedade. Entretanto, a ambiguidade se funda numa concepção que opõe radicalmente “a dimensão fenomênica” (a realidade “deste mundo”) ao “estar-Totalidade” (a realidade de outro mundo). Quero indicar que a agência na dimensão fenomênica é um dos preceitos da concretização dos preceitos não-dualistas no ser-contingente. Por outro lado, descontado o viés dualista, uma leitura a partir da perspectiva não-dualista (*advaita*) de análises sociológicas e antropológicas contemporâneas não se chocariam necessariamente com as teorias de individuação da linhagem de Dumont e seu holismo sociológico (Bouez, tornar-se *sadhu* é uma possibilidade de individuação dentro da sociedade hindu (Bouez, 1992))¹⁰. Ou suas críticas: segundo Parry, o processo de individuação dos *sadhus* é complementar à representação das pessoas como indivíduos, abertos a transformações e mudanças constantes pelo contato com “outros” (Parry, 1994).

⁸ Deixo aqui apenas uma primeira indicação da qualidade relacional do termo. Ao tornar-se *sadhu*, necessariamente se estabelece uma relação de identidade total e/ou de entrega ao guru que o inicia. O desvelamento do estado-*Todo* de seu ideal de consciência acontece através de uma relação intersubjetiva forte com um “outro”. É preciso o outro para tornar-se *Todo*.

⁹ Veremos adiante uma comparação entre a utopia de Dattatreya e Elias. Indico aqui apenas que ambas partem de uma noção de controle, embora sejam controles muito diferentes.

¹⁰ O processo de individuação dos *sadhus* difere fortemente da individualização, já que está fundamentado em outro paradigma antropológico.

Entretanto, um olhar não-dualista sobre um paradigma da meta-realidade que não nega a realidade fenomênica buscaria nas cosmologias/conceituações de alteridade e agência complementação a esta leitura.

“Outros” dos “outros”: a mão esquerda do sagrado

Concordante com a multiplicidade daquilo que se convencionou pensar como hinduísmo, são muitas as ordens de *sadhus*¹¹, assim como são diversos os métodos e práticas sugeridas pelo mestre a cada discípulo. Frente a tamanha diversidade, propõe-se um recorte: os sujeitos de pesquisa são sadhus iniciados nas ordens shivaitas *naga* e *aghoris*, da sociedade de *sadhus Juna Akhara*. Os *aghoris* e *nagas* são ordens que podem ser categorizadas como “antinomiais”, essencialmente “transgressoras das regras”, chamadas neste sistema de conhecimento como o “caminho de mão-esquerda”. Como caminhos “de mão-esquerda”, são possibilidades autênticas de caminho, e não uma direção contrária.

Os *nagas* são conhecidos tanto pelo seu domínio da *ayurveda* e da *yoga* quanto por mortificações extremas e formação de milícias, enquanto os *aghoris* são notórios pelas suas práticas de concretização do preceito não-dualista, e por isto um contato constante com a “impureza”. Entre os dois grupos são comuns práticas tântricas (que desenvolve o controle não-repressor dos ritmos e a canalização da energia sexual), austeridades corporais e psicológicas consideradas extremas, a quebra de tabus alimentares e o uso de substâncias que alteram a consciência. São creditados a eles poderes criativos derivados destas práticas, que proporcionam a possibilidade de romper também com as regras “naturais”. Tendo aprendido a técnica do *dumo* (ou *tumo*), produção interna de calor, alguns renunciam a roupa mesmo durante os rigorosos invernos himalaicos. Alegadamente com o mesmo intuito, os *aghoris* praticam rituais antropofágicos e coprofágicos, ou ainda de ingestão e metabolização de arsênico, e os *nagas* a catalepsia voluntária.

¹¹ “The term sadhu broadly refers to any Indian ascetic, monk, or holy man and indicates someone who has formally renounced the social world in order to pursue a sadhana, any spiritual effort or practice leading to the realization of the goal of enlightenment (*moksha*).” (Gross, 1992: 112).

A proximidade ao impuro, à morte e ao sexo, entre outros, foi analisada por alguns autores como a ambigüidade destes praticantes. Para Hartsuiker (Hartsuiker, 1993) a ambigüidade podia ser exemplificada pela imagem devocional popular de Shiva, em forma de Mahayogi adrógino, de curvas femininas e sem barba, seus olhos semi-cerrados, retirado do mundo em êxtase divino. Uma gravura de 1729, inspirada pelo cronista Tavernier, mostra penitências “tradicionais” como manter-se constantemente em pé (*kaleshwari tapas*) ou de braços erguidos (*urdha-bahu tapas*), práticas de “controle sexual” com relações sexuais e catalepsia voluntária (Hartsuiker, 1993)¹².

O comentário de Das a respeito da leitura de Dumont do Tantrismo deixa uma indicação sobre alguns problemas de tomar a ambigüidade como explicação para o Tantrismo e outras práticas “de mão esquerda”. Na minha (ainda) restrita experiência de campo com *sadhus*, recordo-me que seus depoimentos concordariam com a crítica de Das: são as dificuldades de uma leitura dualista de uma perspectiva *advaita*.

“O ponto importante aqui não é que ele [o sadhu] não aceita as idéias derivadas do ascetismo e ao mesmo tempo as rejeita, mas que ele rejeita a separação categórica entre *yoga e bhoga* – os valores do *sannyasi* e os valores do homem no mundo – e portanto nega a gramática estrutural das relações no hinduísmo.” (Das, 1977: 56)¹³

Sadhus como ascetas hindus

As concepções e representações ocidentais são relevantes como contrapontos pela sua hegemonia no discurso acadêmico (embora não exclusivamente) e pela sua capacidade de encapsular e desencantar outras filosofias e antropologias. Uma discussão que tangencia inevitavelmente este exercício é o da legitimidade de discursos que entram em relação de conhecimento. Nas academias ocidentais e ocidentalizadas não dominamos ou legitimamos sistematicamente “instrumentos filosóficos” de saberes “outros”.

¹² Entre outros detalhes curiosos como a ocidentalização dos traços fenotípicos, está a presença de um caixão para representar um *sadhu* realizando a prática de catalepsia voluntária (os *sadhus* não usam caixões, embora alguns sejam enterrados para praticar). A sua interpretação de “uma prática tântrica” sugere um conflito “tipicamente católico” com a sexualidade, e o lugar feminino de agente-tentador e a relação do homem com Deus como de súplica. Um *sadhu* é iconografado com as palmas unidas, olhos voltados para o céu enquanto uma mulher pratica sexo oral nele.

Portanto, tendo em vista uma contribuição para um processo de descolonização do saber, é preciso buscar no saber “outro” hegemônico (ocidental) as “nossas” referências (ocidentalizadas) para nos aproximar dos “instrumentos filosóficos” de “outros” distantes. Explicitar a politização da comparação talvez leve a um passo seguinte: abrir uma brecha para a legitimação e posterior sistematização do ensino-aprendizagem de outros saberes nas universidades ocidentais e ocidentalizadas.

Nestas representações há pouco espaço para o mundo da vida e a subjetividade dos *sadhus* representados. É feito um afastamento mais ou menos intencional de um universo de *sadhus* que não se adequam aos estereótipos e noções morais que se adscrive a eles à revelia. O que une todos estas representações estereotípicas é a expulsão dos *sadhus* “deste mundo” de lucidez e regras sociais. Seriam ascetas, hordas, santos, loucos, intoxicados, macabros, milícias – em qualquer caso, fora de um ideal de controle do sujeito socializado. Cabe indagar o quanto cada imagem é intencionalmente construída para adequar o *sadhu* a um modelo e quais são os interesses por trás de cada representação.

Nas produções sócio-antropológicas clássicas que tematizam o ascetismo hindu, inspiradas na hegemonia da leitura bramânica sobre o hinduísmo, prevalece uma perspectiva cosmológico-conceitual dualista sobre um grupo cuja cosmologia-conceitualização é radicalmente *advaita* (não-dualista). Por isto os *sadhus* se tornam “ascetas” “fora do mundo” em oposição direta aos pais e mães de família (*grhastha*) “presos” ao mundo fenomênico. Comporiam, assim, a anti-estrutura que afirmaria a estrutura. Neste esquema, como pensou Dumont, o lugar do asceta hindu, aquele que nega as castas, permite um equilíbrio ao próprio sistema de castas. Entretanto, como nos mostra Das (Das, 1977), embora esta oposição entre renúncia e casta forme um esquema teórico elegante, seu binarismo é simplificador já que ilumina os padrões mais amplos enquanto obscurece as variações da complexidade do “mundo da vida.”

Fica claro que a diversidade das representações vai muito além da categoria asceta. No entanto, esta nos interessa particularmente pela predominância de seu uso na literatura orientalista e ocidentocêntrica. Tomado do vocabulário cristão, a categoria

¹³ A tradução é minha.

asceta afirma a conotação de autonegação de algumas práticas feitas por uma minoria. Interpretadas de forma desconectada de seu sistema de produção de sentido, tornam-se equivalências simples às práticas de indução de “privação de sentidos” e “sofrimento” para expiação de pecados presentes na tradição ascética cristã. Parte desta ênfase em “práticas ascéticas” também tem relação com a dificuldade de distinguir entre *sadhu* e faquir em encontros entre europeus e indianos¹⁴.

A figura do *sadhu* que deliberadamente se submete aos mais penosos desafios em nome da transcendência se confunde com própria história orientalista da Índia. Votos de silêncio, de manter-se em pé por décadas ou viver sobre uma cama de pregos são austeridades que fazem parte do mundo imaginado desses iogues. Diz-se dos *sadhus* extremos que eles buscam um atalho para o *Moksha*, um tratamento de choque para afastarem-se da ilusão do mundo materialista.

Para os *sadhus* não há reinos a serem conquistados e não há vários indivíduos sobrecarregados de pecados a serem expiados por mortificações e austeridades. Embora muitas austeridades façam parte de um acervo “tradicional” de práticas dos *sadhus*, como sua noção de caminho é contingente, já não são vistas como necessárias ou condizentes com os tempos atuais¹⁵. As austeridades estão tão pouco em voga que, enquanto fazia pesquisa de campo e indagava por *sadhus* que praticam austeridades, não raro me diziam que eu procurava no lugar errado, que deveria pesquisar com (estes sim) ascetas jainistas ou monges budistas! Vale registrar o incômodo da antropóloga Kirin Narayan com as representações britânicas dos *sadhus*:

“While some *sadhus* do undergo severe austerities, this is certainly not the case of all of them. The British colonial obsession with documenting beds of nails, chains and spikes, arms raised until withered, is, I suspect, a distorted emphasis stemming from expectations about ascetics from within the Christian tradition, even

¹⁴ No caso dos faquires (ou *qalandars*), o termo asceta talvez faça mais sentido, visto que, por serem muçulmanos, compartilham preceitos abraâmicos da relação de Deus com o indivíduo e com a comunidade com os cristãos, muito embora tenham conexões estreitas com uma “cultura ascética” do subcontinente indiano.

¹⁵ A noção de eras cosmológicas cíclicas implica em uma adequação das práticas à era em questão. Segundo a maioria das interpretações hinduistas, vivemos em Kali Yuga, a era da espiritualidade decaída, do materialismo e da aceleração de ritmos. Como é mais árduo tentar práticas espirituais nesta era, a eficácia das mesmas é maior que em outras eras tornando as práticas mais extremas desnecessárias.

as it reflects an urge to exoticize cultural difference.” (Narayan, 1992: 63-64).

Desta análise, a reflexão mais relevante para o âmbito deste ensaio está na constatação de que há uma concepção de sujeito, métodos de desenvolvimento e sentido da ação embutida na noção de asceta que não condizem com aquelas da tradição em questão. Em consequência do olhar orientado a buscar “ascetas”, perdem-se muitos encontros com sadhus. Explico: o fortalecimento do traço ascético faz com que haja uma tendência de se pensar os sadhus do “mundo da vida” como ascetas decaídos, desencantados, ou até falsos sadhus, quando se comprova que a vida da maioria dos sadhus não condiz com a noção pré-construída de asceta.

A divisão entre práticas “deste mundo” e “de outro mundo”, frequentemente feita a partir de critérios morais, não faz sentido na percepção não-dualista que fundamenta os “horizontes” dos sadhus, especialmente no caso das ordens que pesquiso. Nestas ordens, não há uma equiparação direta entre “bem” e “bom” e quando usados como adjetivo, como na língua portuguesa (entre outras línguas). O sagrado não é vinculado necessariamente ao “bem” já que, numa visão não-dualista (advaita), a distinção entre bem e mal é ilusória. Assim, nem todas as práticas boas para o ideal do sadhu são “do bem”, isto é, práticas tradicionalmente impuras são boas para o desenvolvimento da perspectiva não-dualista. Portanto, não é possível distinguir entre práticas e caminhos bons para o desenvolvimento e moralmente aceitáveis – todas se tornam aceitáveis¹⁶. Como nos mostra Kakar, referindo-se à contemporaneidade como era decaída, a noção de Kali Yuga:

“O vínculo entre a moralidade e a relação com o tempo seria tipicamente expressado da seguinte maneira: “Era errado quando os tempos eram outros, mas não é errado agora”. (...) O indivíduo pode dizer convincentemente que sua prática é errada nos tempos certos, mas correta em tempos errados”. (Kakar, 1996: 139)

Por outro lado, analisar especialmente a categoria asceta hindu nos interessa pela sua afluência acadêmica. O asceta hindu “fora do mundo” figura em autores canônicos,

entre eles Weber e Dumont, como espelho/miragem dos individualismos e racionalismos europeus¹⁷, alteridade-símbolo do não-ocidente. Apolíticos e místicos, os ascetas exemplificariam o sentido-valor de uma sociedade “voltada para outro mundo”, justificando, não raro, seu “atraso” “neste mundo”. Em autores mais contemporâneos, entre “ocidentais” e ocidentalizados, percebe-se tanto a tendência epistêmica cética e desencantadora herdada das leituras modernas e a tendência nihilista própria do paradigma científico e cientificista de dúvida invariável ou certeza da incerteza (Madan, 1987; Bouez, 1992; Parry, 1994). Constrói-se, assim, uma polarização de múltiplas categorias: ou os *sadhus* aparecem como pessoas “santas” “fora do mundo”, ascetas e iogues totalmente desapegados das relações sociais e materiais, ou nos lugares desencantados de charlatões, mercadores religiosos, manipuladores da função guru para proveito material, reprodutores de perspectivas hegemônicas do hinduismo e até sujeitos políticos do movimento nacionalista hindu radical (“Hinduttva”) (Pinch, 2005; Van Der Veer, 2005).

Já em bibliografia ocidental não-antropológica/sociológica, o exemplo do dicionário Hindi-English da Oxford, cujo autor é inglês, é paradigmático da desautorização absoluta dos *sadhus*, especialmente dos *aghoris*. Ele escreve que, embora originalmente *aghor* seja um adjetivo significando “não terrível”, um dos títulos de Shiva, ou ainda “esplêndido como a flauta de Krishna”, sua reinterpretação passou a ser uma “comunidade de mendigos”. Está implícito no uso da palavra “mendigos” uma forte deslegitimação dos *aghoris*, já que nem menciona que se trata de uma linhagem de *sadhus* para que o leitor possa buscar referências a este termo. A interpretação do autor ainda dá ao adjetivo *aghor* a conotação antônima à referência inicial: passou a ser desagradável e sujo. (McGregor, 1993:14-15).

A articulação destas representações criou um complexo imaginário orientalista ou/e ocidentocêntrico a respeito dos *sadhus*. Assim, não é de se estranhar que estes

¹⁶ Não quero implicar com isto que na prática os *sadhus* não fixem limites éticos às suas práticas, mas a possibilidade de escolha individual das mesmas é muito mais abrangente que em qualquer outro grupo hinduista .

¹⁷ Ao colocar individualismo e racionalismo no plural, reconheço a forma nuançada em que Dumont e Mauss trataram o tema, levando em consideração suas diferentes articulações de sentido e contextos histórico-sociais.

grupos sejam os maiores alvos de produções textuais e imagéticas¹⁸. A diversidade de representações internas vem a acrescentar a esta encruzilhada de representações ocidentocêntricas: os sadhus *nagas* e *aghoris* são também reconhecidos por representar a Índia hindu em suas diversas “funções sociais”: mitos bélicos e heróis-patriotas (apenas no caso do primeiro grupo), representantes de elites religiosas, parasitas sociais ou “anti-sociais” legitimados, e, ainda, praticantes de “magia negra”, guru autêntico e até deidade manifestada.

É relevante ressaltar que posição de descrença ou dúvida constante não é apenas de não-hindus, é também de uma elite indiana urbana, hindu por tradição e predominantemente “cultivada” nas escolas de inspiração colonial. Sua leitura ocidentalizada exemplifica com louvor o funcionamento do tribunal da razão de Latour. Latour sugere que a acusação de irracionalidade é a melhor comprovação da assimetria entre conhecimento científico (que ele chama simplesmente de conhecimento, como pensam seus nativos) e a crença (as razões alheias). Latour propõe que a caixa-preta que distingue o conhecimento dos cientistas de crenças (“dos outros”) é a razão (ou a racionalidade ocidental) deificada, ícone de resistência do tribunal acadêmico desde o Iluminismo. A partir desta caixa-preta se faz a diferenciação entre as afirmações que explicam os fenômenos e aquelas que falam mais sobre as pessoas que os descrevem. Com ironiza Latour:

“Como o conhecimento racional – a reta – é acerca daquilo que os fenômenos são, e não sobre as pessoas que os descrevem, as únicas explicações necessárias para dar conta da presença dessas afirmações são os fenômenos em si. Essa feliz situação não é a mesma para as afirmações irracionais; estas nos dizem muito pouco sobre os fenômenos, e muito sobre as pessoas que insistem em acreditar nelas.” (Latour, 2000: 301).

Aplicando os conceitos ao caso, para esta elite hindu, o que está em jogo não é a racionalidade da cosmologia-conceituação dos sadhus ou uma avaliação de experiências pessoais de encontros com eles, já que, de modo geral, acreditam que “é melhor manter-se distante de sadhus”. Deste lugar distanciado, segue o julgamento não do caminho, mas das pessoas que “ainda” vão fazer *satsang*, “congregar com sadhus”. Elas são colocadas na lugar clássico de alvo etnocêntrico: são pessoas não cultivadas, iletradas e irracionais.

¹⁸ Ver Ghurye, 1964 e Eliade, 1994 [1990].

A oposição ideológica-moral aos sadhus pode ser explicada tanto pelo seu viés niilista/racionalizador de elite ocidentalizada, como por uma questão política, já que estas ordens são “desorganizadoras” da ortodoxia bramânica. Afinal, não interessa a afronta direta à sua ordem, através da concretização de preceitos metafísicos do não-dualismo, pois este descarta diretamente o sistema de castas, regras e rituais de pureza e os deveres com a família e a sociedade.

“Filósofos nus”, “Santos Hippias” e “Travestis”

Do fascínio respeitoso de Alexandre o Grande com sadhus nasceu a imagem de filósofos nus, a primeira representação sobre sadhus a correr o ocidente. Como já foi mencionado anteriormente, a representação colonial girava em torno de ascetas e “faquires”, da idéia de santos e de hordas e milícias – dando a impressão até de que se tratasse de sujeitos diferentes. Na historiografia colonialista até o Séc. XIX, os *nagas* são representados como hordas sanguinárias que formavam milícias a serviço das elites locais (Pinch, 2005), fora, portanto, da “civilização” indiana ou da colonização britânica. Vale lembrar aqui a limitação das fontes historiográficas ocidentais: os *nagas* foram circunscritos a este estereótipo de “ascetas guerreiros” porque interessava à historiografia documentar os conflitos políticos – e, portanto, os *sadhus* que se envolviam com atividades militares apareceram como a representação majoritária.

Nos anos 70 a Índia recebeu uma onda de viajantes, “hippies” que produziam e/ou consumiam uma literatura caracterizada por um imaginário sobre sadhus como homens santos, iogues com poderes extraordinários e professores espirituais (Como exemplo cito “*A Search in Sacred India*”, de Paul Brunton ou “Autobiografia de um Iogue”, de Paramahansa Yogananda).

Boa parte da literatura ocidental contemporânea contrasta com este olhar da “contracultura” ocidental por seu desencantamento explícito. Os sadhus não são mais respeitáveis, “perderam a santidade”, mas continuam exóticos. Tornaram-se figuras marginais, algo como “malandros”, malucões um pouco sinistros com seus “apetrechos macabros” longos deadlocks, bolsinhas bordadas em multicores e cajados de tridentes, que levam a vida viajando a custo de vítimas da fé. Daí a uma representação dos sadhus como bandidos. Como grupos antinômicos, de fato há possibilidade de ex-bandidos serem

aceitos como *nagas* ou *aghoris*. Por outro lado, nada impede que um “bandido”, não necessariamente hindu ou indiano, simplesmente se travista de *sadhu* para se ocultar. Longos cabelos e barbas, cinzas sobre a pele e turbantes fazem de quase qualquer homem um “*sadhu*”. Exemplos não faltam, mas o que segue está entre os mais curiosos. Em um programa de televisão da rede estadunidense TBO News de junho de 2002, Mike Yon reportou a história de um bandido texano que “tornou-se” *aghoris sadhu* por uns meses e se alimentava literalmente de cadáveres. O irônico é que a reportagem foi intitulada “Canibalismo Indiano”.

Publicações sensacionalistas também enfatizam a inclinação de mostrar os *sadhus* como *performers* e seus eventos como um grandes “desbundes coletivos”, algo mais próximo de um *Burning Man* que de *Woodstock*. Embora os meios de comercialização de “informações” em massa não tenham muito mais interesse em filosofias ou “homens santos”, ainda há interesse em “cobrir” concorridíssimos festivais, onde enquadram *nagas* em demonstrações ritualizadas de seu poderio militar - trocando golpes de tridentes - ou martirizando o pênis em demonstrações de desapego sexual. Quanto mais sensacionalista o meio, menos se explicita que estas são demonstrações ritualizadas. No caso da produção imagética com este viés, o fotógrafo vai buscar nestas ocasiões a imagem que convença o “leitor” da “autenticidade” do golpe ou da mortificação.

As emissões de televisão ou a imprensa escrita indiana tendem a concentrar-se, por um lado, em “cobrir” o ritual do ponto de vista de um hindu não-renunciante, sem tematizar sempre os *sadhus*, mas também fazem pautas sobre *sadhus* como agentes políticos coletivos. Por um lado são “perigosos”, como no caso de um conflito entre *nagas* ocorrido entre diferentes *Akharas* (grupos monásticos), maior evento reportado durante o Kumbha Mela de 1998 - que resultou na perda do braço de um policial que tentava “mediar” o conflito. Por outro lado, foram mostrados durante a Kumbha Mela de 2006 exercendo uma agência política inédita: várias reportagens no Hindustan Times, entre outros, divulgaram uma greve de ablução no Rio Ganges liderada por *sadhus* para pressionar o governo por um controle sanitário e industrial do rio-deidade.

A relação de *sadhus* com jornalistas ocidentais, cuja produção encontra claros reflexos nas representações de senso comum, é bem similar àquela que Favret-Saada identifica em sua pesquisa sobre Bruxaria no Bocage (Favret-Saada, 1977). Eles são os

mestres do discurso positivista e reis dos encontros fugazes com “outros”, e, assim mesmo, apenas quando estes “outros” estão sob os holofotes por seu exotismo, charlatanismo ou em momentos de “visibilidade” coletiva. Eles entram nas pautas editoriais por seus feitos “bizarros” ou em momentos de convulsão coletiva, como foi o caso do Maha Maha Kumbha Mela de 2001, considerado o maior festival humano já documentado e momento histórico de visibilidade dos naga sadhus.

Em qualquer caso, o encontro de jornalistas com sadhus é fugaz, independente de se tratar de um sadhu de grande reputação e “alteridade”, como é o caso de Maharaj Amar Bharti Naga Baba, quase um herói cultural pela sua bem sucedida prática da austeridade “tradicional” de manter o braço levantado há anos. Nas dezenas de casos etnografados de seus encontros com jornalistas e fotógrafos, não durava mais de alguns minutos a constatação de sua “bizarria”, a pergunta sobre quantos anos ele mantém o braço levantado, o pedido para tirar fotos – em geral de sua mão ou do sadhu fumando um cachimbo – e a despedida. Únicos representantes da mídia brasileira, os enviados da revista brasileira *Trip* complementaram este padrão de encontro jornalístico com um momento de mais distanciamento: criaram um choque cultural intencional ao mostrar ao *brahmachari* (sadhu que fez votos de castidade), com especial satisfação, um exemplar de sua revista com diversas imagens de jovens mulheres semi-nuas. Com encontros tão fugazes e distanciados como este, não é de surpreender que a reportagem resultante tivesse uma foto de um jovem fantasiado da deidade Hanuman com uma faca falsa enfiada no braço e muita tinta vermelha como se fosse uma foto autêntica de um *sadhu* mutilando o braço.

O livro “*Holy Cow*”, de autoria de uma jornalista australiana e um dos maiores best-sellers dos últimos três anos entre os livros com relatos de ocidentais na Índia, é exemplo de um etnocentrismo ainda mais radical, que expulsa o “outro” antes de dar chance a um primeiro encontro. Curiosamente, também tem como alvo o *naga sadhu* Maharaj Amar Bharti durante o mesmo festival. A autora diz não ter tido vontade de conhecê-lo enquanto o acusa levemente de ter praticando “extorção religiosa”, preferindo ir descansar na sua barraca, no acampamento separado para estrangeiros. Resta saber como a jornalista conseguiu descobrir até mesmo a quantia que foi recebida,

sem ao menos chegar perto do *sadhu* que passou o festival inteiro rodeado por tantas pessoa que chegar realmente perto dele era um privilégio.¹⁹

O encontro com *sadhus naga* e *aghoris*, como retratado pela maioria dos fotógrafos ocidentais e ocidentalizados, embora focalize o exótico e, em geral, sugira encontros breves, por vezes tem uma tendência menos desencantadora que aquela dos textos jornalísticos ocidentais. Por um lado, há uma tentativa de “limpar” do enquadramento elementos que não concordariam com a visão do fotógrafo a respeito do mundo “diferente” a ser fotografado – isto é, uma idealização dos *sadhus* como um grupo exótico “tradicional”. O mesmo efeito se consegue enquadrando elementos vistos como “estranhos” a seu mundo e “familiares” ao “nosso” para ressaltar a alteridade dos sujeitos à câmera. Para alguns fotógrafos, vale até “montar” uma foto justamente para ressaltar o contraste entre os “diferentes mundos”. Exemplo disto é a imagem de *um naga sadhu* portando um celular, reproduzida em jornais mundo afora, inclusive no Correio Braziliense, “montada” por um fotógrafo da Reuters (enquanto “nós” o fotografávamos fazendo todo o movimento²⁰!).

Uma terceira tendência é a de focalizar no excesso de cores e adornos, intensificando o fenômeno do “travestismo²¹” em *sadhu*: pessoas que se travestem de *sadhus*, carregando nos elementos fetiches do “visual *sadhu*”, movidas pelo interesse de aproximar-se de fotógrafos ocidentais (e “turistas”, categoria não muito distinta de fotógrafo neste contexto). É um trabalho lucrativo. Tais “*sadhus*” são tranquilamente

¹⁹ Nós nos encontrávamos na barraca deste *sadhu* durante o festival e nunca presenciei ou ouvi alguém comentar que o *naga sadhu* pedisse dinheiro, embora faça parte das relações esperadas entre *sadhus* e *não-sadhus* que eles recebam doações. Por outro lado, também é esperado que os *sadhus* não se apeguem à vantagem material das doações, fato que comprovei durante minha pesquisa com Maharaj Amar Bharti: além de todas as vantagens imateriais de estar fazendo *satsang* (congregar com homens santos) com um dos *sadhus* mais “visados” do grande festival e, por isto, ter acesso privilegiado a um “olhar de dentro”, obtive também claras vantagens “materiais”: o *sadhu* me deu um relógio no começo de minha estadia e também um bom montante de dinheiro quando, ao final de oito meses de viagem e duas semanas sob sua hospitalidade, me despedia com a justificativa, entre outras, de não ter mais dinheiro. “É este seu problema? Você não tem mais problema”, disse meu interlocutor, entregando o equivalente a uma passagem de trem Delhi-Varanasi, uma soma considerável, entre gargalhadas.

²⁰ Este momento é um exemplo de uma das vantagens do trabalho em parceria. Restrito pelo enquadramento da câmera ou concentrado em elementos “que fazem uma foto”, o fotógrafo, mesmo que seja antropólogo, pode deixar passar eventos e relações importantes, o que ocorre especialmente em momentos coletivos. Em parceria a atenção é redobrada enquanto os olhares se complementam.

²¹ Existem também exemplos de “travestismo de gênero” e androginia entre os caminhos de mão esquerda. Estes *sadhus* têm como inspiração um aspecto da deidade Shiva que é concomitantemente Shiva e sua “consorte” Parvati.

categorizados pela maioria dos hindus falantes de hindi como falsos, isto é, *nakali sadhus*. Um caso interessante sobre o qual tive comprovação durante a pesquisa é de um *nakali sadhu* que “trabalha” há anos posando para fotos em frente ao templo mais visitado de Pashupatinath, no Nepal. Por outro lado, alguns tentam realmente tomar o lugar de “homem santo” para incautos, já que traz claras vantagens: além de se poder “angariar discípulos” (*chelas*), os *sadhus* de mais prestígio têm até autoridade sobre a polícia e influência em governos. O caso de Devaraha Baba é um bom exemplo. É consenso jornalístico que autoridades como os primeiros-ministros Indira e Rajiv Gandhi não raro eram vistos ao pé do seu *mancha*, um refúgio em plataforma elevada, pedindo ao ancião para guiá-los em momentos decisórios da política indiana. Uma tendência recente mas bastante paradigmática do momento político atual e da credibilidade que *sadhus* podem ter para um grande parcela dos indianos hindus, é envolvimento direto de *sadhus* na política partidária, especialmente no movimento nacionalista hinduista, cujo mote, nas palavras de Uma Bharti segundo a BBC Asia (30 de novembro de 2005), é “o hinduísmo é a vida da nação”. Ela ficou conhecida por “inflamar as massas” a destruir a mesquita Babri Majid do século XVI em Ayodhya, em 30 de outubro de 1990, demolição que resultou no genocídio de até 500 muçulmanos²².

Rajesh Bedi talvez seja o fotógrafo mais especializado em *sadhus* da Índia. Tendo “herdado” a profissão e o tema de seu pai, produziu um trabalho bem pesquisado, aprofundado em categorizações de austeridades, símbolos, ordens e nos ritos de passagem dos *sadhus*, bem no estilo de uma visão classificatória de conhecimento. Esteticamente, sua obra prima pela qualidade e a abrangência de sua pesquisa é louvável, embora se circunscreva a padrões familiares de enquadramento e perspectiva. Em entrevista com o fotógrafo, acabo confirmando a impressão que tivemos de sua obra “*Sadhus, the Holy Men of India*”: há ali uma separação quase palpável na relação entre fotógrafo e fotografado, fruto de um respeito distanciado. Ele admite que não acredita nos *sadhus* como “homens santos”, embora os respeite e considere interessantes objetos de estudo e para produção fotográfica. Resta questionar, então, o porquê de sua decisão de seguir, foto a foto, todas as “características típicas” dos *sadhus* como santos *em um estilo documental*, coroando a obra com um título que os vincula diretamente ao sagrado.

²² Este evento está tão mal contado que o número de mortos varia entre 17 e 500.

Acredito que a experiência relatada a seguir tem uma “chave” para interpretar esta questão. No final de março de 2006, Olivier e eu levamos um material para uma editora em Nova Delhi. O projeto foi mostrado ao editor, que a princípio se mostrou interessado. Quando mencionamos o fato de que faríamos esta leitura das diversas representações, sem excluir menção aos *Nakali sadhus* e à descrença de uma parcela dos hindus, seu interesse foi murchando. Ele declarou explicitamente que, por conta das pressões políticas do forte movimento nacionalista hindu, o *hinduttva*, um trabalho do tipo nunca vai ser publicado, “pode até ser perigoso” – me disse.

Reflexões sobre Cinzas Sagradas no Brasil

Acredito que mapear as categorias majoritárias de representação dos *sadhus* ajuda a interrogar profundamente as concepções polarizadas entre as posições mais “clássicas” – o *sadhu* como asceta espelho-miragem do ocidente - homem santo literalmente “retirado do mundo” – quanto concepções mais contemporâneas de “*sadhu* desencantado” – uma pessoa “deste mundo”, como “qualquer outra”.

Tendo como pano de fundo este complexo de encontros e desencontros de representações, a edição da pesquisa antropológica com fotografia Cinzas Sagradas foi pensada como uma possibilidade de contrabalançar o viés desencantador contemporâneo sem cair em seu oposto binário, o fascínio puro, sem aprofundamento ou perspectiva crítica. Nos workshops, aulas e seminários, que variavam de uma hora e meia a três horas, por volta de 50 imagens eram expostas às subjetividades dos participantes. Um seminário interativo para iniciandos em antropologia podia começar com a leitura coletiva do clássico texto de “auto-paródia” ocidental “Rituais do Corpo os Nacirema” (Miner, 1976) para promover um movimento de estranhamento do familiar e construir a atitude necessária para tentar o exercício oposto: a gradativa introdução de referências sobre aquele “exótico” em específico para produzir algum grau de identificação.

Cinzas Sagradas gerou exposições em galerias (Caixa Econômica de Salvador e São Paulo, Aliança Francesa de Toronto e Embaixada da França em Brasília), aulas na universidade de Brasília, em faculdades particulares desta capital e em mostras em congressos como a ABA e a ANPOCS de 2002, ano em que o trabalho ganhou o prêmio Pierre Verger de Antropologia Visual, categoria ensaio fotográfico. Especialmente no

caso das aulas interativas, em que o público era convidado a reagir às imagens e às interpretações dos autores, o trabalho teve boa repercussão e alguns resultados surpreendentes: dentre os quais me recordo especialmente da fascinação pontuada de grande respeito de freiras católicas por sadhus, na ocasião de uma sessão especial para o Congresso Internacional de Diversidade Cultural, Religiosidade e Educação promovido pela Universidade de Brasília em 2005.

O lugar do pesquisador – antropóloga e fotógrafo - foi idealmente o de facilitador da leitura de acordo com as perguntas dos participantes. Ao sabor do entusiasmo dos participantes, aprofundávamos conceitos ou especificidades sociológicas ou, ainda, levávamos relatos dos casos etnográficos mais interessantes até seus bastidores. Assim, fazíamos um trabalho de contextualizar os sujeitos fotografados através das perguntas dos participantes sobre as fotos, dando a eles algum protagonismo na construção de seu conhecimento, embora não possamos diminuir a influência da sugestão da edição e do viés dos “facilitadores” no orientar deste olhar. Nas aulas mais longas ou mais especializadas, discutia-se também edição e ampliação manual – produzindo novos questionamentos metodológicos e epistemológicos. Neste processo, surgiam analogias ou estranhamentos, vinculados em geral às questões de religião e religiosidades, gênero, experiência, conhecimento e teorias da alteridade, algumas das quais trago como exemplo.

As reações que tivemos foram, numa análise geral, de um olhar inicial etnocêntrico embora positivo, um deslumbramento pela alteridade radical capaz de gerar curiosidade suficiente para uma busca por compreensão. Esta, por sua vez, poderia evoluir para um aprofundamento da compreensão e até uma identificação com a complexidade da perspectiva dos sadhus e a “autenticidade” de suas práticas²³. Frente às leituras desencantadoras, fizemos uma opção consciente por uma narrativa visual e oral inicialmente “romântica”. Fascinados não mais com o bizarro mas com o ideal dos sadhus, seguiam exemplos do “mundo da vida” até chegar às transgressões e outros temas polêmicos como a austeridade *urdha-bahu* praticada por Maharaj Amar Bharti. No início

²³ O fascínio pela prática do Maharaj Amar Bharti levou alguns estudantes a querer “experimentá-la”. Alguns até fizeram apostas para ver quanto tempo conseguiriam manter o braço erguido. Após aproximadamente 15 minutos, a maioria já havia desistido, tendo adquirido com o exercício ou um respeito recém-fundado pelo sadhu ou mais um ponto de descrédito na possibilidade de realizar feito tão exigente.

da apresentação o quadro é intencionalmente mais “limpo”, a narrativa da edição avançava incluindo elementos e relações “estranhas” a um mundo imaginado para santos, como câmeras fotográficas, cachimbos de haxixe ou a manipulação de um órgão genital. A estratégia visava construir - a partir do elemento lúdico, dos olhares de sadhus sozinhos ou com seus gurus e de um silêncio de intensidades do preto e branco - o terreno para que o “encontro etnográfico” acontecesse de forma a gerar uma interpelação e não um julgamento seguido de repulsão.

Não obstante, as fotos também geravam reações características do choque cultural frente a “pequenas alteridades” como a nudez pública – olhos arregalados e boca entreaberta – ou repulsão – “o torcer de nariz” de um estranhamento “higiênico”, por exemplo. À clássica pergunta-jargão frente à alteridade: “Mas eles não tomam banho não?”, seguia-se a resposta igualmente padrão: “a sujeira é, frequentemente, apenas uma impressão gerada pelas cinzas que eles passam no corpo... E não é curioso que eles também façam julgamento semelhante dos ocidentais?”²⁴. Acredito que tais reações não ocorrem com tanta frequência quando temas similares são apresentados apenas a partir da leitura de uma etnografia, já que a cognição da imagem, a princípio, passa menos por um processo de racionalização que por uma apreensão subjetiva.

Na medida em que eu ia apresentando as práticas e ordens mais antinômias, tentava contornar o processo de estranhamento beirando a desumanização produzida pelo choque cultural frente a alteridades radicais. Neste sentido a imagem também traz uma vantagem: uma “sensação de encontro etnográfico”, os “olhos nos olhos”, mesmo que virtual, nos ajuda a reconhecermos a humanidade no “outro”. No entanto, nem sempre a estratégia pensada para contornar o choque cultural produzia efeitos suficientes para gerar um crédito forte na conceituação-cosmologia “nativa”. O viés “desencantado” fazia com que alguns duvidassem da possibilidade real de estados de indiferenciação eu-outro (*samadhi*, entre outros), da possibilidade real de abstinência sexual, ou da capacidade de

²⁴ As representações a respeito do “ocidental” não raro é feita tomando por modelo o viajante mochileiro europeu, israelense e até brasileiro. A impressão de sua sujeira também “tem verdade empírica” em alguns casos, mas não raro são leituras enviesadas do estilo “hippie” dos viajantes, muitos dos quais só o adota durante o momento em que estão “de passagem”. Mas este etnocentrismo “higiênico” tem raiz também no conceito “nativo” *Mlechha*, que significa estrangeiro na conotação “impuro, comedor de carne”.

controle do metabolismo de alguns sadhus. Assim nasciam analogias jocosas com seus “mundos desencantados”: “tá cheio de sadhus desses aí na rodoviária!”.

Por outro lado, vale comentar a ocorrência de situações em que a identificação afetava verdadeiramente o participante. Houve quem se encantasse com a fineza do sistema cosmológico-conceitual ao ponto de dizer que conhecer os *sadhus* mudara sua vida. A sensação de familiarização com sadhus atingiu extremos tais que, certa vez, uma senhora que já fora minha aluna procurou-me por toda a faculdade para que eu confirmasse sua verdade: jurava que havia visto um *sadhu*. Levou-me apressada até a parada de ônibus repetindo: “é um *sadhu* mesmo, não é só um hippie doidão... É um *sadhu* mesmo” – me garantia. Por pouco não conversei com um *sadhu* brasileiro: ao chegarmos à parada, ele já havia partido.

Devido a seu caráter aberto e dialógico, os seminários e workshops interativos foram oportunidades valiosas para reinterpretar o trabalho através da interlocução direta do público, o que não foi sempre o caso de exposições, vídeos ou publicações. Acrescentado ao apelo especial dos *sadhus* o formato dos encontros foram bem sucedidos em gerar estímulos nos participantes, fazendo-os experimentar o lugar de escuta e interpretação cultural coletivamente – percebendo-se e a seus pares enquanto analisavam um “outro”²⁵. A agência deste “público” ativo precisa ser reconhecida no processo desta pesquisa, pois são estes o momentos de avaliação processual tanto da capacidade de expressão da produção intencional quando de seus deslizamentos, favorecendo um constante renovar da mirada.

Por outro lado, as imagens produzidas durante pesquisa de campo promovem reavaliações de outra natureza ao retornarem aos *sadhus* fotografados²⁶. Neste momento, coloca-se em operação categorias de auto-representação e representação frente a seus próximos, momentos ricos para o acesso a lógicas “nativas” sobre si, assim como sobre o processo de “documentação”, capaz de promover certa abertura à subjetividade do

²⁵ Até mesmo o escurinho de uma sala de projeção e a atenção voltada para a tela são estímulos à expressão daqueles participantes que se vêem emudecidos pela hierarquia e pela pressão social dos rituais tradicionais de salas de aula.

pesquisado na produção da pesquisa. A doação das fotos, para finalizar, favorecia também a confiança e reinserção dos pesquisadores no contexto dos pesquisado²⁷, além de uma análise do lugar da produção e apropriação das imagens neste contexto. Para finalizar, aponto para algumas transformações na orientação estimulada do olhar, um amadurecimento da proposta pela interlocução em campo e em sala de aula.

Kali Yuga

A opção pela fotografia em preto e branco, como quase todas as escolhas desta pesquisa, foram debatidas entre antropóloga e fotógrafo. Os critérios “intencionais” que prevaleceram foram estéticos – buscávamos ressaltar texturas e contrastes, mas acima de tudo, a estética foi uma escolha conceitual e metodológica já que buscou o desafio de relacionar a produção e edição de fotografias em preto e branco – em que o que importa é o jogo de contraste das tonalidades de cinzas – àquilo que identificamos como um elemento simbólico central, o *vibhuti*, as cinzas sagradas. A intenção foi propriamente antropológica: de construir uma narrativa que familiarizasse o público com a complexidade simbólica e conceitual dos fotografados antes de apresentá-lo às especificidades que chocam com a visão do *sadhu* como “asceta” ou “pessoa santa”, e até aquelas que chocam pela alteridade radical dos sujeitos de pesquisa em si.

Mesmo com todo o cuidado com um enquadramento “inclusivo” de elementos que remetem à contemporaneidade, ao não-isolamento e uma edição com referência direta à pesquisa de campo datada de 2000 e 2001 - e até fotografias de ambos os autores da pesquisa em momentos de relevância do encontro etnográfico - em diversas apresentações precisei esclarecer um ou outro participante menos atento às sucessivas particularizações e contextualizações sociais e históricas, que aquela “tribo”²⁸ existia contemporaneamente e não em um tempo remoto. Ademais, na entrega das fotos para os

²⁶ Todos os sadhus que foram protagonizados em Cinzas Sagradas e ainda outros encontrados na primeira fase da pesquisa receberam suas fotos. Auspiciosamente, a última foto da primeira pesquisa de campo foi entregue no último dia da segunda incursão a campo.

²⁷ Após 5 anos de distanciamento, as fotografias doadas ajudaram os sadhus a lembrar dos pesquisadores, a contextualizar-nos e a tomar conhecimento de outros vínculos que estabelecemos. Também geraram comentários cruzados, de sadhus a respeito de outros sadhus, e memórias do festival Maha Maha Kumbh Mela, evento histórico de referência para o grupo.

²⁸ A visão de sadhus em coletivo, em “tribos”, “aldeias”, “etnias” durante interpelações do público lembra a análise de Pinch dos naga sadhus como hordas mencionada anteriormente.

sadhus que participaram da primeira parte da pesquisa, no momento de um retorno ao campo, eu e o fotógrafo confirmamos que a nova escolha pela fotografia em diapositivo colorido foi acertada. Para a maioria dos *sadhus*, a foto em preto e branco é vista como “tecnologia atrasada” e tem menos valor como dádiva que a foto colorida, podendo implicar em uma sensação de desvalorização da pessoa que recebe a dádiva, (no caso daqueles menos desapegados).

Seis anos depois, dentre os quais 11 meses em campo e o restante fazendo novas edições e apresentações para diferentes públicos e meios, hoje suspeito que a escolha do preto e branco foi motivada também por um viés relacionado à estética e à respeitabilidade de certo realismo etnográfico-documental que aprendi a apreciar em produções fotoetnográficas clássicas. A “seriedade” do trabalho toca a respeitabilidade dos sujeitos fotografados, um efeito intencional da metodologia de expressão. Por outro lado, a escolha pela fotografia em preto e branco também foi uma opção por uma estética menos óbvia de um tema indiano, pois retira o foco da sensação das cores fortes.

Garantir “seriedade” aos sujeitos de pesquisa estereotipados como “fora do mundo” é uma necessidade de uma visão de antropologia que opta pela descolonização dos olhares sobre “sujeitos outros” e “outros saberes”. Entretanto, o efeito colateral desta escolha foi remeter inadvertidamente os *sadhus* para outro tempo histórico, além de filtrar a historicidade e a variedade de seu universo. Acima de tudo, retirou um pouco da qualidade irônica que os *sadhus* lançam sobre a contemporaneidade, manifestada no mundo da vida como um humor por vezes leve e, por outros, desconcertante. A Era de *Kali*, de fragmentações, deslizamentos e enaltecimento das sensações, é necessariamente colorida.

Bibliografia

- BEDI, Rajesh. *The Holy Men of India*. New Delhi: Brijbasi, 1991.
- BOUEZ, Serge. "Introduction". In: *Ascèse et Renoncement em Inde*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- DAS, Veena. *Structure and Cognition: aspects of Hindu Caste and Ritual*. New Delhi: Oxford University Press, 1977.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992 [1966].
- ELIADE, Mircea. *Yoga, Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *O que é um Autor? In: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Ditos & Escritos III, 264-298. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- GHURYE, G. S. *Indian Sadhus*. Bombay: Popular Prakashan Press, 1995[53].
- GUÉNON, René. *Man and His Becoming According to the Ved_anta*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999[81].
- GROSS, Robert Lewis. *The Sadhus of India*. New Delhi: Rawat Publications, 1992.
- HARTSUIKER, Dolf. *Sadhus, India's Mystic Holy Men*. Vermont: Inner Traditions International, 1993.
- KAKAR, Sudhir. *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion and Conflict*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- LATOUCHE, Serge. *A Ocidentalização do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LATOUR, Bruno. "Tribunais da razão" In: *Ciência em Ação*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- MACDONALD, Sarah. *Holy Cow*. New Delhi: Bantam Books, 2002.
- McGregor, R. S. *The Oxford Hindi-English Dictionary*. New Delhi: Oxford University Press, 1993.
- MADAN, T.N. *Non-Renunciation: Themes and Interpretations of Hindu Culture*. New Delhi: Oxford University Press, 1987.

- MINER, Horace. "Body Ritual Among the Nacirema." *Readings in Introductory Anthropology*. Cambridge: Erlich, 1976.
- NARAYAN, Kirin. *Storytellers, Saints and Scoundrels: Folk Narrative in Hindu Religious Teachings*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992.
- PARRY, Jonathan. *Death in Banaras*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- PINCH, William R. "Soldier Monks and Militant Sadhus". In: *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- VAN DER VEER, Peter. (2005). "Writing Violence". In: *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2005.