

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

CLAUDIA WANESSA ROCHA POLETTO

ENTRE YOGA E CIÊNCIA, MUITAS NOTAS DE RODAPÉ

RIO DE JANEIRO/RJ
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

CLAUDIA WANESSA ROCHA POLETTTO

ENTRE YOGA E CIÊNCIA, MUITAS NOTAS DE RODAPÉ

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia.

Orientadora:
Prof.^a Dr.^a Regina Maria Macedo Costa Dantas

RIO DE JANEIRO/RJ
2017

CIP - Catalogação na Publicação

PP765b POLETTTO, CLAUDIA WANESSA ROCHA
e ENTRE YOGA E CIÊNCIA, MUITAS NOTAS DE RODAPÉ /
CLAUDIA WANESSA ROCHA POLETTTO. -- Rio de Janeiro,
2017.
186 f.

Orientador: REGINA MARIA MACEDO COSTA DANTAS.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Decania do Centro de Ciências
Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós-Graduação
em História das Ciências e das Técnicas e
Epistemologia, 2017.

1. YOGA-CIÊNCIA. 2. ORIENTE-OCIDENTE-ÍNDIA. 3.
YOGA-EPISTEME. 4. YOGA STUDIES. I. DANTAS, REGINA
MARIA MACEDO COSTA, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

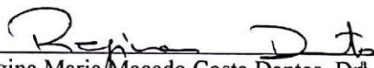
FOLHA DE APROVAÇÃO

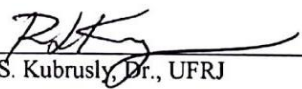
CLAUDIA WANESSA ROCHA POLETTTO

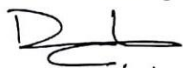
ENTRE YOGA E CIÊNCIA, MUITAS NOTAS DE RODAPÉ

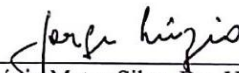
Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.

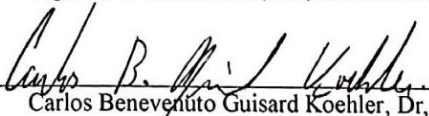
Aprovada em:


Regina Maria Macedo Costa Dantas, Dr^a., UFRJ


Ricardo S. Kubrusly, Dr., UFRJ


Dilip Loundo, Dr., UFJF


Jorge Lúcio Matos Silva, Dr., UFRRJ/UNIFESP


Carlos Benevenuto Guisard Koehler, Dr, UFRJ

*Ao meu pai,
Tadeu Poletto*

AGRADECIMENTOS

Meu profundo agradecimento à minha orientadora Regina Dantas. Dedico qualquer mérito desse trabalho à ela, e quaisquer falhas a mim, pois ela me transmitiu acima de tudo, confiança, respeito, autonomia e independência. Contar com esses atributos em ambientes acadêmicos é quase como alcançar um estado de *samadhi* (iluminação), porque foi com ela que aprendi o que vem a ser maturidade intelectual.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - a cada um(a) dos(as) professores(as) e corpo técnico. Foi o local que não só abriu as portas à minha intenção de pesquisa, mas foi o lugar onde pude gestar esse “fruto”, cuja a semente já havia sido lançada no meu caminho muitos anos antes.

Formalizo o meu reconhecimento da importante contrapartida viabilizada pelo programa de bolsas de estudos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Sem esse recurso seria inviável a realização e a conclusão deste doutoramento.

Ao Consulado Geral da Índia, em especial à consulesa Abhilasha Joshi, e à Embaixada da Índia no Brasil, na pessoa do Embaixador Sunil Lal, pelo apoio institucional proporcionado à essa pesquisa.

Ao *Morarji Desai National Institute of Yoga* em Nova Delhi na Índia e seu diretor Dr. Ishwar V. Basavaraddi; a experiência da participação do curso “*Yoga Science for Wellness*” desempenhou um significativo papel de reflexão para a composição desse estudo.

Aos membros da banca: Dr. Dilip Loundo, Dr. Jorge Lúzio Matos Silva, Dr. Carlos Benevuto Guisard Koehler, Dr. Ricardo Kubrusly, por todas as contribuições, sugestões, comentários e críticas.

Às conversas na Índia gentilmente proporcionadas por Ram Alexander, Jetsunma Tenzi Palmo e Nani Ma.

Ao grupo de estudo extra-acadêmico coordenado pelo Prof. Aurélio Guerra, que teve uma intensa e importante participação transversal neste trabalho; e a todos os membros desse grupo que sempre me receberam de braços, coração e mente abertos: Pedro Eberle, José Pio Borges, Nancy Hartstein e Luiz Alberto Rosman. Externalizo também o meu agradecimento ao Prof. Ricardo Kubrusly que mediou a apresentação do Prof. Aurélio Guerra.

Agradeço especialmente ao Prof. Claudio Duarte do Instituto Yoga Clássico em São Paulo/SP. O seu apoio, desde o início, foi crucial para eu destemper a empreitada em inserir yoga em terrenos acadêmicos. É admirável a obstinação de seu trabalho que se estende muito além da simples transmissão de técnicas e conteúdos em seu Instituto. É bem provável que restem poucas figuras no mundo da yoga como ele.

Às aulas ministradas pelo Prof. Carlos Koehler que foram verdadeiramente um laboratório reflexivo à essa pesquisa.

Agradeço pontualmente à profª de yoga Marcia Saddi, pela tradução do texto “*Les Sciences dans L’Inde Ancienne*” de Jean Filliozat.

Ao Prof. Emir Bosnic, pelas contribuições recomendadas durante o processo de revisão deste trabalho.

Ao Fábio Marques e a todos da OED, pela presença constante mesmo que distante.

Às minhas amigadas, próximas ou distantes, de longa data ou recentes, brasileiras ou estrangeiras - agradeço profundamente a cada uma delas. Se porventura algumas dessas amizades se depararem com esse trecho, saibam do meu apreço e respeito, mesmo sem nomear cada um, pois poderia cair no erro de esquecer alguma pessoa: muito obrigada pela inestimável compreensão, cumplicidade e força.

À Ana Freitas, que carinhosamente me acolheu no início do doutorado. Ela e sua família ajudaram a tornar mais alegre e amena a minha transição para a cidade do Rio de Janeiro.

E por fim, volto ao começo de tudo: dedico com todo o meu sentimento de apreciação e gratidão àqueles de “onde” eu vim: à minha família. Ao meu pai, Tadeu Poletto, por seu incondicional apoio e respeito às minhas escolhas profissionais. Ao seu incansável propósito de proporcionar uma boa base educacional a cada um de seus filhos. À minha mãe Maria Arlete Rocha, que anos e anos atrás foi em busca da yoga em sua primeira gravidez - é muito provável que o seu ventre tenha adquirido registros tão profundos de suas práticas que acabaram reverberando em mim ao longo da minha existência. Aos meus irmãos Jordão Aurélio, Felipe Augusto e Rafael: minha ponte com passado, meu laço com o futuro. Agradeço o acolhimento afetuoso de cada um de vocês.

RESUMO

POLETTTO, Claudia Wanessa R. *Entre Yoga e Ciência, muitas notas de rodapé*. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

A presente pesquisa delinea alguns diálogos entre yoga e ciência. Para tanto, num primeiro momento abordou as concepções de Oriente, “lugar” esse onde a yoga é originária, esclarecendo alguns dos aspectos fundantes que geraram assimetrias entre os mundos ocidental e oriental. A partir dessa localização, o próximo passo dado na pesquisa foi em direção à materialidade histórica da yoga encontrada em selos arqueológicos e no sânscrito. Essas duas partes mais históricas dão um pano de fundo aos outros dois capítulos que englobam uma discussão mais contemporânea sobre a yoga. A sua inserção como tema de pesquisa pelas áreas da saúde, sociais e humanas, e os trabalhos de agentes pioneiros (a partir de meados do século XIX) transformaram as maneiras de conhecer e circular a yoga dentro e fora da Índia, principalmente utilizando recursos metodológicos e aportes teóricos científicos. Também foram identificados alguns dos autores que visualizaram esses trabalhos pioneiros, um dos processos embrionários em lançar um novo campo de estudo: *Yoga Studies*. Os artigos científicos diretamente vinculados à área da saúde foram fonte de análise e reflexão, dado as abundantes publicações que buscam averiguar os efeitos corpóreo-mentais das práticas de yoga. Mas a yoga não se restringe somente à sua medicalização pela ciência, o que a tornou um alvo apropriado pelos profissionais de yoga e canais midiáticos, multifacetada, ela também se mostrou um fecundo tema de debate epistemológico com a ciência entre aproximações e divergências ontológicas e epistêmicas. E por fim, a última parte dessa pesquisa, se debruça à experiência de campo através de um curso intitulado de “*Yoga Science for wellness*”, no principal instituto governamental de formação em yoga na Índia. Assim, a priori, a recorrência da yoga como um fenômeno transnacionalizado, vem se mostrando um “objeto” de estudo flexível, elástico e mutável para a ciência.

Palavras-chave: Yoga. Ciência. Epistemes. Oriente. Ocidente. *Yoga Studies*.

ABSTRACT

POLETTTO, Claudia Wanessa R. *Between Yoga and Science, many footnotes*. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This research traces some dialogues between yoga and science. Therefore, in a first moment, it was approached the conceptions of the East, "place" where yoga was originated, by clarifying some of the founding aspects which generated asymmetries between the Western and Eastern worlds. The next step taken was toward to the historical materiality of yoga found on the archaeological seals and the Sanskrit. These two historical perspectives provide a background to the others two chapters which cover a contemporary discussion of yoga. Its insertion as a topic of research by the health, social and human areas, and the work of the pioneer agents (from the mid-nineteenth century) transformed the ways of knowing and circulating yoga inside and outside of India, mainly using methodological resources and theoretical scientific contributions. Also, were identified some authors who visualized such pioneering works, which led to the earliest processes of a new field: the Yoga Studies. Scientific papers related to the health were a source of analysis and critical reflexion, due the large of publications seeking to ascertain the physical-mental effects of yoga practices. However, yoga is not restricted only to its medicalization by the science, which one it has been used by the professionals of yoga and the media channels too. Multifaceted, it has also proved a fruitful topic of epistemological debate with the science between ontological and epistemic approaches and divergences. And finally, the last part of this research, addresses the fieldwork through an experience in the course entitled "Yoga Science for wellness", at the leading governmental institute of yoga training in India. Thus, a priori, the recurrence of yoga as a transnational phenomenon has been demonstrated to be an "object" of flexible, elastic and changeable study for the science.

Keywords: Yoga. Science. Epistemes. East. West. Yoga Studies.

RESUMEN

POLETTTO, Claudia Wanessa R. *Entre Yoga y Ciencia, muchas notas de pie de página*. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

La presente investigación delinea algunos diálogos entre yoga y ciencia. Para tanto, en un primer momento abordó las concepciones de Oriente, "lugar" aquel donde el yoga es originario, esclareciendo algunos de los aspectos fundantes que generaron asimetrías entre los mundos occidental y oriental. A partir de esa situación, el siguiente paso dado en la investigación fue hacia la materialidad histórica del yoga encontrada en sellos arqueológicos y en el sánscrito. Estas dos partes más históricas dan un plano de fondo a los otros dos capítulos que engloban una discusión más contemporánea sobre el yoga. Su inserción como tema de investigación por las áreas de la salud, sociales y humanas y el levantamiento de los pioneros (a partir de mediados del siglo XIX) transformaron las maneras de conocer y circular el yoga dentro y fuera de la India, principalmente utilizando recursos metodológicos y aportes teóricos científicos. También fueron identificados algunos de los autores que visualizaron esos trabajos pioneros, uno de los procesos embrionarios en lanzar un nuevo campo de estudio: *Yoga Studies*. Los artículos científicos directamente vinculados al área de la salud fueron fuente de análisis y reflexión, dado las abundantes publicaciones que buscan averiguar los efectos corpóreo-mentales de las prácticas de yoga. Pero el yoga no se restringe sólo a su medicalización por la ciencia, lo que fue apropiado por los profesionales de yoga y canales mediáticos, multifacetado, el también se mostró un fecundo tema de debate epistemológico con la ciencia entre aproximaciones y divergencias ontológicas y epistémicas. Por último, la última parte de esta investigación se centra en la experiencia de campo a través de un curso titulado "*Yoga Science for wellness*", en el principal instituto gubernamental de formación en yoga de la India. Así, a priori, la recurrencia del yoga como un fenómeno transnacionalizado, viene se mostrando un "objeto" de estudio flexible, elástico y cambiante para la ciencia.

Palabras clave: Yoga. Ciencia. Epistemes. Oriente. Occidente. *Yoga Studies*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1. OCIDENTE E ORIENTE: DOIS MUNDOS?	28
1. BREVE INÍCIO DE UMA PEQUENA EXPEDIÇÃO TEÓRICA	29
1.2 O FANTÁSTICO UNIVERSO DOS CONTORNOS QUE DESENHA MUNDOS	30
1.3 MODELANDO AS CONCEPÇÕES DE OCIDENTE E ORIENTE	37
1.3.1 Ocidentalização, a ação de ocidentalizar-se, e, Orientalismos, mundos inventados (e)feitos a partir de outros mundos	35
CAPÍTULO 2. DA PEDRA À PALAVRA: NAS MARGENS HISTÓRICAS DA YOGA	47
2. MATERIALIDADES QUE NARRAM HISTÓRIAS DA YOGA	48
2.1 UM PUNHADO DE HISTÓRIA, UM PEDAÇO DE YOGA	48
2.2 LAMBENDO LAMPEJOS DE YOGA PELA LÍNGUA SÂNSCRITA	54
CAPÍTULO 3. ESTUDANDO YOGA: ABORDAGENS CIENTÍFICAS, INTERAÇÕES ACADÊMICAS	73
3.1 ÁREA: SAÚDE E PESQUISAS	74
3.1.1 Pioneirismos	74
3.1.1.1 Pioneiros sobre os pioneirismos	93
3.1.2 Yoga em artigos científicos: mais um espaço de circulação	98
3.1.3 Algumas conversas na Índia sobre yoga e ciência, e algumas reflexões sobre neurociência no mundo	110
3.2 ÁREA: HUMANAS E SOCIAIS	117
3.2.1 “Yoga Studies” : um campo contemporâneo em pesquisas sobre yoga	117
3.2.2 Yoga na ciência ou Yoga como ciência? O termo “ciência”, sua relação e usos na yoga	127

CAPÍTULO 4. YOGA <i>IN SITU</i>. FORMAÇÃO, INSTITUCIONALIZAÇÃO E PROFISSIONALIZAÇÃO DE CURSOS DE YOGA NA ÍNDIA	144
4.1 MORARJI DESAI NATIONAL INSTITUTE OF YOGA: <i>YOGA SCIENCE FOR WELLNESS</i>	145
4.2 EXPERIÊNCIA PARTICIPATIVA	148
 5 ÚLTIMAS EXPIRAÇÕES. MEDITAÇÕES FINAIS	160
 REFERÊNCIAS	171
 ANEXOS	
ANEXO A	183
ANEXO B	184
ANEXO C	186

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Posicionamentos dos capítulos em relação ao tema “Yoga”	25
Figura 2- Mapa-múndi islã elaborado por Abu Ibn Hawqal, ano de 980 d. C	33
Figura 3- À esquerda: Mapa do mundo chinês pelo autor Zenkaku no ano de 733 d. C.	33
Figura 4- Diferentes tipos de projeções: à esquerda projeção de Peters e à direita de Mercator	35
Figura 5- Localização atual de Mohenjo-daro	49
Figura 6- Selo de Pashupati exposto no Museu Nacional em Nova Déli	50
Figura 7- Selo de Pashupati e outros sinetes (2.700 a 2.000 A.C) e a descrição do Museu de Delhi	52
Figura 8- Logomarca do Yoga Institute localizado em Santacruz, Mumbai - Índia.	76
Figura 9- Emblema do instituto de pesquisas em yoga Kaivalyadhama na cidade de Lonavla, Índia.	77
Figura 10- Primeira edição húngara do livro Sport és Jóga de 1941	82
Figura 11- Karel Werner invertendo os papéis: de pesquisador a pesquisado.	87
Figura 12- Capa da primeira edição do livro de Karel Werner “Hathajóga” e o próprio autor na ilustração à direita.	87
Figura 13- Livros de Indra Devi com temáticas relacionada à saúde e yoga.	90
Figura 14- “Filtro” dos processos que tornam a yoga um instrumento de política pública por meio da ciência	104
Figura 15- À esquerda, prática de <i>tumo yoga</i> pelo o autor russo Rinad S. Minvaleev. À direita foto ilustrada no artigo.	108
Figura 16- Pesquisas neurocientíficas em lamas budistas: experimentos com a meditação	113
Figura 17 Capa da revista Scientific American: “A neurociência da meditação”	114
Figura 18- Capa da revista norte-americana Time de Abril de 2001: A Ciência da Yoga	128
Figura 19- Turma 1/2016 do Foundation Course in Yoga Science for Wellness	150
Figura 20- Surya Namaskar ou Saudação ao Sol praticada no MDNIY	152
Figura 21- Jala Neti à esquerda e Sutra Neti à direita	152
Figura 22- Jala Neti	153
Figura 23- Sutra Neti	153
Figura 24- Publicações diversas do MDNIY	155

LISTA DE QUADROS

Quadro 1- Principais Textos em Sânscrito sobre Yoga (direta ou indiretamente)	68
Quadro 2- Livros de yoga em português e espanhol que tiveram alguma dose de influência do discurso medicalizado ou terapêutico. À esquerda, do brasileiro Hermógenes (1962), e à direita, do espanhol Antonio Blay Fontcuberta (1960).	84
Quadro 3- Autores pioneiros sobre os pioneirismos da yoga medicalizada ou científica	94
Quadro 4- Agentes financiadores para pesquisas de campo sobre pioneirismo da yoga medicalizada ou científica.	97
Quadro 5- Tópicos, línguas e modalidades na Plataforma Capes: publicações “Yoga” revisadas por pares.	98
Quadro 6- Coleção/base de dados do Portal de Periódicos CAPES/MEC (artigos revisados por pares contendo a palavra-chave “yoga)	99
Quadro 7- Dados sistematizados provenientes do artigo <i>Hemodynamic Observations of Tumo Yoga Practitioners in a Himalayan Environment</i>	106
Quadro 8- Pesquisas em fisiologia e yoga por Rinad S. Minvaleev	109
Quadro 9- Pesquisadores listados no <i>Modern Yoga Research</i>	119
Quadro 10- Principais obras bibliográficas de Georg Feuerstein	124
Quadro 11- Fotos das instalações do MDNIY	146
Quadro 12- Cursos em yoga oferecidos pelo MDNIY	147
Quadro 13- Sumário traduzido para o português do “ <i>Yoga teacher’s manual for school teachers</i> ”	156

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ALADAA	<i>Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África</i>
AYUSH	Ministério Indiano de Ayurveda, Yoga e Naturopatia, Unani, Siddha e Homeopatia
BJP	<i>Bharatiya Janata Party</i>
CERAL	Centro de Estudo de Religiões Alternativas de Origem Oriental
HPY	<i>The Haṭha Yoga Project</i>
IKGA	<i>Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens</i>
Landsat	<i>Land Remote Sensing Satellite</i>
MDNIY	<i>Morarji Desai National Institute of Yoga</i>
NCCIH	<i>National Center for Complementary and Integrative Health</i>
ONU	Organização das Nações Unidas
PEIND	Programa de Estudos Indianos
SOAS	<i>School of Oriental and African Studies</i>
TYS	<i>Traditional Yoga Studies</i>
UCP -1	uncoupling protein-1
YMCA	<i>Young Men's Christian Organisation</i> ou Associação Cristã de Moços Jovens

INTRODUÇÃO

Quando decidi retornar à academia para os futuros títulos, sabia que tinha encontrado com entusiasmo o que queria estudar. Em minhas entrevistas nos processos seletivos, dizia que poderia negociar ou flexibilizar o recorte da pesquisa, contudo que não alterassem o meu interesse primário: Índia. Por alguma razão não abri mão dela. Se passaram alguns anos desde então após a minha primeira viagem à Índia. Posso assegurar que essa experiência impactou profundamente meus caminhos intelectuais e pessoais, e estar na Índia para mim, é como estar num quintal muito familiar, onde *leela* (jogo divino ou brincadeira cósmica) exerce com toda graciosidade os disparates da vida. É certo que a yoga entrou na minha existência e nunca mais foi embora, ao contrário, ela muda de paisagem em cada fase sua comigo: ora como praticante e professora de yoga, ora como pesquisadora. Quando finalmente a trouxe para o campo acadêmico, um novo sentido surgiu entre mim e ela, e essa tese é o relato dessa jornada.

Definindo ideias, orientando caminhos de pesquisa

Quando se ingressa na vida acadêmica, com seus vários ritos e fases, deparamos com um universo denso de ideias, experimentações, e burocracias também. Felizes àqueles que de fato, podem e conseguem pesquisar sobre o que realmente faz sentido para si, ou sobre aquilo que gera entusiasmo contribuindo para o seu aperfeiçoamento profissional. Privilegiados àqueles que encontram lugares fecundos onde possam exercer a sua intelectualidade espontaneamente. Estamos tão fartos de adestramentos intelectuais e filiações teórico-metodológicas que mais se assemelham às seitas do que o exercício da construção do pensamento. Estamos cansados também das perversidades, das fogueiras de vaidades e dos ecos ditatoriais que se instalaram no mundo acadêmico há tanto tempo. Encontrar espaços opostos a estes na geografia apertada das universidades é uma oportunidade ímpar. O Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia da UFRJ se propõe por meio da interdisciplinaridade ser um lugar diferenciado, mesmo diante de muitas adversidades e desafios, tanto dentro quanto fora do departamento. Defronte de tantos “desertos acadêmicos”, com suas fórmulas impostas (e importadas), restam muito poucos espaços à originalidade, e o HCTE, sem dúvida, constelou ao longo dos anos, novas formas do exercício de pesquisa - e não fórmulas.

Escrevo sobre isso, pois considero necessário salientar que uma tese alocada num Programa de Pós-Graduação como o de História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, é imperativo contar a história da própria pesquisa, ou seja, relatar o processo da trajetória do estudo em questão. Um tema de pesquisa não surge do nada, como também não se corporifica sem a presença da biografia do(a) discente. O tema estudado se forma por meio de uma confluência de fatores, acontecimentos, negociações e escolhas. Ignorar este tipo de narrativa na tese é abafar ou calar a voz dos caminhos que nortearam a pesquisa.

Certa vez a caminho das aulas de yoga que iria ministrar, estava passando por uma feira de livros no Largo do Machado na cidade do Rio de Janeiro. Então rapidamente parei em uma barraca e me deparei com um livro que cativou a minha atenção. O livro era “A ciência moderna do Yoga” do jornalista norte-americano William Broad, cuja especialidade é em editoriais científicos. Prontamente comprei o livro, e quando o li, percebi que grande parte do enredo se baseava na legitimação científica ou não das práticas de yoga, em especial as dedicadas ao corpo. O livro foi um marco reflexivo para mim, pois consegui dar um contorno à minha intenção de pesquisa, e finalmente a nebulosa fase do doutorado de definição do “objeto” de estudo estava se despedindo. Foi nesse momento que claramente compreendi o que desejava estudar: as relações entre yoga e ciência.

Ciência: acessando as brumas dos mistérios e decodificando enigmas?

Os bastidores da ciência foram feitos de livros queimados; de fracassos de teorias e experimentos; de amores interrompidos; de viajantes que nunca mais retornaram; de disputas de poder; de ideias excêntricas; de atitudes rebeldes; de noites mal dormidas; de incompreensões dos mais próximos; de olhos cansados de tantas palavras ou números; de rumações mentais; de discórdias triviais; de afrontamentos ou rupturas hierárquicas; de conhecimentos orais lançados ao vento, ou ainda, de vestígios enterrados ou afundados.

A ciência reina soberanamente no campo dos saberes atualmente e na intelectualidade humana. Içada no seu próprio pedestal, o conhecimento científico desvendou vários “mistérios” do passado pautando novas versões explicativas asseguradas em dados, informações, métodos, experimentações, cálculos, diagnósticos, prognósticos, tecnologias e por aí vai longe. Paradoxalmente, a maior ilusão científica incide em já saber todas as respostas (SHELDRAKE, 2013). Muito longe de qualquer tipo de exclusivismo, nem todas as questões conseguem ser respondidas somente pela ciência. Mas como não se encantar com o seu enorme êxito, principalmente pela interface tecnológica nas áreas da comunicabilidade,

nutrimento, mobilidade, medicina, etc. Como não reconhecer o seu espalhamento em escala planetária?

Criam-se teorias, instrumentos, equipamentos, protocolos e metodologias para se alcançar parcial ou integralmente resultados. Institucionalizam-se as especulações, justificam-se as intuições, e mais importante ainda, “comprovam-se” os efeitos, os fins, gerando algum tipo de conclusão. A ciência é um modo muito particular de produzir conhecimento a cerca de uma investigação ou problema. As perguntas mudam ao longo do tempo e as respostas vão ganhando camadas de conhecimentos prévios, em que muitos foram descartados, invalidados, enquanto outros se tornaram hegemônicos ou canônicos. Mas no final das contas, a ciência está sempre em busca de apresentar quadros explicativos e está continuamente tentando responder perguntas: “sabemos o *quê*, mas continuamos intrigados quanto ao *porquê*, o *como* e até *quando*” (BOORSTIN, 1989, p. 19).

Não somos os mesmos humanos de séculos passados, assim como o planeta Terra também não é, mas ainda assim, certos mistérios persistem e resistem. Nem tudo é cognoscível, e no mundo do inexplicável ou inenarrável habitam os mistérios. Nesse sentido, a yoga aos olhos da ciência tornou-se enigmática por ela explorar a condição humana além das regiões limítrofes, colocando em xeque a superação e a reinvenção existencial. Logo após, veio a fase em que o discurso científico se uniu à yoga para “simplificar” e “desmistificar” os seus grandes feitos (ainda obscuros); a exaltação da experiência humana comum ou ordinária era finalmente aceita e celebrada. Bastava então o apelo para uma vida saudável promovida pela yoga (e ciência também), em que as austeridades exóticas e as iniciações esotéricas foram deixadas de lado. Nesses confins, vislumbramos uma das facetas mais criativa, dinâmica e controversa da yoga: quando a ciência se volta à ela.

“A” yoga: abundância de sentidos e invenções

Nesse trabalho, eu chamo yoga pelo artigo feminino - “a” yoga. Essa escolha tem a ver com a minha opção em trazê-la à concordância da regra gramatical da Língua Portuguesa¹ que permite esse uso, lembro que me fiz essa pergunta: “se eu posso utilizar dessa maneira, por que não?”. Uma possibilidade através da palavra em si a dialogar yoga ao longo do trabalho como uma entidade feminina; tenho apreço pela potência criativa e criadora da perspectiva

¹ De acordo com o novo acordo ortográfico da língua portuguesa, o y (épsilon) foi incorporado ao alfabeto tornando-se uma vogal (SILVA, 2008). Anteriormente, a palavra yoga era considerada estrangeira, sendo adaptada para *ioga*. Atualmente a grafia yoga já pode ser utilizada normalmente na língua portuguesa.

indiana de *Shakti*². A palavra em sânscrito é masculina, por isso que em muitas das suas leituras prévias você já deve ter se deparado com “o” yoga. Para mim, a demonstração das possibilidades da palavra “yoga” ao redor do mundo, só enaltece a fecundidade de muitas línguas a expressarem com outras grafias: “joga” (esloveno), “joha” (bielo-russo), “yúgā” (chinês tradicional), “ioga” (português), “jora” (sérvio), “jóga” (húngaro e eslovaco), “yoha” (ucraniano), “iogiin” (mongol), “you hka” (khmer), “jooga” (estoniano e finlandês), “giónka” (grego).

Outro ponto a ser destacado é que não estou utilizando o termo ciência no plural (ciências), como também poderia ter usado yoga no plural (yogas) diante das abundantes tipificações, que poderíamos pegar a ideia mercurial de Adrián Muñoz (2016, p. 473. Tradução nossa³): “A taxonomia de diferentes tipos de yoga é tão difícil de entender como o mercúrio na palma da mão”. Assim, tanto uma quanto à outra permanecerão no singular aqui, mesmo sabendo da multiplicidade de ambas.

Quando pensamos ou pronunciamos a palavra yoga, quase que como efeito de um *mantra* encantador, o nosso imaginário logo se volta à ideia de pessoas em alguma postura corporal complicada como se elas fossem dar um nó em si mesmas, ou apenas sentadas em meditação, como em muitas imagens de Buda. Mas a coisa se torna complexa quando conjugamos yoga na contemporaneidade, e não é à toa que se diz “fazer yoga”.

Yoga é uma palavra que carrega vastos sentidos tal qual ao mito hindu da tartaruga⁴ - àquela que sustenta o mundo em suas costas, e vem da raiz etimológica “yuj” que significa unir, jungir, atrelar, religar (RAVINDRA, 2006). Provocativamente, yoga pode se referir tanto a um método quanto a um objetivo, levando em consideração que os substantivos derivantes de “yuj” - *viyoga*, *yogin*, *samyoga*, *prayoga*, etc. - dizem respeito a método, raciocínio, ferramentas para unir, argumentos, aplicações, dentre outros. (MUÑOZ, 2016). No emaranhado semântico, há linhas, tipos, ramos ou escolas, em que a yoga vem acumulando significados, e também, se reinventando ao longo de séculos.

Resumidamente, a corporificação textual da yoga há, grosso modo, duas vertentes majoritárias: uma que aceita a autoridade dos Vedas e outra que diverge do domínio védico (McEVILLEY, 1981). Mas isso não deve ser entendido que essas duas perspectivas são

² Princípio feminino.

³ “La taxonomía de los diferentes tipos de yoga es tan difícil de aprehender como el mercurio en la palma de la mano”.

⁴ *Kurma*

estanques uma da outra. Destacam-se os seguintes tipos clássicos:

1) *Hatha-Yoga*: a palavra “*ha-tha*” pode ser entendida pela junção de duas polaridades representada pelo sol, “*Ha*”, e lua, “*Tha*”. É uma linha cujo objetivo é alcançar a imortalidade, transcender a morte, principalmente a partir de práticas corpóreo-mentais. A mais famosa etapa de seu sistema é ligada às posturas corporais (*asanas*). *Gheranda Samhita*, *Hathayoga Pradipka* e *Siva Samhita* são seus textos fundamentais. É uma das linhas que mais apresenta influências na contemporaneidade e se tornou bastante popular;

2) *Bhakti-Yoga*: um ramo devocional, a entrega às práticas ritualísticas ou introspectivas para alcançar Deus ou um estado divino. É citado principalmente no *Bhagavad Gita* (ZIMMER, 1986);

3) *Raja-Yoga*: *raja* tem o significado de “real”, mas essa linha é chamada por muitos de simplesmente “yoga”. Sistematizada por Patanjali em oito etapas (*asthanga*) que visa a iluminação e/ou a liberação dos renascimentos cárnicos (*moksha*) (ELIADE, 1996; RAVINDRA, 1996). As oito etapas são: *yama*, controle, *niyama*, regulação, *asana*, postura, *pranayama*, práticas respiratórias, *pratyahara*, supressão, *dharana*, concentração, *dhyana*, meditação, *samadhi*, estado de superconsciência (BERNARD, 1982). A pedra angular é o potente texto intitulado de “*Yoga Sutras*”. É uma obra que contém uma compilação sofisticada abrangendo aspectos filosófico, prático, ético e moral, e é estudada com grande afínco até nos dias de hoje;

4) *Jnana-Yoga*: é considerado o caminho do conhecimento, ele parte dos processos de intelectualizações para ir além da compreensão cognitiva. Essa linha pode ser encontradas em textos do Vedanta Advaita, Budismo e Upanishads (McEVILLEY, 2002);

5) *Tantra-Yoga*: amalgamada por várias abordagens incluindo a budista, é considerado um movimento pan-indiano em que métodos tântricos sempre partem do corpo para se obter a transcendência; o corpo nunca é negado, ao contrário, é enaltecido como veículo da liberação (ELIADE, 1996);

6) *Mantra-Yoga*: também citado no *Bhagavad Gita*, versos métricos usados repetidamente para conduzir a mente, altamente ritualizados com finalidades específicas;

7) *Laya-Yoga*: dissolução progressiva da consciência no sentido de unidade infinita (MUÑOZ, 2016).

Os ramos clássicos ou pós-clássicos mencionados acima podem ser diferenciar quanto a metodologia, mas possuem teleologia similar, e mais ainda, podem ser conjugadas em uma espécie de parceria uma com as outras, como o exemplo encontrado no *Varaha-upanisad* em

que há uma tríplice aliança entre *laya*, *mantra* e *hatha*, ou ainda, no *Yoga-bija*, que aponta o caminho da yoga (*yogamarga*) composto por *mantra*, *laya*, *hatha* e *raja* (MUÑOZ, 2016).

É interessante notar que a presença do discurso científico relacionado à yoga, só veio a acontecer a partir de meados do século XIX, ganhando grande força e aderência ao longo dos séculos XX e XXI. É nessa mudança ou reorientação que a yoga encontrou ressonâncias em um público não indiano (ou o dito “ocidental”) e a ciência foi o combustível adequado para a sua projeção global.

É válido dizer que muitos estilos contemporâneos, baseados principalmente em práticas corpóreo-mentais, especialmente nas posturas (*asanas*), são traduzidas em várias criações e assinaturas⁵ - algumas mais pessoalizadas que outras (ex. Iyengar) - tornando-a conhecida em todo mundo genericamente como “yoga”. A maior prova de sua circulação e validação global ocorreu no ano de 2014, a Organização das Nações Unidas (ONU) declarou o “Dia Internacional da Yoga” (*International Day of Yoga*)⁶. Desde então, todos os anos no dia 21 de Junho, a yoga é celebrada mundialmente.

Em muitos cantos do mundo, cada qual a sua maneira e ao seu sabor, a yoga vai se adaptando e se reinventando. Talvez, essa seja a sua maior característica - flexibilidade - que coincidentemente é uma das possíveis consequências a ser adquirida pelas práticas corporais (*asanas*). No continente africano, por exemplo, a yoga vem sendo usada como projeto (“*Africa Yoga Project*”⁷) de inclusão social, e principalmente de geração de renda; um dos seus principais objetivos é a formação de professores. Na Ucrânia, profissionais estão organizados e articulados através da Federação Ucraniana de Yoga⁸, onde cursos de formações recebem a sua chancela. No Brasil, seguindo uma tendência global, pululam estúdios ou escolas de yoga particulares, especialmente em médios e grandes centros urbanos; um tipo de serviço/produto voltado à classe média e media alta.

⁵ 1) Iyengar yoga; 2) Asthanga yoga; 3) Kundalini yoga; 4) yoga Integral; 5) Bikram yoga; 6) Kuruntha yoga; 7) yoga Flow; 8) Vinyasa yoga; 9) Acroyoga; 10) Rocket yoga; 11) Sivananda yoga; 12) Kriya yoga; 13) yoga Terapia; 14) Power yoga; 15) yoga Restaurativa; 16) Yin yoga; 17) Jivamukti yoga; 18) Swasthia yoga; 19) Prenatal yoga (ou yoga para gestantes); 20) yoga Kids (ou yoga para crianças); 21) Forrest yoga; 22) Baptiste yoga; 23) Anurasa yoga; 24) Kripalu yoga; 25) Viniyoga; 26) Sahaja yoga; 27) Agni yoga; 28) Mahayoga; 29) Laughter yoga (yoga do riso), etc.

A instituição do dia ocorreu em 12 de Dezembro de 2014 conforme o Press Release/233-2014. Disponível em: <http://www.unic.org.in/display.php?E=13712&K=Yoga> <acessado em 21/03/17>

⁷ Maiores informações disponíveis em: <http://www.africayogaproject.org/> <acessado em 21/03/17>

⁸ Ukrainian Yoga Federation (www.yoga.net.ua).

São inúmeros cenários que a yoga se presentifica na contemporaneidade. Não é nada fácil enclausurar a yoga numa caixa fechada diante de um mundo altamente conectado. Mais ainda, estabilizar a sua natureza volátil e mutante, pois estamos lidando com um fenômeno transnacionalizado e híbrido, cuja origem remete à Índia. Quisera eu apresentar a você de maneira concisa o que é yoga em nossos dias. Esse trabalho é a tentativa de mostrar um dos possíveis cenários emoldurados entre yoga e ciência, sem esquecer da minha própria relação acadêmica e pessoal com ela.

Orientando-se pela bússola dos objetivos

O propósito dessa pesquisa se desenrola a partir de uma indagação primária (objetivo geral): como as relações entre yoga e ciência (abarcando as áreas da saúde, humanas e sociais) vêm desenvolvendo diálogos históricos, institucionais, epistêmicos e metodológicos. O trabalho busca responder essa questão (objetivo geral) com as seguintes perguntas (objetivos específicos): a yoga tem suas origens na Índia, no chamado mundo “Oriental”, assim, é possível identificar dois “mundos” distintos entre si: Oriente e Ocidente? Quando e como historicamente foi se moldando a concepção de “Oriente”, e as consequências assimétricas geradas pelo Orientalismo? É possível, ainda hoje, delinear reencenações orientalistas de pesquisadores e instituições que estudam e pesquisam yoga na academia? Qual o “marco” histórico mais antigo da yoga e como se deu esse “batizado”? Como o sânscrito foi fundamental para circular a yoga dentro da academia? É possível rastrear os principais agentes responsáveis pela mudança do discurso da yoga pautada em sua cientifização ou medicalização? E quais profissionais na contemporaneidade que identificaram esses agentes históricos ou essa mudança discursiva? Seriam os periódicos da área da saúde mais um canal de circulação da yoga, e sob quais discursos e metodologias esses estudos vêm se desenvolvendo?

Quais são as iniciativas de novo campo denominado de *Yoga Studies* (a exemplo do *Modern Yoga Research*) em termos de organização e institucionalização? Trazendo ao debate epistemológico, em relação à controversa atribuição da yoga como uma ciência, é possível encontrar similaridades e convergências com a ciência, assim como incomensurabilidades? Dentre os usos do termo “ciência” na yoga, como o governo indiano vem lidando de forma institucional a formação, qualificação e treinamento da yoga voltada à profissionalização e bem-estar?

Notas de rodapé e abordagens metodológicas

Outra parte importante a comentar nessa apresentação, é a relação da estrutura do trabalho com o próprio tema. As notas de rodapé compõem o cenário na feitura desse trabalho; não hierarquicamente com texto (pelo menos foi a minha intenção), mas como um importante recurso metodológico que favoreceu a complementação de informações e *insights*. É compreensível que muitos podem não apreciar a leitura pausada gerada pelas notas. Muitos nem chegam a lê-las; de fato, há de se ter paciência com as letras diminutas na base de cada página, além da “dança” dos olhos durante a leitura. Para amenizar essas possíveis interrupções ou desconfortos, a minha pequena sugestão é que se possa ler as notas de rodapé após a leitura de cada página, se houver os verbetes, daí sim fazer a associação entre os números e as referências ao longo do texto: página por página, da cabeça ao pés.

Historicamente, Grafton (1999) revela que as notas de rodapé vieram como um estilo metodológico do trabalho científico principalmente usado pela História. Fruto direto da profissionalização intelectual na cultura Iluminista europeia, as notas são um “dispositivo literário” (GRAFTON, 1999, p. 110. Tradução nossa⁹); elas tratam de convencer o leitor sobre as fontes utilizadas, e a corroborar a veracidade do trabalho histórico em questão. As notas nos rodapés das páginas tal como conhecemos atualmente, só vieram após uma sugestão em 1776 de David Hume ao editor do trabalho de Gibbon (*Decline and Fall*), pois ele achou exaustivo remeter a leitura das notas toda hora ao final do livro. Grafton (1999) também alerta o uso das notas como uma escolha estética, pois enquanto elas abundavam nos trabalhos de Kant, Hegel as considerava “[...] sinais exteriores de uma erudição infecciosa que ele temia pegar” (1999, p. 107. Tradução nossa¹⁰). Entre o uso fervoroso e a conotação de “praga”, as 209 notas de rodapé ao longo desse trabalho funcionarão em conjunto com o corpo do texto, pois ao ignorá-las o leitor ou a leitora poderá tropeçar por entendimentos parciais ou incompletos.

Sobre o tema da tese que deu a arquitetura ao texto, a escolha das notas de rodapé me gerou a seguinte questão: na vida intelectual, a cabeça (morada da mente?) é movida constantemente ao centro de nossas atenções, mas e os pés? Metaforicamente, se conseguimos caminhar intelectualmente, é porque os nossos “pés” nos moveram, eles nos deram a base, e para mim, as notas de rodapé exercem esse sentido. Também fui capturada pela imagem simbólica dos pés na cultura indiana. A reverência depositada aos pés externaliza humildade,

⁹ “Literary device”

¹⁰ “[...] outward signs of infectious erudition that he feared he might catch”

reconhecimento e entrega; o ato de reverenciar os pés de divindades é uma das materializações mais concretas da condição humana falível e potente ao mesmo tempo. A cada abertura dos capítulos (aqui chamados de “capétulos”) terá a imagem dos “Pés de Lótus” (*Pada Padma*) de Krishna com seus 11 símbolos no pé direito e 8 no esquerdo.

Na linha do tempo na elaboração dessa tese, optei pela abordagem metodológica exploratória qualitativa, articulando diferentes fontes bibliográficas e um trabalho de campo. Foram realizadas consultas em bibliotecas na Índia (Museu Nacional em Nova Delhi, Morarji Desai National Yoga Institute em Nova Delhi e Shree Ma Anandamayee Ashram Guest House em Haridwar); conversas tematizadas com 3 experientes praticantes de meditação e yoga na Índia; análise, coleta de artigos e dados via banco de dados da plataforma de periódicos da CAPES; priorização bibliográfica não só no corpo textual, mas também nos índices remissivos, apêndices, prólogos e agradecimentos. O trabalho de campo foi desenvolvido a partir da experiência participativa no curso “*Yoga Science for Wellness*” no Morarji Desai National Yoga Institute em Nova Delhi em 2016.

“Capétulos”: caminhando pela tese

No “capétulo” 1, intitulado de “Oriente e Ocidente: dois mundos?”, a pergunta exploratória questiona a demarcação historicamente construída entre Oriente e Ocidente. A relação com a yoga nesse capítulo, tem a ver com o modelo de mundo que naturalizou o nosso olhar e imaginário sobre Oriente. A yoga inscreve a sua história e as origens no mundo oriental, na Índia, e circula posteriormente no mundo ocidental. Mas de fato, o que seriam esses mundos combinados entre si que produziram tantas assimetrias e hegemonias ao longo do tempo e a partir do espaço?

Nesse capítulo, são apontados os principais acontecimentos que dividiram o mundo em dois. As Grandes Navegações conceberam circularidades e “centrais de cálculos” que deram início as assimetrias. A história da cartografia, impulsionada pelas navegações, ajudou a construir literalmente visões de mundo. O(s) Orientalismo(s) alerta(m) sobre o uso do conhecimento ocidental para fins exploratórios e colonialistas no Oriente, em que relações de poder trouxeram hierarquias epistêmicas, além de propugnar autoridade e essencializações sobre o Oriente. Esse capítulo tem uma aproximação panorâmica com a yoga e não direta, pois questiona as visões de supostos mundos apartados e opostos entre si denominados de Oriente e Ocidente. Aliás, a meu ver, todos os capítulos tiveram alguma posição “espacial” ou “geométrica” em relação à yoga (ver Figura 1), os dois primeiros com abordagens mais

indiretas (panorâmica e transversalizada), e os dois últimos incidem mais diretamente (perpendicular e nuclear).

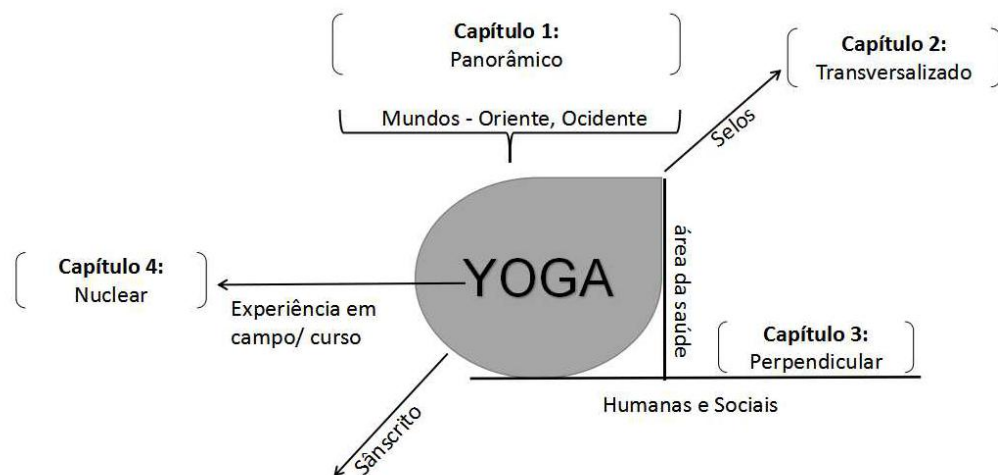


Figura 1. Posicionamentos dos capítulos em relação ao tema “Yoga”

O “capítulo” 2, chamado de “Da pedra à palavra: nas margens históricas da yoga”, a abordagem continua indireta, porém, já dá sinais sobre a localização de suas materialidades históricas. Nesse capítulo, a aproximação transversalizada (ver Figura 1), permite alinhar a história da yoga jazida num pequeno pedaço de pedra, e a desenterrar as suas raízes incrustadas no sânscrito.

A referência de um dos marcos históricos da yoga pelo vestígio arqueológico do selo de *Pashupati*, demonstra o cenário em formação da Antropologia material - Arqueologia, no início do século XX, e o cruzamento da operação colonial na Índia; a produção de conhecimento local gerada a partir de narrativas e metodologias da ciência moderna europeia. Passando da análise macro (efeitos do colonialismo, projeção do campo disciplinar da Arqueologia, etc.) à micro, a yoga estaria identificada na figura central do selo, em sua postura corporal, como um *asana* (postura de yoga). A decifração coloca na plasticidade do corpo, a prova cabal da existência da yoga por meio de seu maior deus, Shiva (*Mahayogi*, Grande Yogi), na manifestação de *Pashupati*. Mas até chegar à essa narrativa, percorre-se um longo caminho que remete à civilização habitante do Vale do Indo de Mohenjo-daro e Harappa.

O outro ponto histórico abordado no segundo capítulo reside no sânscrito. A sofisticação dessa língua embasou textos sagrados e filosóficos, compêndios, legislações,

manuais, etc. A interpretação e a circulação dos Vedas por não indianos, encenam mais uma vez os encontros dos mundos ocidental e oriental. O corpus textual da tradição indiana foi alvo da “invasão” academicista europeia agenciada no período colonial por orientalistas, mas antes disso, a incursão missionária cristã na Índia também voltou parte de seus interesses ao sânscrito. Os estudos sobre os Vedas trouxeram em pauta várias discussões controversas, tais como: teoria da “invasão” ariana; decadência ou “massacre” da civilização do Vale do Indo; desaparecimento civilizatório dessa região por desastres naturais; cronologias divergentes da corrente da teoria da “invasão” ariana; hipótese de supremacia de um povo “*aryan*” pautada na raça; etc. O capítulo apresenta que a polemização da existência ou não de uma invasão ariana irradiou indiretamente à yoga, pois para McEvelley (1981; 2002) seria possível identificar uma yoga arianizada e outra não arianizada; distintas tradições que se bifurcariam. E por fim, para ilustrar a abundante literatura que referencia parcial ou integralmente a yoga, são listadas obras em sânscrito, partir do sério trabalho de Mallinson e Singleton (2017), abrangendo as tradições védicas, budistas, tântricas, jainistas, etc.

O terceiro “capítulo” está organizado em torno de dois blocos: 1) área da saúde e 2) área das Humanas e Ciências Sociais; eles se encontram formando um ângulo perpendicular à yoga, isto é, há uma intersecção entre as duas (ver Figura 1). O intuito desse capítulo é mostrar as relações entre yoga e ciência, primeiramente, a partir de uma abordagem histórica, ou seja, rastreando as iniciativas pioneiras que transmutaram o discurso e a circulação da yoga usando modelos metodológicos e institucionais da ciência. Num segundo momento, são apresentados alguns dos principais personagens que iniciaram seus estudos em identificar os processos de “medicalização” da yoga.

Então, o “capítulo” caminha para a análise de artigos científicos que abordaram os efeitos das práticas corporais de yoga. Nessa seção, são mostrados alguns processos do “fazer científico” tendo a yoga como tema central das pesquisas, levando em consideração: a) a identificação de autorias e instituições; b) os canais de circulação dos *papers*; c) os usos dessas pesquisas; d) os recursos metodológicos utilizados; e) as possíveis assimetrias, hegemonias e similitudes geradas pelos estudos levantados.

As pesquisas científicas levantadas conduziram ao próximo ponto do capítulo: uma reflexão entre yoga e ciência gerada por meio de conversas realizadas na Índia. Os diálogos foram travados com experientes meditadores que tinham uma vasta noção de yoga. Essas conversas encaminharam à uma última seção da área da Saúde: uma breve abordagem da neurociência voltada às práticas de yoga e meditação.

Já o segundo bloco do “capítulo” 3, é dedicado à área das Humanas e Ciências Sociais. Ali, é apontado um novo campo que vem desenvolvendo interlocuções acadêmicas chamado de *Yoga Studies*. O “capítulo” é finalizado com uma discussão epistemológica entre yoga e ciência. Nessa parte, a questão da yoga ser considerada ou não como uma ciência é discutida. Abordam-se alguns “caminhos” conceituais e históricos, em que yoga e ciência provocam encontros e distanciamentos - um debate que se propõe a levantar reflexões sobre: conhecimento, verdade, intercâmbios epistêmicos, razão, consciência, iluminação, iluminismo, etc.

Finalmente, o “capítulo” 4 discorre sobre a minha experiência na Índia com o trabalho de campo no curso “*Yoga Science for Wellness*” do *Morarji Desai National Institute of Yoga*, em Nova Delhi. A tradução do título do curso, “Ciência da yoga para o bem-estar”, já diz em grande medida sob quais discursos a yoga está enquadrada nesse instituto. O capítulo tem um tom mais pessoalizado, o que o transpõe para a posição nuclear mostrada na Figura 1. A participação no curso me proporcionou uma clarificação sobre os processos educacionais e profissionalizantes da yoga no século XXI na Índia, mostrando as abordagens institucionalizadas pelo governo indiano. Vale ressaltar que essa parte da tese não é uma etnografia antropológica, é um relato pessoal que aliou a observação participante na construção de reflexões sobre yoga e ciência.

Tendo apresentado as intenções e os capítulos que formaram o(s) caminho(s) desta pesquisa, só posso desejar uma boa leitura, sabendo de antemão que um relatório científico como uma tese, nunca é tão agradável quanto a leitura de uma obra literária. Que longas e profundas inspirações possam lhe conceder o fôlego necessário, a fim de tornar essa leitura mais fluida, e quiçá, prazerosa.

CA (PÉ) TULO I

OCIDENTE E ORIENTE:
DOIS MUNDOS?



11

¹¹ Figura dos “Pés de Lótus” de Krishna (*Padapadma*)

Fonte: [Http://www.gopala.org/_evo/index.php/2006/03/15/the_lotus_footprints_of_lord_caitanya](http://www.gopala.org/_evo/index.php/2006/03/15/the_lotus_footprints_of_lord_caitanya)

1. BREVE INÍCIO DE UMA PEQUENA EXPEDIÇÃO TEÓRICA

“A cosmografia tornou-se geografia”

Daniel J. Boorstin

O que a yoga teria a ver com a ampla produção teórica sobre as relações históricas, epistemológicas e culturais entre Oriente e Ocidente advindas de campos, tais como: História, Estudos Pós-coloniais, Sociologia, Antropologia, etc.? As respostas residem entre a necessidade de compreender a construção de um macro panorama que encenou a invenção de dois hemisférios aparentemente dicotômicos, e, a urgência em posicionar a própria yoga nesse diálogo, a fim de elucidar a sua matriz epistêmica e contextualizar a sua circularidade. Sabe-se que a yoga foi *germinada* na Índia, e a sua *pulverização*¹² mundial esteve interligada com encontros, traduções e interpretações.

Iniciemos a nossa “expedição” através do mais etéreo ao mais denso. Como bem nos assinalou o historiador Arnold Toynbee (1961), a humanidade encontra-se na “idade aérea”, pois o intercâmbio humano transitou entre os deslocamentos terrestres (estepes) às intercomunicações oceânicas até as viagens aéreas e espaciais. Pois bem, o nosso “pálido planeta azul”¹³ seria somente um pequeno pixel no espaço, e talvez, “lá de cima” ou “lá de baixo”, as angulações distanciadas e visualizadas por potentes artefatos diluiriam a configuração binária batizada de Ocidente e Oriente.

Estaríamos então vislumbrando dois mundos? Ou estaríamos defronte de dois mundos imaginados e criados a partir de um ponto? Será que debaixo das “placas tectônicas” (figurativas, lógico) de Oriente e Ocidente não jaz o dinamismo constante de algo que não está e nunca esteve em repouso, apenas esperando ser desvelado? Quanto da nossa habilidade em criar delimitações partindo de experiências sensoriais, de mensurações e de métodos explicativos não nos aprisionaria em fronteiras arbitrárias, mas que estas não passariam de porosas e/ou elásticas? Estamos, de fato, em qual polaridade, Oriente ou Ocidente? Teríamos então dois mundos? A (des)pretensão aqui é de alinhar neste capítulo noções sobre “Oriente” e “Ocidente” a partir de perspectivas epistemológicas e históricas em que clivagens

¹² Optei em empregar termos das Ciências da Natureza, *germinar* e *pulverizar*, para retratar a fertilidade das redes geradas pela yoga ao longo do tempo e do espaço além da sua base primal. Tal justificativa apoia-se na “migração mimética de conceitos” desenvolvida por Virginia Chaitin (2009, p. 125): “[...] à plasticidade que a ideia inicial de comunicação e eventual possibilidade de tradução entre os saberes para dar suporte à migração de conceitos numa epistemologia pluralista e permeável [...]”.

¹³ Famosa adjetivação do astrônomo e cosmólogo Carl Sagan.

colocaram em xeque imaginações, encontros (e desencontros também), hierarquias e circularidades.

O título deste capítulo começa com uma pergunta: “Ocidente e Oriente: dois mundos?”. Geralmente, o(a) pesquisador(a) busca responder peremptoriamente a questão exposta. Entretanto, me arrisco a dizer que mais que responder o questionamento inicial, este capítulo é um ensaio sobre discussões teóricas pautadas nas concepções de Ocidente-Oriente, e quiçá, consiga cumprir seus desígnios, remetendo às expedições marítimas de outrora: carregadas de intempéries e incertezas.

Os conquistadores e viajantes já nos alertavam que as suas passagens em territórios alheios, provocaram a criação de um novo espaço, que para seus habitantes locais era apenas o mesmo lugar. Assim, que o diálogo desse capítulo nos leve às movimentações teóricas zingareando entre pontos de passagens obrigatórios e paisagens (des)conhecidas.

1.2 O FANTÁSTICO UNIVERSO DOS CONTORNOS QUE DESENHA MUNDOS

“No princípio eram as especiarias. Desde que os romanos, em suas viagens e batalhas, tomaram gosto pelos ingredientes picantes ou estupefacientes, apimentados e entorpecentes do Oriente, o Ocidente não consegue mais abrir mão dos temperos das Índias em suas cozinhas e despensas.”
(Stefan Zweig)

Ao pensar que foram as especiarias que impulsionaram as viagens marítimas transcontinentais, somos levados a considerar a complexa e histórica relação entre o apetite voraz do ser humano e os contornos que deram relevo ao(s) mundo(s) que vivemos desde a era moderna (ZWEIG, 1999). O prazer pelo sabor desenvolveu uma faminta curiosidade entre diferentes mundos ampliando suas fronteiras. As diferenças tornaram-se conhecidas. A alteridade entrou em ação posicionando o “*nós*” e os “*outros*” - bárbaros, antípodas, infiéis – e, ao mesmo tempo, é partir desses encontros com suas relações intercambiáveis que produziram-se níveis de assimilação, hibridação e rejeição - *incomensurabilidade cultural*¹⁵(SUBRAHMANYAM, 2012)

¹⁵ Para o historiador Sabjay Subrahmanyam (2012), a transferência do termo “incomensurabilidade” desenvolvida por T. Khun a partir da relação entre dois ou mais paradigmas, para o terreno cultural: “A visão aqui é a vasta zonas de impermeabilidade cultural, perfeitamente coerente internamente e para si mesmas mas imensamente inacessíveis para àqueles que olham de fora.” (SUBRAHMANYAM, 2012, p. 5. Tradução nossa) –

É minimamente curioso relacionar a invenção de um novo paladar, salpicada de pimentas e temperos com as conquistas territoriais ultramarinas e as novas rotas comerciais entre Ocidente (Europa) e Oriente. Certamente, a expansão ocidental (comercial, política, cultural, religiosa, modelos institucionais e educacionais) foi uma das “empresas humanas” mais bem sucedidas ao longo da história moderna, e, não tenhamos dúvida em afirmar que essa empreitada é relativamente recente, se considerarmos o espectro da história da humanidade (TOYNBEE, 1961).

Uma das consequências mais contundentes das viagens das descobertas marítimas - importante agente da expansão ocidental - foi a completa transformação na carta do mundo (TOYNBEE, 1961). Consequentemente, o mundo tal como era conhecido estava em mutação, ganhando novas formas e passando por reformulações. Poeticamente, ou não, os mapas trouxeram mundos longínquos aos olhos e às mãos. Um pedaço de papel preenchido de traçados que, ao mesmo tempo, expandiu horizontes e encolheu distâncias. As ideias da religiosidade cristã foram pouco a pouco sendo rasgadas quanto à periculosidade da Terra, e finalmente, o mundo poderia ser domesticado.

Para Toynbee (1961), a fundação cartográfica deste mundo novo revolucionou a replicação de uma única sociedade mundial a partir de 1500 da era cristã. As viagens ocidentais das descobertas possibilitaram a façanha inédita de ramificar os tentáculos da sociedade ocidental, cuja matriz é greco-romana. O mesmo autor indica a similar tentativa de também unificar o mundo em um modelo de sociedade, e isto aconteceu em 1519 por Baber ou Babur (1484-1530). O príncipe de Ferghana ampliou as fronteiras do Islã por meio de operações terrestres chegando à Índia, ao contrário da chegada de Vasco da Gama pela via marítima em 1498 na cidade de Calicut. A instalação do Império Mugal no subcontinente asiático perpetuou a presença do Islã e fez emergir dinastias que interferiram nas estruturas políticas, sociais e religiosas na região.

Acentuo apenas que a Índia (país que a tese mantém a sua interlocução) sempre aparece no palco das discussões entre o aparecimento do Novo Mundo e a sua relação com o Velho Mundo. É importante sublinhar que as rotas marítimas e terrestres alçaram na Índia um importante polo mercantil e colonial, um ponto de passagem singular e obrigatório desde a antiguidade (McEVILLEY, 2002). O controle e o bloqueio (terrestre e marítimo) pelo Império Otomano sobre a Europa Ocidental das rotas da seda e especiarias favoreceram o surgimento de novos caminhos oceânicos à Ásia, em especial à Índia. A vitória da *technique* marítima

“The view here is of largely impermeable cultural zones, perfectly coherent in of themselves but largely inaccessible to those who look in from the outside”.

européia encetou uma inédita geografia mundial, e uma nova circulação econômica (centros-periferias), além de refrear o avanço do califado (BRAUDEL, 1979). E então, no século XVII, simultaneamente enquanto as campanhas jesuítas se definhavam no Oriente, a ascensão de outra potente instituição angariava terreno no Ocidente: *Royal Society* (TOYNBEE, 1961).

O triunfo ocidental na Idade Moderna¹⁶ corresponde justamente à *techné* e à episteme provocando uma “elasticidade” além do Ocidente, porém, a culminação deste estilo de saber (e fazer) não foi exclusivamente endógena, mas sim, construída através de largos intercâmbios civilizatórios (DIAMOND, 2010), e sedimentada por frações de “comensurabilidade cultural e comunicacional” (SUBRAHMANYAN, 2012, p. 2).

Entretanto, para Jared Diamond (2010), a origem das assimetrias geradas no mundo moderno retrocede um pouco mais ao adentrar na compreensão da pré-história da humanidade. O argumento fundamental de Diamond (2010) sobre a ascensão do modelo eurocêntrico baseia-se na combinação triangulada entre armas (organização militar), aço (tecnologia) e germes (doenças epidêmicas). Em termos de localização do território ocidental, é válido apontar que tanto Diamond (2010) quanto Braudel (1979) posicionam o espaço como importante fonte explicativa de acontecimentos históricos. Nesse caso, a Geografia (juntamente com a História) são testemunhas das transformações a partir do espaço (SANTOS, 1991). Assim, imbricada à noção de espaço veio a cartografia.

A cartografia treinou os olhos humanos em sua capacidade de traduzir paisagens, calcular distâncias e posicionar lugares, como também, explicitou etnocentrismos. A esquematização pelos mapas não foi uma invenção exclusiva da cultura científica moderna ocidental. O alcance das representações do mundo físico perpassa desde a antiguidade nas mais variadas civilizações. A cartografia islâmica e sino-tibetana, por exemplo, eram repletas de sensibilidades estéticas, mitologias e modos explicativos divergentes das cartas e mapas europeus, ela traduziam as suas visões espaciais e de mundo, conforme as cartografias medievais (ver figuras 2 e 3) :

¹⁶ Para o autor Stephen Toulmin (1990), diante de tantos posicionamentos sobre o início da fundação da Idade Moderna ou Modernidade, esse período se efetivou entre 1600 e 1650 com a criação e consolidação de Estados independentes e soberanos organizados a partir de uma nação particular com a sua própria língua e cultura mantida por um governo em prol de interesses e tradições em comum.



Figura 2. Mapa-múndi islâmico elaborado por Abu Ibn Hawqal, ano de 980 d. C.
Fonte: <www.cartographic-images.net>acessado em 11/02/2015

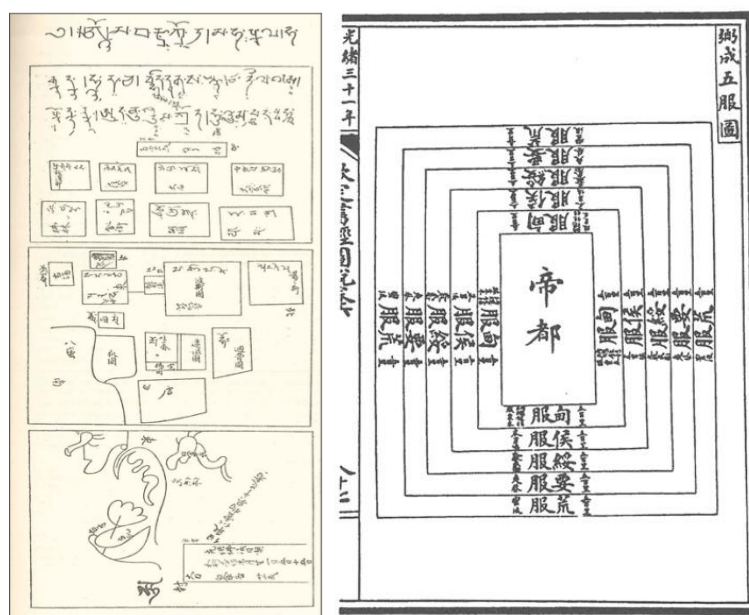


Figura 3. À esquerda: Mapa do mundo chinês pelo autor Zenkaku no ano de 733 d. C.
À direita: Representação do Mundo pela perspectiva chinesa. Retângulos concêntricos em que o núcleo representa o Império Chinês e o retângulo da margem os bárbaros. Autoria desconhecida. Ano de 138 a. C.
Fonte: <www.cartographic-images.net>acessado em 11/02/2015

O que se nota nessas figuras é a diversidade de estilos, abarcando não só um sistema de pensamento, mas também a expressão gráfica de tradições plurimilenares que poderiam ser conservadoras ou abertas aos intercâmbios epistêmicos e materiais entre as civilizações (DIAMOND, 2010)

As maneiras de ver e desenhar o Planeta Terra também são atravessadas pela construção do olhar, em que representações imagéticas não escaparam do emaranhado histórico, social, técnico e trajetória individual. Por exemplo, o sinocentrismo apontado por André Lévy também moldou a maneira de conceber a China perante a cartografia nativa. Basta dizer que as navegações empreendidas pelos chineses antes do ano de 1.500 - com suas tábuas cosmográficas - colocavam a China como centro do mundo relegando o restante da extensão da Terra, como um mero agrupamento de ilhotas ao seu redor (LÉVY, 1988).

Dependendo do momento histórico ou da tradição cultural em jogo, favorece-se um centro na projeção cartográfica, ou seja, “um espaço físico simbólico ao qual é atribuída uma posição privilegiada, e a partir do qual se distribuem organizadamente os espaços restantes” (SANTOS, 1991, p. 25. Tradução nossa¹⁷). Jerusalém, por exemplo, já teve sua proeminência na geografia cristã (BOORSTIN, 1998), assim como o Monte Meru (Sumeru) foi considerado o “centro do mundo” para a região indo-tibetana e adjacências, áreas influenciadas pelo budismo e escrituras sagradas (SCHWARTZBERG, 1992).

Ao reproduzir a esfera do globo terrestre na dimensão plana, os mapas cartográficos usualmente distorcem a realidade, e essa transposição, ou melhor, em termos técnicos, essa projeção, sofre alterações ou deformações (MONMONIER, 1991). Há de se levar em conta que “a decisão sobre o tipo e o grau de distorção a privilegiar está condicionada por fatores técnicos, mas também pode ser baseada na ideologia do cartógrafo e no uso específico a que o mapa se destina” (SANTOS, 1991, p. 18. Tradução nossa¹⁸).

Delineado em 1569 por Gerald Mercator (1512-1594), o mapa-múndi que usualmente temos contato foi elaborado a partir do método de projeção seguindo os comandos latitudinais e longitudinais de Ptolomeu; e “a projeção não foi elaborada para a simples representação do mundo, mas servia a finalidades práticas, à navegação. Tratando-se de uma projeção conforme (conservação dos ângulos entre os meridianos e paralelos no globo)” (SEEMANN, 2003, P. 12).

Para quem o vê, o mapa de Mercator, pela própria especificidade da técnica empregada, a Europa está representada ao centro e na parte superior. Deve-se levar em consideração que, no período da feitura do seu mapa, Mercator estava embevecido pelo olhar eurocêntrico, e pela interlocução direta com as expedições marítimas que partiam da Europa para o resto do mundo:

¹⁷ “Un espacio físico simbólico al que es atribuida una posición privilegiada y a partir del cual se distribuyen organizadamente los restantes espacios”.

¹⁸ “La decisión sobre el tipo y el grado de distorsión a privilegiar está condicionada por factores técnicos, aunque puede basarse también en la ideología del cartógrafo y en el uso específico a que el mapa se destina.”

Geógrafos críticos condenaram a projeção de Mercator, porque ela deforma e distorce grosseiramente as áreas representadas, contribuindo assim para a criação de uma imagem ideologizada do mundo a favor das economias dominantes. Mercator, portanto, precisa ser compreendido no contexto da sociedade renascentista da Holanda com todas as suas influências sociais, religiosas, políticas e econômicas. Desta maneira, fica evidente que a projeção de Mercator, como qualquer outra, é apenas uma “visão” do mundo entre muitas outras (SEEMANN, 2003, P. 7).

De Ptolomeu com seu sistema cosmológico geocêntrico, ao historiador alemão Arno Peters, com sua crítica ao mapa “conforme” de Gerald Mercator, a cartografia mundial passou por alterações e controvérsias ao longo do tempo. Ao olharmos o próximo mapa (ver Figura 4) notaremos que a projeção de Mercator enfatizou a representação das áreas temperadas e polares, e a de Peters, acentuou o tamanho proporcional de cada área representada e não a forma em si.

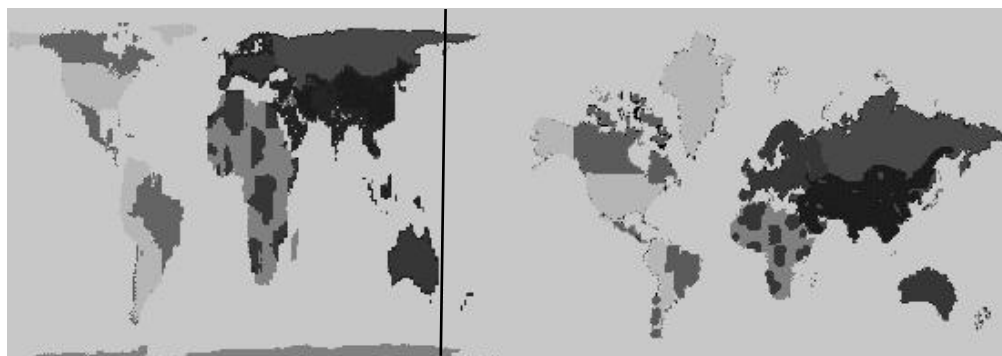


Figura 4. Diferentes tipos de projeções: à esquerda projeção de Peters e à direita de Mercator
Fonte: elaborado a partir da imagem <http://www.petersmap.com/page2.html>>. Acesso em: 03 ago. 2014.

Foi exatamente 404 anos após o mapa de Mercator, que Arno Peters em 1973 questionou o arcabouço ideológico que “privilegiava” ou centralizava o mapa-múndi de seu antecessor às regiões mais ricas do planeta (hemisfério norte). Por outro lado, Arno Peters também foi questionado quanto à sua bandeira ideologizada de justiça à “[...] projeção do mundo politicamente correta” (SEEMAN, 2003, p. 13), pois para muitos, o seu mapa não passou de uma estratégia de *marketing* de auto promoção (SEEMAN, 2003).

Sem querer tomar partido entre este ou aquele mapa, vale apenas pontuar que a cartografia levanta a questão a transposição para o papel (ou tela) sobre a “verdade” ou a “realidade” das formas do mundo. Retirando de nós o peso da escolha ideal, tomemos o seguinte “conselho”: “não só é fácil mentir com os mapas, é essencial. Para retratar relações significativas de um mundo tridimensional complexo em uma folha plana de papel ou numa

tela de vídeo, *um mapa deve distorcer a realidade*” (MONMONIER, 1991, p. 1. Tradução nossa¹⁹. Grifo meu).

Podemos considerar que os mapas não só representam, localizam ou orientam, mas também aludem a uma série de perspectivas que fabricam “mundos”. Ao tratar da configuração binária pelos eixos Ocidente-Oriente, constata-se que além dos mapas “mentirem” (MONMONIER, 1991), a presumida clivagem axial desses eixos não passa de uma narrativa pictórica grafada sob a ilusão de uma separação que nunca aconteceu:

Como muitos dos ensaios demonstram, a cartografia das sociedades islâmicas e do sul da Ásia pré-modernas não se desenvolveu de forma isolada das influências externas, e cada uma a sua vez, contribuiu para o conhecimento de mapeamento de culturas distantes. Tais relações lembram-nos que é um erro de dividir, como é habitual na história da cartografia, o Velho Mundo em Oriente e Ocidente como se fossem dois separados, bem como, em partes distintas. Muito antes da ascensão da Europa no século XVI, o comércio e outros intercâmbios culturais vincularam regiões da Ásia, Europa e o Mediterrâneo [...] (HARLEY, WOODWARD, 1992, p. 510. Tradução nossa)²⁰.

Mas quando lançamos um olhar sobre o mapa-múndi (em qualquer projeção) nos deparamos que o Oriente - com suas subcategorias de “próximo”, “médio” e “extremo” (SPROVIERO, 1998) está sempre *distante* da zona centralizada (leia-se ocidental), pois a cartografia moderna constituiu a Europa como centro, e fez com que o restante do mundo orbitasse em torno dela (LATOUR, 2000).

Podemos perguntar a partir de qual referencial o *distante* está constituído? Do nominado Ocidente? O argumento de Bruno Latour (2000) parece bem razoável para responder a essa questão, quando ele diz que, para notar uma suposta manifestação do “Grande Divisor”, entendido como assimetria, terá de ser levada em consideração as diferenças de escala: “observaremos o ângulo, a diferença, o movimento e a *escala* do deslocamento do observador” (LATOUR, 2000, p. 348). Assim, podemos questionar como a diferença de escala foi construída ao longo do tempo, e do espaço, quando se trata de termos tão cristalizados como Ocidente e Oriente, e é sobre isso que a próxima seção abordará.

¹⁹ “Not only is it easy to lie with maps, it's essential. To portray meaningful relationships for a complex, three-dimensional world on a flat sheet of paper or a video screen, a map must distort reality”

²⁰ “As many of the essays demonstrate, the cartography of premodern Islamic and South Asian societies did not develop in isolation from external influences, and each in turn contributed to the mapping knowledge of distant cultures. Such relationships remind us that it is a mistake to divide, as is usual in the history of cartography, the Old World into East and West as if these were two separate as well as distinctive parts. Long before the rise of Europe in the sixteenth century, trade and other cultural exchanges bound Asia, Europe, and the Mediterranean regions[...]

1.3 MODELANDO AS CONCEPÇÕES DE OCIDENTE E ORIENTE

“Assim, tanto o quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhes deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, certa medida, refletem uma à outra”
(Edward W. Said)

Etimologicamente, a palavra “oriente” (*oriens*) significa apenas o lugar onde o sol nasce antes, e “ocidente” (*occidens*) quer dizer pôr do sol ou oeste. Mas Ocidente e Oriente não são caligrafias de metáforas. Num relance, tornaram-se categorias binárias, por vezes em oposição, que repartiram o mundo em dois, isto é, dentro de uma perspectiva histórica que envolveu matizes de relações de dominação entre as quais destacam-se: colonialismo, proselitismo cristão, agenciamentos científicos (tecnologias sociais e literárias²¹), Modernidade, Iluminismo e mercantilismo.

Para compreender tais termos de Oriente e Ocidente passemos à pergunta de que como regiões geográficas agrupadas por diversas culturas, línguas e organizações sociais vieram a se tornar blocos estanques separados por uma linha imaginativa entre dois continentes, Europa e Ásia.

1.3.1 Ocidentalização, a ação de ocidentalizar-se, e, Orientalismos, mundos inventados (e)feitos a partir de outros

As noções de compreender Ásia como Oriente e Europa como Ocidente não são recentes, remetem ao Império Bizantino. Tem relação com antiga Anatólia e Constantinopla (atuais Turquia e Istambul), em termos estratégicos geográficos que envolvem o mar Mediterrâneo e a faixa de ligação terrestre da Euroásia. Para o historiador Dimiter Angelov (2013), Oriente e Ocidente vêm da construção geográfica espacial bizantina baseada nos cardinais para orientar as duas partes do império; a cidade de Constantinopla foi considerada na época um tipo de “Greenwich” mundial, por sua centralidade, hegemonia e domínio como metrópole imperial.

²¹ Shapin e Schaffer (1985) entendem tecnologias, literária e social, como ferramentas produtoras e replicadoras de conhecimento, levando em consideração a contextualização histórica da ciência.

Angelov (2013) recua ainda mais no tempo e diz que a divisão do mundo em três partes ou continentes, Europa, Ásia e África foi primeiramente elaborada pelos antigos geógrafos gregos, porém, nessa geografia a África foi incorporada à Ásia pela sua proximidade com o sul. Foi somente entre 1.400 e 1.500 D.C., na Renascença Italiana, que a Europa se tornou um referencial de cultura, religião, identidade e política oposto do império Otomano; o Papa Pio II (1458-1464) difundiu o conceito de cristandade latina como Europa em contraste à expansão asiática do império Otomano.

Por fim, a Europa tornou-se uma adjetificação a partir da Renascença, pois antes o significado semântico de Ocidente e Oriente designava apenas uma orientação cardinal no império Bizantino, ou seja, Oriente e Ocidente não funcionavam como identidades binárias opostas tais como conhecemos hoje (ANGELOV, 2013).

Entender a concepção histórica de Ocidente é também compreender a sua associação à genealogia grega, em que a própria “história” ajudou a consolidar essa noção. A construção epistêmica ocidental repousa em grande parte na matriz grega do nascimento da “História” (BOORSTIN, 1989). A maneira de contar e explicar os fatos sem o emprego do mito proporcionou uma drástica mudança na elaboração intelectual das narrativas dos acontecimentos. Da tradição dos épicos à “prosaicização da experiência” (BOORSTIN, 1989, p. 509), a história ganhou o espírito de contar os “fatos” distanciando-se dos mitos; as alegorias e as metáforas heroicas ou divinizadas foram substituídas por outro estilo de pensamento.

De acordo com Boorstin (1989), uma das principais invenções gregas foi notadamente a ideia da história. Para o autor, a trajetória da história no Ocidente (a partir da civilização greco-romana) foi completamente diferenciada do Oriente (Islã, China, Índia, Médio Oriente), pois a significação do passado tinha concepções diferenciadas. Para os gregos, os escritores do iluminismo jônico (VI a. C), conhecidos como logógrafos, assumiam a prosa para relatar não só os registros, mas também as suas inquições, ao contrário dos versos, que eram tidos como repositórios mnemônicos e estéticos.

É na cisão entre a poesia e a prosa, que a racionalidade grega operou uma nova e forte maneira de produzir visões de mundo. Se temos na “história” grega um nó que presentifica o passado sem a alusão mítica, temos também a reverberação de um estilo de pensamento que moldou instituições, modos de vida e produção de conhecimento. Mas vale notar que as técnicas da escrita da história de maneira crítica projetadas pelos pensadores gregos, não estiveram presentes em outras civilizações, pelo menos com o mesmo vigor.

Na Índia, por exemplo, o tempo (*kala*) é remetido à noção cíclica, “ora expandindo-se, ora contraindo-se” (ZIMMER, 1986, p. 84) e às eras (*yuga*): *Satya*, *Treta*, *Dvapara* e *Kali* (CHATTERJEE, 1993). As influências dos *Vedas* e *Puranas* contribuíram para que as esferas religiosa, social, filosófica e cosmológica pudessem se apoiar nessas escrituras. E o tempo, diferentemente dos gregos, era contado a partir das repetições dos ciclos e do estado perene dos fenômenos; “mito, história e o contemporâneo – todos se tornam parte da mesma sequência cronológica; uma não se distingue da outra; a passagem de uma para outra, conseqüentemente, é inteiramente sem problemas” (CHATTERJEE, 1993, p. 80. Tradução nossa²²). Essa não preocupação com uma suposta ordem cronológica linear, até hoje causa embaraço aos historiadores narrarem a história indiana.

Já na China, sob a regência do confucionismo, havia um forte culto aos antepassados, de maneira que as mudanças estavam circunscritas à imitação dos modelos anteriores, e o registro desse passado operava como mecanismo de manutenção do presente e do futuro (BOORSTIN, 1989; ZIMMER, 2008). Similar à China, o Egito também priorizava a condição estática da ordem cósmica através da repetição, além da atribuição divina nesse processo mantenedor, em que o contrário era considerado uma intervenção demoníaca:

[...] ‘imobilismo’ que caracteriza a civilização egípcia, mas que encontra nos mitos e nas reminiscências nostálgicas de outras sociedades tradicionais, é de origem religiosa. A fixidez das formas hieráticas e a repetição das gestas e façanhas na aurora dos tempos são a consequência lógica de uma teologia que considerava a ordem cósmica uma obra essencialmente divina, e via em toda mudança o risco de uma regressão ao caos e, por conseguinte, o triunfo das forças demoníacas (ELIADE, 2010, p. 93).

Entre diversos modos relacionais e interpretativos sobre temporalidades, o intercâmbio nas civilizações, mesmo que escamoteado por relações de poder, provocou fluxos de ideias, instituições, pessoas e “coisas”²³, contudo a hegemonia exercida pelos fundamentos filosóficos ocidentais desde os pré-socráticos passando pelos helenistas até o modelo científico moderno, vestiu o mundo com novos adereços epistemológicos culturais. Entrou em cena a astuciosa invenção de um Ocidente e um Oriente; eles tornaram-se verbos: ocidentalizar e orientalizar. Na visão de Edward Said (2007), não foi somente o Oriente uma invenção ocidental, mas o próprio Ocidente também se inventou em grande parte nessa relação com o Oriente.

²² “Mithy, history, and the contemporary all become part of the same chronological sequence; one is not distinguished from another; the passage from one to another, consequently, is entirely unproblematic”

²³ Termo utilizado pelo antropólogo indiano Arjun Appadurai para designar mercadorias enquanto política de valor no sentido amplo de relações vinculando a troca e o valor na vida social delas (APPADURAI, 2010).

Por outro lado, é possível elencar uma série de ocorrências localizáveis historicamente e geograficamente que se amalgamaram formando a membrana²⁴ nomeada de “Ocidente”:

[...] a morfogenia cultural do Ocidente repousaria, apesar de sua complexidade, em cinco acontecimentos essenciais: a) a invenção, grega, da cidade, da liberdade sob a lei, da ciência e da escola; b) a invenção, romana, do direito, da propriedade privada, da noção de *pessoa* e do humanismo; c) a revolução ética e escatológica da Bíblia, imanente à cultura judaico-cristã; d) as mudanças na igreja e sociedade cristã com a *Revolução Papal* dos séculos XI ao XIII, que utilizou a razão (leia-se, a ciência grega e o direito romano) para inscrever a ética e a escatologia bíblica na História, realizando, assim, a primeira fusão evidente entre Atenas, Roma e Jerusalém; e) a promoção da democracia liberal, coroada pelas grandes revoluções democráticas e burguesas, que acabou por dar existência à modernidade. [...] podemos extrair, conforme Philipe Nemo, os valores e instituições que se configuram enquanto componentes essenciais do Ocidente: o Estado de Direito, a democracia, a liberdade intelectual, a racionalidade crítica, a ciência e a economia baseada na propriedade privada (MACEDO, 2007, p. 48. Grifos do autor).

Vale apenas reforçar que a fundação do pensamento moderno não aconteceu apartada de processos políticos (formação dos Estados-Nações), sociais (da verticalização feudal para a horizontalização das classes sociais) e religiosos (ruptura da autoridade clerical sobre o Estado, Contra-Reforma) (TOULMIN, 1990). Outro fator preponderante em acentuar a hierárquica posição ocidental sobre as diversas partes do planeta foi o colonialismo moderno: “na Europa ocidental, a enorme fonte de prosperidade do colonialismo foi justificado pelo argumento racial, que remonta a asserção de Aristóteles *Nicomachean Ethics* em que algumas comunidades humanas são naturalmente destinadas a dominar outras” (McEVILLEY, 2002, p. xxi. Tradução nossa)²⁵; o discurso Iluminista apropriou-se dos gregos para justificar a produção de riqueza subjugando outras raças, porém, os próprios gregos, muitos anos antes, não faziam distinção de raça pela cor da pele (McEVILLEY, 2002).

A geração dessa “riqueza” aconteceu nada mais e nada menos por meio de controle e exploração entre o centro metropolitano e seus territórios; o colonialismo é resultado direto do imperialismo (SAID, 1995). Em suma, a validação do viés epistêmico e etnocêntrico do colonialismo/imperialismo moderno trouxe profundas marcas em posicionar e sobreposicionar lugares, raças e culturas. É importante frisar que a expansão imperialista europeia ocidental por meio de suas colônias, em especial as orientais (ex. Índia), impulsionou a criação histórica de identidades culturais pautadas em essencializações (SAID, 1995). Uma

²⁴ O uso da palavra membrana aqui remete à analogia biológica do estado tanto segregador quanto de absorção; a coexistência das funções de separar e de permitir trocas.

²⁵ “In western Europe, the enormous wealth-source of colonialism was justified by racial argument that went back to Aristotele’s assertion in the *Nicomachean Ethics* that some human communities are naturally meant to dominate others.”

das mais tenazes consequências dessa resignificação foi a consolidação de estereótipos sobre Oriente e seus orientais.

Concomitantemente ao período do colonialismo, o projeto da modernidade europeia no século XVII exerceu grande influência sobre a sua própria circunscrição geográfica, política, técnica e cultural (TOULMIN, 1990). Nessa esteira, o método científico angariou a sua legitimação epistemológica colocando em oposição a humanidade de um lado e a natureza em outro, e mais dezenas de outras dicotomias foram instauradas; o *status quo* dessa “racionalidade” alcançou um patamar nunca antes visto (TOULMIN, 1990). A partir das linhas dicotômicas que se tornavam mais fortes entre a Filosofia e Física na modernidade, o “bisturi” epistêmico também reforçou o corte do mundo em dois, e, o Oriente, se tornou objeto-tema de estudo e de dominação: “o Oriente e Orientais como um “objeto” de estudo, carimbados com uma alteridade – como tudo o que é diferente, seja “sujeito” ou “objeto”” (ABDEL-MALEK, 1963, p. 107. Tradução nossa²⁶). Um fosso imaginado, inventado e constituído através de práticas discursivas e materialidades que não apenas representavam textualmente ou pictoricamente o Oriente, mas que produziram hierarquias hegemônicas epistemológicas, políticas e comerciais entre Ocidente e Oriente (SAID, 2007).

A princípio, o trânsito *para* e *no* oriente foi empreendido pelas viagens mercantis, diplomáticas, de cunho proselitistas e coloniais. Emergiram consigo os relatos de viagem, registros esses que provocavam novas e outras visões de mundos à época. A exemplo de Heródoto e Alexandre, o Grande, informações e classificações sobre as terras até então desconhecidas do Oriente foram lançadas pelos gregos (SAID, 2007). Posteriormente foi a emblemática figura de Marco Polo que disseminou inéditas maneiras de descrever o Oriente, um estilo de narrativa que cristalizou repertórios (BOORSTIN, 1989; GOMES, 1966) despertando *testemunhas virtuais*²⁷ (SHAPIN e SCHAFFER, 1985):

Quando Marco Polo retornou à Europa em 1295, a sua narrativa de China (Cathay) como a maior, mais rica e mais populosa do mundo não foi considerada por muitos de seus contemporâneos. Enquanto a sua descrição factual gradualmente ganhava credibilidade, os europeus de sua época, e muito tempo depois, continuaram a acalantar uma crença no misterioso e exótico Oriente. (LACH, 1990. Introdução. Tradução nossa²⁸)

²⁶ “the Orient and Orientals as na “object” of study, stamped with an otherness – as all that is different, whether it be “subject” or “object””.

²⁷ A ferramenta de re-produção do conhecimento operado pelos livros e publicações exerceu a replicação de tais conteúdos por aqueles que não estiveram nos lugares descritos.

²⁸ “ When Marco Polo returned to Europe in 1295, his account of China (Cathay) as the largest, wealthiest, and most populous land in the world was not believed by many of his contemporaries. While his factual description gradually gained credibility, the Europeans of his day and long after continued to cherish a belief in the mysterious and exotic East.”

São nos encontros entre Ocidente e Oriente, permeados de resistências e docilidades, que foi aberto um novo espaço para a produção intelectual chamada de “Orientalismo”: “um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente e (na maior parte do tempo) o “Ocidente” (SAID, 2007, p. 29). Métodos e mediações que mobilizaram agrupamentos de eruditos em torno do objeto de estudo “Oriente”, semelhantes às “comunidades epistêmicas”, em que há o compartilhamento de padrões de raciocínio, valores e práticas discursivas em comum (HAAS, 1992), o Orientalismo construiu “um modo de escrita, visão e estudos regularizados (ou orientalizados), dominados por imperativos, perspectivas e vieses ideológicos (SAID, 2007, p. 275).

Séculos a fio, o Orientalismo foi desenhado por elementos figurativos, homogeneizantes, classificatórios e reducionistas, e uma das plataformas que instrumentalizou esta operação foi o colonialismo (SAID, 2007). Se apontarmos para a historicidade de tal empreitada, não podemos ignorar as *tecnologias literária e social* (SHAPIN e SCHAFFER, 1985) que embeveceram a produção discursiva e disciplinar sobre o Oriente, tais como: filologia, gramática, lexicografia, tradução, antropologia e história (SAID, 2007).

Historicamente, o marco da fundação do Orientalismo aconteceu em 1245 pelo Conselho de Vienna. Notoriamente as línguas orientais ocuparam em grande parte a atenção dos estudos orientalistas. A institucionalização além de catedrática também perpassou à formação de sociedades, tais como: Batavia (1781), Sociedade Asiática em Paris (1822), Sociedade Asiática Real, Londres (1834), Sociedade Oriental Americana (1842) (ABDEL-MALEK, 1963).

Todas essas organizações estavam localizadas fora da geografia do Oriente. Como foi apontado anteriormente, a articulação colonial com a produção de conhecimento sempre estiveram próximas, e um exemplo disso foi a fundação em 1784 de uma dessas organizações orientalistas no próprio território oriental, como é o caso da Sociedade Asiática de Bengala advinda da presença do império britânico na Índia (PRAKASH, 1990). Abdel-Malek (1963) mostra também outra maneira institucionalizada do Orientalismo: a conhecida dinâmica de trocas intelectuais geradas em congressos; computando mais de dezesseis eventos orientalistas entre os anos de 1873 (Paris) até a I Guerra Mundial.

Para o autor sueco Hubinette (2003), a crítica (ou a crise) do Orientalismo, até então estabelecido solidamente como um campo acadêmico, se deu principalmente após a Segunda Guerra por meio de autores estrangeiros radicados na Europa e Estados Unidos. Hubinette (2003) sinaliza que o principal questionamento levantado circundava as relações colonialistas

que permeavam a produção orientalista. O filósofo franco-egípcio Anowar Abdel-Malek inaugurou este debate crítico a partir do seu artigo intitulado “Orientalismo em crise” publicado em 1962. Hubinette (2003) menciona outros expoentes sobre a discussão orientalista, entre eles o historiador palestino A. L. Tibawi, e por fim, o crítico literário palestino Edward Said. Esse último alcançou maiores ressonâncias (e dissonâncias) por ter um viés analítico apoiado no pós-estruturalismo, marxismo e teorias feministas.

A obra inaugural de Edward Said “Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente”, publicado em 1978, é considerado um importante referencial teórico nos debates pós-coloniais, um ponto de passagem obrigatório para quem estuda Oriente, Ásia, Índia, etc. Diversos autores que discorrem sobre os estudos pós-coloniais²⁹ e que têm como lócus de debate o Oriente, remetem à noção orientalista de Said criticamente ou não (APPADURAI, 1996; BHABHA, 1998; HESPANHA, 1999; PRAKASH, 1990, 2001).

Para Said (2007), o Oriente é uma invenção “ocidental” proveniente de uma geografia e história imaginativa a partir da Europa. Em linhas gerais, Orientalismo pode ser definido como um *corpus* de saberes produzidos por meio de práticas e textos. Said (2007) elucida que o Orientalismo, iniciado no período colonial, se configurou sob complexas relações de poder, cujas finalidades se estendiam desde a dominação territorial até a epistêmica. De acordo com Said (2007), esta produção intelectual não era isenta de assimetrias, ao contrário, a agência desta *intelligentsia* corroborava com o discurso colonialista moderno.

Outro autor a lidar com a temática orientalista é o historiador português Antonio Manoel Hespahanha (1999) que traz à luz da experiência colonial portuguesa no Oriente. Diferente da Índia britânica, em que o saber era produzido dentro de uma lógica operativa para os interesses político-administrativos, Portugal se caracterizava por um modelo de administração descentralizado e fortemente ligado ao projeto missionário: “conhecer suficientemente o espaço para nele implantar a fina quadricula da administração eclesiástica” (HESPANHA, 1999, p. 19). Mas o que Hespahanha (1999) problematiza são os matizes da produção de saberes sobre o mundo não-europeu, a partir de contextualizações históricas diferenciadas e de modelos epistemológicos notadamente europeus.

²⁹ Sérgio Costa (2006) aponta dentre os expoentes dos estudos pós-coloniais, autores como: Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Stuart Hall, e nos clarifica ao dizer que “Os estudos pós-coloniais não constituem propriamente uma matriz teórica única. Trata-se de uma variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade.” (COSTA, 2006, p. 117).

O ponto de interseção das ideias sobre o Oriente, do qual Said (2007) e Hespanha (1999) falaram, ou seja, a “rota” epistemológica produzida *por* e *para* europeus em contextos coloniais, é reafirmado pelo historiador indiano Gyendra Prakash (1990). Segundo ele, a produção de conhecimento sobre o Oriente foi uma empreitada nomeadamente europeia considerando-o um objeto (inerte) para estudos. O historiador identifica as compreensões sobre Orientalismo particularmente na Índia, mostrando como se alteraram ao longo do tempo, e sugere que a gênese desta arquitetura intelectual foi estruturada a partir de uma política de publicações (principalmente com traduções do sânscrito) e pela fundação da Sociedade Asiática de Bengala, fruto direto da instalação da Companhia Britânica das Índias Orientais em 1757.

Assim, Prakash (1990) elucida que a produção de conhecimento sobre a Índia foi primeiramente baseada nas traduções de textos antigos em sânscrito, e posteriormente se deslocou para o levantamento de dados sistematizados como recenseamentos, pesquisas arqueologias, linguísticas, etc. O autor enfatiza que a construção intelectual produzida *por* *meio* e *na* diferença produziu um jogo de essencializações, estabelecendo dicotomias entre um Ocidente “materialista e racional” e um Oriente (Índia) “espiritual e emocional”.

A Explicação de Prakash (1990) ajuda a compreender a construção histórica do Orientalismo partindo de um ponto consideravelmente interessante, em que temas e imagens do Oriente contrastaram com a ideia de progresso baseada no racionalismo científico ocidental, em especial sob a evocação de repertórios de exotismo, espiritualidade, primitivismo, e principalmente, de um lugar não moderno (ARZÚ, 2001; OLDMEADOW, 2011; McRAE, 2003): “o orientalista moderno se considerava um herói resgatando o Oriente da obscuridade, alienação e estranheza que ele próprio cuidara de identificar” (SAID, 2007, p. 176).

Tateando por essas trilhas, creio que precisamos compreender que Oriente e Ocidente não são “entidades” que sempre existiram. Foram forjadas (no sentido de inventadas), construídas e resignificadas ao longo do tempo e espaço: “nem o termo “Oriente” nem o conceito de “Ocidente” têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro” (SAID, 2007, p. 13).

Cabe trazer o questionamento sobre os modos de produção de conhecimentos universais (ocidental) e locais (oriental) fomentados principalmente a partir das navegações comerciais, e na arena colonialista no próprio espaço do Oriente. Para Latour (2000), a combinação entre os que se movimentavam nas expedições marítimas, e os que permaneciam

estáticos, os nativos, foi o início de um processo assimétrico entre conhecimentos considerados como universal e local. Polanco (1992) afirma que a produção de conhecimento sempre foi marcada pelas zonas de hierarquia com diferentes níveis de assimetrias, produzindo centros, semi-periferias e periferias.

De fato, pensar o modelo colonial de expansão e dominação político-territorial é também articular componentes tão heterogêneos em que recursos descritivos, quadros explicativos e teorias moldaram maneiras de ver e falar sobre o Oriente, ora instrumentos de dominação, ora repertórios estéticos. Para ajudar a clarificar as polaridades entre Ocidente e Oriente, Bruno Latour (2000) articula a compreensão das assimetrias epistemológicas por meio da noção de “centrais de cálculo”. Para o autor, duas questões devem se ter em mente: a primeira relacionada à informação, o cabedal de conhecimentos intrínsecos aos nativos ou o conhecimento “local”, e a segunda, a agência desse recurso informacional perpassada pelos especialistas e instituições transformando-se em conhecimento “universal”. É nessa circularidade do conhecimento, como aconteceu entre a etnogeografia (àqueles considerados “parados”, nativos), e a geografia (àqueles “em movimento”, visitantes), que a *acumulação* gerou assimetria “pela possibilidade de levar de volta, para o lugar de onde a expedição foi enviada” (LATOUR, 2000, p. 357). Embarcando nesse raciocínio de Latour (2000), nota-se que a “mobilização dos mundos” decorre de um arranjo entre mobilidade, estabilidade e combinabilidade, o que ele chama de “móveis imutáveis e combináveis”, e a distância pode ser superada e controlada por:

[...] meios que a) os tornem *móveis* para que possam ser trazidos, b) os mantenham *estáveis* para que possam ser trazidos e levados sem distorções, decomposição ou deterioração e c) sejam *combináveis* de tal modo que, seja qual for a matéria que são feitos possam ser acumulados (LATOUR, 2000, p. 362. Grifos do autor).

A proposição dos “móveis imutáveis e combináveis” de Latour (2000) alocada nas concepções de Oriente e Ocidente tem a ver com o esforço de “carregar” o mundo oriental ao ocidental, e assim, mobiliza-se um mundo até o outro. Por essa lente podemos identificar uma das dinâmicas que formaram o “Orientalismo”, em que maneiras de descrever e reportar o Oriente no Ocidente geraram linhas divisórias e hierárquicas devido a assimetria produzidas pelas centrais de cálculo.

Edward Said (2007) diz que, apesar das relações intelectuais, materiais e culturais entre os dois mundos ter passado por várias fases, foi o Ocidente que se movimentou mais para o Oriente, e não ao contrário. Para o autor, a rota epistemológica hegemônica de validação e legitimação de saberes dos “outros” se submete à matriz europeia. Latour (2000)

nos alude que os centros de cálculos estiveram intimamente ligados aos processos de acumulação de capitais (poder, conhecimento, dinheiro, etc.). Ora, esses “centros” foram alimentados e retroalimentados pela via colonialista. Isso nos auxilia a enxergar a rede global da construção de conhecimentos por meio de (re)encontros, e, como eles puderam inventar a partir do espaço, de materialidades e de imaginações, os hemisférios oriental e ocidental, que aparentemente demarcavam linhas binárias de tradições distintas entre si. Mas um dos efeitos dessa clivagem epistêmica produziu um mundo representado pelo Ocidente como racional e civilizado, e o outro oriental como irracional e atrasado (SAID, 2007; OLDMEADOW, 2011).

Para Thomas McEvilley (2002), essa divisão advém de uma forte fixação da mentalidade colonizadora operada desde modernidade. O autor refuta categoricamente essa assertiva ao demonstrar as conexões epistêmicas (e linguísticas) entre as civilizações gregas e indianas geradas a partir de longos intercâmbios desde a antiguidade, até mesmo antes da passagem pela Índia de Alexandre, o Grande. McEvilley (2002), sublinha que a fecundidade epistêmica da civilização grega (ocidental) foi gerada a partir de persistentes encontros com outras civilizações, em especial, com a Índia. A colonização grega se apoiou sob preceitos de fixação, ou seja, de constituir comunidades e famílias, ao contrário da colonização europeia moderna, que angariava a exploração dos recursos locais sobrepujando-se racialmente: “[...] os Indo-gregos eram imigrantes permanentes, muitas vezes, convertiam-se ao budismo, participando de forma construtiva na vida econômica e cultural da comunidade” (McEVILLEY, 2002. Tradução nossa³⁰).

Diante desse cenário, emergem as seguintes perguntas: se os encontros civilizatórios desde a antiguidade promoveram hibridez epistêmica, multiculturalismo, miscigenação racial, intercâmbio de “coisas”, fluxos de pessoas e ideias, restariam então apenas dois mundos? Ou não seriam múltiplos mundos? Ou, ainda, poderia ser um mundo só cercado de infindáveis encontros e confrontos?

São questões (e inquietações) que ficarão em aberto, prontas para aportarem em respostas “firmes” ou piratearem outras teorias. Necessário apenas que a “âncora” epistemológica não repouse nem no Oriente nem no Ocidente, para que a sua atracagem não se ancore em polarizações essencializadas.

³⁰ “The indo-greeks were permanent immigrants, often converts to Buddhism, participating constructively in the economic and cultural life of the community.”

CA (PÉ) TULO II

DA PEDRA À PALAVRA:
NAS MARGENS HISTÓRICAS SOBRE YOGA



2. MATERIALIDADES QUE NARRAM HISTÓRIAS DA YOGA

Nesse capítulo, a abordagem científica sobre as histórias da yoga se dá por meio de duas perspectivas: a Arqueologia e a Linguística. Dois campos acadêmicos que criaram narrativas históricas a partir de vestígios arqueológicos e elementos textuais. A capacidade das “coisas” contarem a(s) história(s), e dos textos expressarem registros míticos, ontológicos e epistêmicos, são aproximações transversalizadas à yoga pelo viés histórico.

Essas duas correntes disciplinares projetaram matrizes cronológicas para lidarem com o cálculo do tempo sobre a materialização de “pedaços” de yoga contidos nos selos arqueológicos e nos textos em sânscrito. As próximas seções desse capítulo mostrarão redes de acontecimentos, personagens, deduções e hipóteses quando se tenta rastrear a yoga historicamente, levando em consideração pequenos indícios e pistas “invisíveis” incrustadas tanto nos sinetes quanto nas palavras.

2.1 UM PUNHADO DE HISTÓRIA, UM PEDAÇO DE YOGA

Um dos vestígios históricos mais antigos referentes à yoga é o selo batizado de *Pashupati*. As escavações arqueológicas lideradas por John Marshall em 1921, então diretor geral do *Archaeological Survey of India* (SINGLETON, 2010) encontraram um pequeno sinete esculpido em pedra sabão com a figura central da suposta manifestação de Shiva numa postura agachada rodeado por animais, por isso o nome de *Pashupati*³¹.

Mas antes de seguirmos adiante com as explicações do selo, é interessante apontar que nas últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, a Arqueologia estava ganhando terreno pelas então “descobertas” de rastros civilizatórios não europeus como no Egito e na Índia.

A agenda colonial que também possibilitou a emergência de novas narrativas através da cultura material com as conexões da Filologia e História, por exemplo. Todo um aparato de serviços técnicos e disciplinares foram instituídos na Índia; o intuito foi de gerar dados científicos para objetificar e normalizar terras e pessoas, incluindo os sítios arqueológicos (CHARTTEJEE, 1993).

³¹ Pashupati ou Rudra são manifestações da mesma divindade de Shiva. Pashupati é a representação do Senhor do Rebanho ou Senhor dos Animais (McEVILLEY, 1981; DHYANSKY, 1987).

É interessante salientar que o registro yóguico mais antigo da humanidade (McEVILLEY, 1981) inaugurando um marco histórico para yoga, abriu também a discussão da produção intelectual eurocentrada sobre culturas e civilizações não europeias (em especial as “orientais”) a partir do contexto colonialista e imperialista como foi visto no primeiro capítulo (SAID, 2008).

No campo de pesquisa da Arqueologia³², a busca pelas materialidades de civilizações antigas reencena a decifração de um passado tão distante, e a sua história só pode ser contada pelos contornos, formas, texturas e detalhes; materialidades que tornaram-se “objetos” de catálogos, inventários e pesquisas.

Mohenjo-daro foi (e continua sendo) um destes lugares alcunhados pela Antropologia de sítios arqueológicos. O seu apogeu ocorreu na Idade de Bronze (entre 2.000 e 2.700 A.C), e hoje, territorialmente, encontra-se na parte paquistanesa. Banhado pelo então Rio Indo (ver Figura 5), a região do Vale do Indo foi um importante polo agropastoril, cuja população chegou a alcançar mais de 5 milhões de habitantes (McINTOSH, 2008). Mohenjo-daro e Harappa foram alvos de pesquisas arqueológicas desde o tempo da Sociedade Asiática de Bengala, fundada em 1784; a preservação e a documentação de áreas com antiguidades relevantes foram incentivadas pela administração britânica no século XIX (McINTOSH, 2008).



Figura 5. Localização atual de Mohenjo-daro

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6d/IVC-major-sites-2.jpg>
<acessado em 29/08/16>

³² “Uma primeira grande questão refere-se à sua posição em relação às outras ciências, pois alguns a consideram uma técnica, enquanto outros preferem considerá-la uma ciência. Alguns consideram-na uma disciplina auxiliar de uma ciência interpretativa maior, como a Antropologia ou a História, outros rejeitam essa dicotomia. Um grande número considera que ela estuda o passado, embora outros admitam que pode tratar também do presente. Todos têm como ponto em comum, no entanto, o fato de a Arqueologia construir seu conhecimento principalmente a partir da cultura material (cf. Funari, 1998: 9-16)” (FUNARI, 1999, sem página).

Quando Marshall compartilhou os seus achados, em especial os selos de Mohenjo-daro e Harappa, os *scholars* da mesopotâmia logo fizeram conexões entre as cidades sumerianas e de Susa que datam 3.000 A.C (McINTOSH, 2008). Ou seja, para falarmos historicamente sobre a yoga, estamos discorrendo concomitantemente sobre paralelos civilizatórios remotos que ocuparam essa região e construíram faixas de circulação entre si.

Possehl (2002) sintetiza os quatro argumentos que levaram Marshall a identificar o sinete com a imagem de proto-Shiva em suas manifestações de *Pashupati* e *Mahayogi*: 1) as três faces da figura central retratada na literatura védica; 2) os chifres formam o desenho de *trisula* (tridente); 3) Shiva era considerado um *Mahayogi* (grande yogi): “ Marsall apropriadamente descreve esta figura [selo de Pashupati] como sendo a atitude de um praticante de yoga” (POSSEHL, 2002, p. 141. Tradução nossa³³); 4) a imagem humana rodeada de animais indicando a representação de Shiva como deus dos animais.

Quando Marshall batiza o sinete de *Pashupati* (Senhor do rebanho) no começo do século XX, ou quando Thomaz McEvelley (1981) afirma que os desenhos do selo é uma clara insinuação de posturas de yoga - ou um forte registro proto-yóguico - somos levados a localizar que a yoga esteve intrinsecamente ligada na região Vale do Indo há pelo menos 2.500 A.C., principalmente em Mohenjo-daro, considerada possivelmente a principal metrópole do vale (McINSTOSH, 2008). McEvelley (1981) conclui que as figuras centrais encontradas nos artefatos de Mohenjo-daro (pois não foi apenas um sinete) são posturas corporais, e que elas se encaixam harmoniosamente com o contexto yóguico do meio social da Era de Bronze. Para o autor, o selo de yoga de *Pashupati* (ver Figura 6) diz respeito à postura de yoga identificada como *mulabhandasana*, a qual também é relacionada à prática xamã de ativação do calor interno.



Figura 6. Selo de Pashupati exposto no Museu Nacional em Nova Déli
 Fonte: foto de trabalho de campo por Claudia Wanessa Poletto em Janeiro de 2016

³³ “Marshall properly describes this figure as being in the attitude of a practitioner of yoga”

Não somente Thomas McEvelley (1981) afirmou que a postura corporal da figura remete à postura de yoga *mulabhandasana*, Yan Dhyansky³⁴ (1987) também chegou à mesma conclusão nomenclatura da pose de yoga. Curiosamente, ambos os autores encontraram as pistas indicativas de qual postura em questão está inscrita no(s) selo(s), por meio das fotografias do livro “*Light on Yoga*” do indiano B. K. S. Iyengar, publicado no início dos anos de 1960. No caso de McEvelley (1981), ele associa a imagem do sinete com a plasticidade da postura apresentada por Iyengar nomeada de *mulabhandasana*, por causa do posicionamento dos pés, e também, pelo agachamento necessário para reproduzir a postura do sinete. McEvelley (1981) apresenta fotos de um segundo yogi, Swami Brahmachari (retiradas do livro “*Yogasana Vijnana*”) para corroborar a sua assertiva com maior precisão. Metodologicamente falando, foram as ilustrações contemporâneas dos livros, juntamente com descrições contidas em textos medievais de yoga, como o *Gherandasamhita*, que conectaram as evidências acerca da representação corporal pertencer ao rol de *asanas* (posturas) da yoga, e não à uma postura do cotidiano realizada por muitos povos asiáticos (McEVILLEY, 1981; DHYANSKY, 1987).

Os dois autores Dhyansky (1987) e McEvelley (1981) refutam categoricamente a alusão da figura central do selo de *Pashupati* estar sentada numa postura meditativa - em *padmasana* (postura da flor de lótus) - como foi colocado por Srinivasan (1975), ou na postura *bhadrasana*, em que “a figura é meditativa, serena e calma” (SINGH e MUKESH, 2010, p. 19. Tradução nossa³⁵). Essa linha de raciocínio “meditativa”, também foi compartilhada por Mircea Eliade (1996, p. 292) quando ele descreve o selo como um : “[...] homem santo na postura *yóguica*, praticando, talvez, a *ekagrata*³⁶ [...]”. Gordon White (2009) igualmente levanta a questão postural da representação com as “pernas cruzadas”, que supostamente poderia ou não ser uma figura alusiva à yoga:

“Primeiro de tudo, a postura de pernas cruzadas desta figura sentada é necessariamente uma postura *yóguica*? Se esse for o caso, uma quantidade de figuras de diferentes partes do mundo antigo poderia também ser qualificadas como yogis (ou suas companheiras femininas, *yoginis*)”³⁷ (WHITE, 2009, p.49).

³⁴ Yan Dhyansky (1987) não mencionou ou referenciou o artigo de Thomas McEvelley (1981), apesar da publicação de McEvelley ser anterior a de Dhyansky.

³⁵ “The figure is meditative, serene and calm” (SINGH; MUKESH, 2010, p. 19).

³⁶ Para Eliade (1996), *Ekagrata* pode ser definido como concentração em um único ponto, uma abordagem meditativa: “Eis por que a prática do Yoga começa por *ekagrata*, que limita o fluxo mental e constitui assim um “bloco psíquico, um *continuum* firme e unitário.” (ELIADE, 1996, p. 53).

³⁷ “First of all, is the cross-legged pose of this enthroned figure necessarily a yogic posture? If such were the case, a number of figures from different parts of the ancient world would also have to be qualified as yogis (or their female counterparts, *yoginīs*)”. (WHITE, 2009, p. 49).

O argumento levantado por White (2009), em relação à universalização das posturas de pernas cruzadas, se torna fraco quando confrontado com a exposição de McEvelley (1981), pois esse autor identifica a delicada e complexa rede chamada de “Ur-yoga”, em que rituais sagrados de fertilidade, xamanismo, veneração (e imitação) do feminino, prática de magia sexual teriam relação direta com o selo. Outro contra-ponto à questão de White (2009) vem a partir de uma análise da prática; Dhyansky (1987) alerta que a postura corporal yoga de *mulabhandasana* incrustada no sinete é de difícil execução pela sua exigência, até mesmo para os(as) praticantes de yoga experientes, e de fato, essa não é uma postura que permite uma permanência prolongada, como em outras (pernas cruzadas) mais indicadas para meditações. Assim, a junção das comparações e interpretações iconográficas, somadas à revisão da tradição textual (Vedas e outros), mais a experiência pessoal ou a tentativa em realizar a postura do selo, emaranham uma série de indícios para inferir que o artefato condiz com uma postura de yoga (*asana*).

A figura nos sinetes (ver Figura 7) é alvo de muitas interpretações e controvérsias. Por exemplo, a dúvida levantada sobre a interpretação da figura central ser a representação de Shiva como *Pashupati* na dedução de Marshall (SRINIVASAN, 1975), foi contestada pela hipótese de se tratar de uma figura feminina adornada com um cinto, e não supostamente a sinalização de um falo (McEVILLEY, 1981; SRINIVASAN, 1975 apud SULIVAN, 1964).

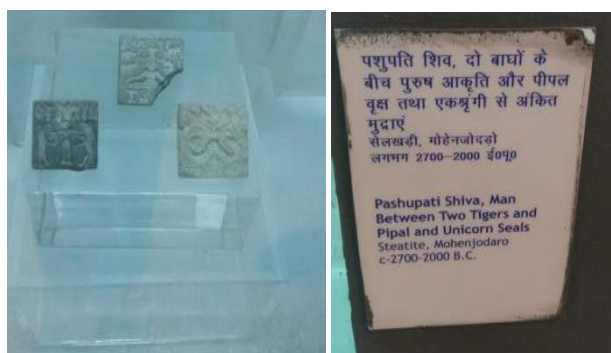


Figura 7. Selo de Pashupati e outros sinetes (2.700 a 2.000 A.C) e a descrição do Museu de Delhi
 Fonte: foto de trabalho de campo por Claudia Wanessa Poletto em Janeiro de 2016

Além da análise minuciosa dos selos pelos *scholars*, convém questionar sobre os seus usos. Dentre eles, é sabido que funcionavam como registros de identificação na circulação de bens e documentos, fichas de controle de acesso às estradas ou caminhos, documentos de identidade pessoal em transações privadas, lacres em cera ou barro para garantir a inviolabilidade de mercadorias (McINSTOSH, 2008), ou ainda, uma forma arcaica de

*branding*³⁸, *proto-brand* (MOORE & REID, 2008): “Supõe-se geralmente que os selos foram usados por comerciantes para marcar as mercadorias antes de enviá-las [...] (McEVILLEY, 2002, p. 240. Tradução nossa³⁹).

Os selos levantaram indícios que apontassem a Índia como uma importante parceira mercantilista com a Mesopotâmia, ao ponto de comerciantes e artesãos indianos se fixarem nessa região, contrariando a assertiva quase canônica de Gordon Childe que dizia que a cultura do Vale do Indo foi uma onda migratória vinda da Mesopotâmia (McEVILLEY, 2002). Isso corroboraria que mesmo tendo sido identificadas algumas posturas de yoga no Egito antigo, tais como *sukhasana* e *siddhasana*, a yoga seria de fato uma multi elaboração advinda da região indiana, que influenciou inclusive a iconoclastia dos selos (McEVILLEY, 2002, 1981), pois não somente o selo de *Pashupati* é associado à yoga, Gregory Possehl (2002) elenca 16 glípticas yóguicas encontrados nos sítios de Mohenjo-daro e Harappa.

Coincidentemente, o termo “selo” também é usado na linguagem yóguica chamado de “*mudra*”. É a quarta etapa da linha *hatha* yoga que consiste na manipulação da respiração e da energia vital (*prana*). Os *mudras* são muito singulares, pois é um tipo de prática que distingue a linha de *hatha* de outras na yoga; seu propósito é reverter ou parar a descida de *bindu* (sêmen) que de acordo com *hatha* é produzido na cabeça (MALLINSON e SINGLETON, 2017). Dentre os *mudras* ou selos destacam-se : *jalandharabandha*, *khecarimudra*, *viparitakarani*, *mahamudra*, *mulabandha*, *uddiyanabandha*, *shambavimudra* (MALLINSON e SINGLETON, 2017).

Deixando o sentido figurado do termo “selo” da *hatha*, dentro da leituras realizadas, não foi encontrado nenhum estudo que apontasse os *usos* do selo yóguico em questão, somente seus possíveis significados pictográficos, como muitos autores voltaram completamente as suas atenções. Vale apenas questionar por que nos selos estariam as inscrições mais antigas em relação à yoga, que conforme apontam Moore e Reid (2008) eram artefatos simbólicos de trocas. Será que necessariamente esses objetos pertenciam ou foram gerados no mesmo local em que foram encontrados, como em Mohenjo-daro? Qual seria a função (ou funções) do selo de *Pashupati* na yoga? Seria o de identificar os seus circunscritos ou adeptos? Teriam esses adeptos alguma posição social e/ou religiosa que implicasse num tipo de intercâmbio ou troca envolvendo outros objetos mercantis? Poderíamos aludir que o sinete de *Pashupati* estaria mais para uma “moeda” de troca que simplesmente um registro

³⁸ Em português poderíamos traduzir em algo como estabelecer ou criar uma marca.

³⁹ “It is generally assumed that the seals were used by merchants to mark containers before shipping them [...]”.

iconográfico de expressão religiosa, pois *Pashupati* significaria a manifestação arcaica do deus Shiva/Rudra descrita nos hinos védicos do *Rgveda* (SINGH e MUKESH, 2010).

São perguntas deixadas em aberto ainda sem respostas nesse trabalho, apenas algumas provocações reflexivas a cerca dos registros históricos sobre a yoga. Nessa seção, procurei demonstrar como a Arqueologia através dos selos de Mohenjo-daro, em especial o de *Pashupati*, elaborou interpretações históricas sobre a possível manifestação material mais antiga da yoga colocando em debate a nomeação e a identificação da postura corporal como um *asana* de yoga; rituais, símbolos, sinalizadores mercantis e identitários, e finalmente, a agenda colonial na produção de saber sobre o Oriente na época das escavações do sítio arqueológico de Mohenjo-daro.

2.2 LAMBENDO LAMPEJOS DE YOGA PELA LÍNGUA SÂNSCRITA

No primeiro capítulo desse trabalho, iniciei a abordagem sobre as construções históricas de mundo “Oriente” e “Ocidente” trazendo o sabor, o sentido do paladar para “apimentar” a discussão, já que a Índia era rota das especiarias. Nessa seção, volto a trazer a “língua”, não mais na sua função de identificar sabores, mas como elemento fundamental nas relações humanas, em sua capacidade de transmissão e interpretação comunicacional. A Linguística se consolidou como um campo disciplinar a partir do século XIX, e o sânscrito⁴⁰ esteve intimamente ligado na sua formação.

Foi graças ao sânscrito que textos com conteúdos parciais ou integrais referentes à yoga instrumentalizaram o acesso para compreender, traduzir e transliterar esse manancial vernacular. Em grande medida, a yoga estudada pela Filosofia, Estudos Comparados, Estudos de Religiões e História encontrou no sânscrito a fonte para se obter um entendimento mais preciso e acurado sobre os conceitos ontológicos e epistemológicos, além do aspecto figurado dos mitos que embeveceram a yoga.

A Índia começou a ser alvo de interesse da Linguística, principalmente a partir do final século XVIII, pois foram constatados que formas gramaticais e raízes verbais do sânscrito continham um denominador comum com línguas europeias; essas línguas e povos foram intitulados de “indo-europeus” (FUNARI, 1999). O historiador indiano Gyan Prakash (1990)

⁴⁰ Ao contrário da língua grega, a qual foi secularizada, a ideia de linguagem na Índia foi a sua sacralização levando em consideração a correta pronúncia e o significado exato de cada palavra para a execução de rituais. (McEvelley, 2002).

justifica a mesma periodicidade de interesse pelo sânscrito assinalada no final do século XVIII, através do incentivo dado à produção intelectual aos oficiais e aos funcionários da Companhia das Índias Orientais⁴¹. A partir da Companhia, a institucionalização da Sociedade Asiática de Bengala em 1784 se deu inicialmente com a tradução de textos em sânscrito e persa, e posteriormente, à compilação de dados e informações que pudessem ser úteis à estrutura colonial (PRAKASH, 1990).

É interessante notar que o sânscrito desempenhou um importante papel de porta-voz de uma parte da civilização indiana (sem mencionar aqui o Tamil⁴²) para as operações colonialistas, pois conhecer bem era dominar com eficiência (SAID, 2008; PRAKASH, 1990). Similarmente, em termos do uso da linguagem para efeitos de dominação, McEvelley (2002) aponta que o estudo do sânscrito também representava uma maneira de fortalecer o rito védico com todo o seu privilégio social na comunidade ariana:

Além de ser a língua dos Vedas , sânscrito foi também a língua da classe dominante - os arianos e grupos arianos arianizados - e a exclusividade de sua língua também representava a exclusividade do seu privilégio. O culto do idioma sânscrito, em outras palavras, tornou-se uma ferramenta de dominação (McEVILLEY, 2002, p. 674. Tradução nossa⁴³).

Além da Companhia das Índias, anteriormente no século XVI, houve a circulação de informações sobre a Índia relacionadas aos costumes locais (incluindo os textos em sânscrito) no ano de 1545 pelo jesuíta Francisco de Xavier através da *Letter from India* (HARRIS, 1999). No que se pese sobre o empreendimento missionário da Companhia de Jesus instalada na Índia, a sua maior atenção foi debruçada às línguas dravídicas do sul e não ao sânscrito, considerada uma língua sagrada ou védica. Isso poderia explicar porque os métodos jesuítas (e a ciência escolástica) não participaram diretamente da rede de expansão dos textos em sânscrito, porque provavelmente poderiam considerar essas obras como demasiadamente religiosas ou contrárias ao cristianismo.

⁴¹ Fundada no ano 1600 pela então rainha Elizabeth com o objetivo comercial de buscar insumos e produtos na Índia. A sua estrutura organizacional de sociedade por ações foi sustentada na Índia por uma concessão outorgada em 1617 por Jahangir, imperador, e Thomas Roe, embaixador na corte mogol. A sua chegada na província mais rica da Índia, em Bengala, lhe garantiu a partir de 1757 um êxito muito significativo à Grã-Bretanha (METCALF e METCALF, 2013).

⁴² O Tamil faz parte da família linguística dravidiana que abrange regiões da Índia como o sul, centro e leste. Também se espalhou pelo norte do Sri Lanka, países do sudeste asiático como Malásia e Singapura. O sociólogo indiano Aich (2004) discorda da divergência entre as famílias linguísticas do sânscrito e dravídico, pois para ele, se o templo mais antigo da humanidade - "Meenakshi"- na cidade de Madurai, tem em seu próprio nome uma palavra em sânscrito, então seria inútil supor duas famílias linguísticas completamente distintas na Índia.

⁴³ "In addition to being the language of the Vedas, Sanskrit was also the language of the ruling class - the Aryans and Aryanized groups - and the exclusivity of their language represented also the exclusivity of their privilege. The worship of the Sanskrit language, in other words, became a tool of dominance".

Entretanto, Prodosh Aich (2004), sociólogo nascido em Bengala com carreira acadêmica na Alemanha (Univesidade de Oldenburg), indica que os primeiros europeus em contato com a língua sânscrita foram os portugueses de duas maneiras: via o empreendimento mercantilista e o projeto missionário cristão. Aich (2004) apresenta a figura de Filippo Sassetti (1540-1588), um italiano que estaria vinculado a expansão mercantilista portuguesa. Sassetti teria tido contato com o sânscrito, e inclusive foi ele e não o inglês William Jones que teria percebido certas similaridades entre algumas palavras do sânscrito, grego e latim, como as palavras, nove, sete, Deus, etc. (MUKHERJEE, 1998).

Aich (2004) sublinha igualmente a história do missionário Padre Roberto de Nobili (1577-1656), um religioso que adotou o “método de adaptação” para se inserir entre os brâmanes, incorporando alguns dos seus costumes para operacionalizar a conversão cristã. Nobili teria aprendido o sânscrito por meio da convivência entre os brâmanes. Acusado (e condenado) de heresia por seus pares, também levantou muita especulação sobre as suas interpretações védicas aproximadas ao cristianismo (AICH, 2004).

Contemporaneamente à presença portuguesa, outros estrangeiros que se aprofundaram na compreensão do sânscrito foram os missionários germânicos Heinrich Roth e Jesuit Hanxleben (REMY, 2006[1901]). O autor Arthur Remy (2006[1901]) desdobra uma linha do tempo apontando que a primeira publicação sobre hinduísmo/sânscrito na Europa aconteceu em 1651 pelo pregador holandês Abraham Roger com a obra *De Open-Deure tot het Verborgen Heydendom*. Doze anos mais tarde, no ano de 1663, em Nuremberg, C. Arnold traduziu os aforismos do sânscrito para o alemão, a partir da publicação de Abraham Roger (REMY, 2006 [1901]).

Em janeiro de 1784 na cidade de Calcutá, em Bengala, foi fundada a Sociedade Asiática de Bengala⁴⁴. Um dos seus fundadores foi o inglês William Jones recém chegado na época para desempenhar a função de juiz. Ávido pela busca de alguma fama intelectual e interessado pelo alto salário pago pela Companhia (AICH, 2004; CANNON, 1990), Jones construiu uma rede política e intelectual na Inglaterra que também favoreceu a sua entrada na

⁴⁴ Assim como a *Royal Society* britânica, a “*Asiatik Society of Bengal*” foi fundada na Índia com objetivos similares. Aich (2004) em sua análise ácida, discorre que na fundação haviam somente 13 membros, dentre eles, William Jones. Como eram todos filiados à Companhia Oriental das Índias, nenhum deles era *scholar* no sentido. Podemos enxergar nesse exemplo da fundação *Sociedade Asiática de Bengala* a tentativa de “transferir” o modelo científico e epistemológico já institucionalizado pela *Royal Society* engedrando a expansão da “universalidade científica” discutida por Xavier Polanco (1986;1992). O autor localiza na segunda fase da difusão da ciência ocidental (processo de mundialização), a etapa da “ciência colonial”, em que o enraizamento da ciência europeia em contextos culturais não-europeu era posta em ação pela reprodução de instituições europeias nestes lugares, bem como, os interesses temáticos de investigação, disciplinas e problemas eram definidos pelos cientistas europeus para uma audiência europeia.

Companhia (AICH, 2004). O pai de William Jones (1675-1749) foi um importante matemático⁴⁵, chegando a ocupar a posição de vice-presidente na *Royal Society* em 1749 (BLACK, 2014); talvez isso justificaria a ânsia de Jones (o filho) em buscar algum tipo de reconhecimento intelectual na Europa a partir da Índia.

O seu primeiro contato com o mundo oriental aconteceu na Europa devido um trabalho de tradução do persa para o inglês⁴⁶, entretanto, o sânscrito não fazia parte do seu léxico, aliás, ele só teve esse conhecimento na Índia (AICH, 2004). A rápida ascensão de Jones pelo sânscrito foi mediada por Charles Wilkins (1749-1836). Wilkins foi tipógrafo da Companhia das Índias que desenvolveu os dispositivos de impressão em Calcutá. Foi um dos fundadores da Sociedade Asiática de Bengala, publicando em 1785 pela Companhia uma versão do *Bhagvad Gita*. Foi condecorado⁴⁷ com medalha pela *Royal Society* por seus esforços e pioneirismo com o sânscrito, por fim, Charles Wilkins se tornou um orientalista. Tomas Trautmann (2004) considera que a iniciativa dada por Wilkins, em publicar obras em sânscrito (contando que muitos dos seus projetos de gramática, dicionário e traduções não foram finalizados) foi um passo significativo em propiciar à audiência europeia o contato e o aprendizado do sânscrito, sem a anuência de *pandits* (eruditos) indianos ou estadias de aprendizado na Índia (TRAUTMANN, 2004).

Jones encontrava-se sem seu “guia” de sânscrito devido o retorno de Wilkins à Europa, conforme uma carta do dia 10 de Outubro de 1786 endereçada a Warren Hastings (AICH, 2004). Mas Wilkins não era um *scholar* em sânscrito, era um funcionário responsável pelas edições e publicações da Companhia; a sua curiosidade e a proximidade com *pandits* em Benares (atual cidade de Varanasi) lhe granjearam algum conhecimento que foi compartilhado com Jones na época (AICH, 2004).

O salto na carreira de William Jones aconteceu pela circulação dos Vedas em inglês. Essa ação foi potencializada por dois motivos: primeiro, pelas edições e impressões de livros realizadas na Índia ser muito mais econômicas que na Europa, e segundo, pela contratação de *pandits* para realizarem traduções a mando de Jones, custeadas pela Companhia (AICH, 2004). De fato, William Jones exaltou a riqueza linguística do sânscrito sobre o grego e o latim (LAL, 2005), porém, conforme os levantamentos biográficos por Prodosh Aich (2004), Jones não

⁴⁵ Um dos primeiros a usar o número π - como um número irracional - infinito, sem repetição, sequência de dígitos. William Jones (pai) também foi um dos apoiadores de Newton na disputa contra Leibniz na disputa de quem inventou primeiro o cálculo (BLACK, 2014).

⁴⁶ JONES, William. *Kitāb-i Šakaristān dar nahvī-yi zabān-i pārsī tasnīf-i Yūnus-i Ūkstūrdī : A grammar of the Persian language*. London : by W. Richardson, for J. Murray, 1783.

⁴⁷ ‘Carolo Wilkins literaturae Sanskritae principi’

tinha o *background* acadêmico⁴⁸ suficiente e nem a habilidade em sânscrito necessária para fazer tal afirmação ou conclusão na época. Sem entrar no mérito do possível “embuste” pregado por William Jones, temos apenas que salientar que ele é chamado por muitos como “pai da linguística”, “orientalista”, “Jones oriental” dentre outras adjetivações ou menção honrosa: “Sir William Jones, foi quem teve a revolucionária sugestão sobre a origem comum do Sânscrito e a maioria das línguas ocidentais, em 1786 foi dada a fundação de uma nova história comparativa da linguagem” (DOWLING, 1982, p. 161. Tradução nossa⁴⁹).

Aich (2004) esclarece que não faz uma crítica à pessoa de William Jones em si, mas aos reportes científicos sobre suas “descobertas” que foram validados por muitos cientistas sociais, indólogos e historiadores, como o seguinte exemplo: “uma década mais tarde [1786], o jurista sir William Jones havia dominado o sânscrito e lançou assim os estudos “orientalistas”, em que tornariam acessível a todos o passado remoto da Índia” (METCALF e METCALF, 2013, p. 85). Se dissecássemos essas três linhas de Metcalf e Metcalf (2013) sintetizadas sobre os feitos de Jones, poderíamos narrar uma história que: 1) exalta o papel salvacionista de Jones em resgatar da obscuridade o passado de uma civilização inteira agora descortinada a todos - quase um “bandeirante” do sânscrito; 2) que William Jones foi o precursor dos estudos orientalistas (o que seria conflitante, pois como foi visto no primeiro capítulo, a igreja católica já havia iniciado as cátedras de estudos sobre Oriente três séculos antes); 3) a replicação de uma história em que o próprio relator da sua autoria, William Jones, já havia mencionado o nome Charles Wilkins como o precursor e mediador dos seus estudos sobre o sânscrito. Pelo menos, os autores Thomas Metcalf e Barbara Metcalf (2013) identificaram William Jones como jurista e não filólogo conhecedor de vinte e oito línguas como Michael Palencia-Roth (2008) afirmou.

Considero significativo mencionar que em muitas obras consultadas durante a pesquisa desse trabalho, me deparei com o fatídico trecho do discurso⁵⁰ de William Jones,

⁴⁸ Sua formação original é em Direito. Estudou na Harrow School em Londres e na Universidade de Oxford.

⁴⁹ “Sir William Jones, whose revolutionary suggestion about the common origin of Sanskrit and the major Western languages had in 1786 laid the foundation of the new historical-comparative study of language.”

⁵⁰ Trecho do discurso: “A língua sânscrita, qualquer que seja sua antiguidade, é de uma estrutura maravilhosa; mais perfeito que o grego, mais abundante do que o latim, e mais primorosamente refinado do que qualquer um, ainda tendo em ambos uma forte afinidade, tanto nas raízes verbais quanto nas formas gramaticais, que possivelmente poderia ter sido produzida por acidente; Tão forte, de fato, que nenhum filólogo poderia examiná-los todos os três, sem acreditar que eles brotaram de alguma fonte comum, que talvez já não exista (PALENCIA-ROTH, 2008, p. 109. Tradução nossa)”.

“The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong, indeed, that no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer exists.”

inclusive citada na obra do político indiano J. Nehru; a sensação é de que esse pronunciamento desempenhou a prova cabal e inquestionável, legitimando o sânscrito como fonte das principais línguas, àquelas ocidentais. Não nos esqueçamos que a época de William Jones, século XVIII, é o período também do Iluminismo, colonialismo e romantismo. “Ismos” estes que muito nutriram o orientalismo acadêmico cristalizando a concepção homogênea de Oriente, que Said (2007) exaustivamente condenou - o que era dito sobre *lá* (Oriente) a partir de alguém de *cá* (Ocidente) era considerado verdade ou legítimo; já que poucos iam para *lá*, e mais raro ainda, os que se aventuravam a constatar ou contestar a coerência desses mesmos informes.

Praticamente na mesma época da fundação da Sociedade Asiática de Bengala, na Alemanha, em 1785, o alemão Johann Gottfried Herder, aluno de Kant e grande influenciador na fundação de disciplinas como a Antropologia e a Filologia comparada, “redescobriu” na literatura indiana (sânscrito) e no persa inspirações para o romantismo alemão (GERMANA, 2009). Isto nos leva a induzir que Herder teria tido contatos com sânscrito pelos jesuítas germânicos, os quais alguns foram citados anteriormente nessa seção.

A partir do período “inaugurado” por William Jones, iniciou-se uma fase chamada de “Renascentismo Indiano” em 1789 (CANNON, 1990), ou a “Renascença Oriental”, em que a Índia ocuparia o lugar da Grécia como a suposta fonte da civilização; e esse reposicionamento da Índia perante o mundo ocidental se deu em grande parte pela “descoberta” do sânscrito (McEVILLEY, 2002). Mas é interessante notar que a circulação e a presença do sânscrito já davam sinais desde a antiguidade na Grécia:

A língua grega é uma derivação do sânscrito; portanto, Sânscrito falado pelas pessoas - ou seja, indianos, devem ter residido na Grécia, e esse estabelecimento deve ter precedido o assentamento dessas tribos que ajudaram a produzir a corrupção da língua antiga; ou, em outras palavras, as pessoas que falavam essa língua - ou seja, os indianos, devem ter sido os colonizadores primitivos; ou, pelo menos, eles devem ter colonizado o país tão cedo, que ali habitaram por muito tempo [...] (POCOCKE, 2015 [1852], p. 26-27. Tradução nossa⁵¹)

⁵¹ The Greek language is a derivation from the Sanscrit; therefore, Sanscrit-speaking people - *i.e.*, Indians, must have dwelt in Greece, and this dwelling must have preceded the settlement of those tribes which helped to produce the corruption of the old language; or, in other words, the people who spoke that language - *i.e.*, the Indians, must have been the primitive settlers; or, at least they must have colonised the country so early, and dwelt there so long [...] (POCOCKE, 2015, p. 26-27)

O autor Edward Pococke⁵² em seu livro “*India in Greece. Or truth in Mythology*” (2015 [1852]) foi um dos primeiros autores europeus a criar a tese que os arianos juntamente com o sânscrito teriam chegado até a região da Grécia a partir da Índia, e que somente séculos mais tarde teriam (seus descendentes) “retornado” à Índia. Pococke (2015) não contesta autores predecessores como William Jones, ao contrário, os prestigia.

Quase que contemporaneamente, porém mais prestigioso, o autor alemão Max Muller (1823-1900) teve grande circulação e influência entre os orientalistas ligados à Linguística. Ocupou o cargo de primeiro presidente da seção ariana do Congresso Internacional de Orientalistas em Estocolmo, 1892; foi professor na Universidade de Oxford em filologia comparada⁵³. Muller foi alvo não só de fama, mas também de especulações acerca da tradução do mais antigo dos Vedas, o *Rigveda*, pois ele teria supostamente pago um acadêmico alemão para desempenhar essa função (SCIENTIFIC AMERICAN, 1900). Por esse viés, pode se deduzir que um dos textos mais importantes da cultura védica posto em circulação entre acadêmicos fora da Índia, teria sido traduzido por uma terceira pessoa desconhecida e mantida no anonimato, em que Muller desfrutou do trabalho autoral. Mas convenhamos, a prática literária na contemporaneidade chamada de *ghost-writers* é bem presente e conhecida, não há nenhum problema nisso, a questão é quando esse tipo de estratégia de dissimulação autoral acontece nos meios acadêmicos, o que apenas nos serve apenas de um alerta às teorias e autores(as) considerados “canônicos”.

Mas dentre os feitos teóricos de Muller, a afirmação que os Vedas seriam as escrituras mais antigas da humanidade, com a hipótese cronológica de 1200 A.C. causou muita

⁵² É importante esclarecer que esse Edward Pococke não é o mesmo Edward Pococke (1604-1691) inglês e um dos primeiros orientalistas catedrático em árabe na Universidade de Oxford. Mesmo o autor indiano Ravi Prakash Arya ter publicado uma edição revisada do livro de Pococke de 1852, ele não faz nenhuma referência à biografia de Edward Pococke. Fiz uma tentativa de contato com autor via email no dia 31/10/2016 solicitando informações biográficas sobre E. Pococke, obtive apenas um retorno do autor Arya acusando o recebimento do meu email e que quando tivesse mais tempo me enviaria a resposta. A resposta chegou no dia 18/12/2016 que devido uma mudança de residência, o material biográfico de Pococke coletado por ele estaria irracional no momento. Após muitas varreduras nada foi encontrado sobre esse autor, apenas o mesmo faz uma honrosa dedicação ao professor de sânscrito da Universidade de Oxford, Horace Hayman Wilson (1786-1860). Pococke teve a primeira publicação do seu livro em 1852 pela editora escocesa “Richard Griffin and Company” a qual fazia as publicações da Universidade de Glasgow.

⁵³ Muller acabou sendo vencido por 833 votos contra 610 na disputa para a cadeira de sânscrito “Boden Professor of Sanskrit” - sucessão de Horace Hayman Wilson (citado na nota acima) - quem assumiu foi Monier Monier-Williams (DOWLING, 1982). Mas o nome “Boden” advém de Joseph Boden, um tenente-coronel que serviu na Companhia das Índias e fundou a cadeira sânscrito na Universidade de Oxford. Na época da fundação da Sociedade Asiática de Bombaim em 1804, ele ocupava o cargo de intendente-general do exército em Bombaim (ASIATIC Society of Bombay, 1819). Dowling (1982) esclarece que a vitória de Monier-Williams foi influenciada pelo seu posicionamento estratégico de aproximar o sânscrito como uma ferramenta de conversão missionária na Índia, algo muito convergente com o pensamento do fundador da cátedra, Joseph Boden, além de Williams representar mais emblematicamente a cultura inglesa vitoriana que seu adversário, o alemão Max Muller.

controvérsia entre pesquisadores contemporâneos dos séculos XX e XXI (LAL, 2005). Para B.B Lal (2005), isto aconteceu não só pela dificuldade em compreender a materialidade histórica dos artefatos do Vale do Indo (um dos pontos de discussão na seção anterior), mas também pela interpretação histórica dos Vedas (sânscrito) colocando em cena a agenda colonial, a representação indetentária indiana e as hierarquias tanto raciais quanto epistemológicas perpetuando a “teoria da invasão ariana” na Índia. As diferentes correntes teóricas a cerca da existência ou não de uma “invasão” de povos arianos na Índia, foi elaborada primeiramente por meio de supostas evidências textuais e históricas, principalmente pela interpretação e tradução dos Vedas em sânscrito, tanto uma perspectiva quanto à outra, ambas lidam em grande parte com metodologias da Arqueologia, História, Linguística, e mais recentemente, a Astronomia e a Genética.

O arqueólogo indiano Braj Basi Lal (1925 -) faz parte da corrente que discorda da teoria da “invasão” ariana. Lal (2005) enfatiza que “*arya*” nunca foi usado nos Vedas no sentido de raça⁵⁴ ou cor⁵⁵, mas sim significaria “nobre”. O autor localiza historicamente que o discurso proferido por William Jones em 1786 (ver Nota de rodapé n. 47), foi a abertura de um canal para fortes especulações vindouras, principalmente pelos orientalistas, sobre a migração enviesada de povos da Ásia central e Europa para Índia via Irã e Afeganistão, incarnando assim a teoria da “invasão ariana”.

Essa “descoberta” ou reconhecimento que o sânscrito teria conexão com as principais línguas antigas e modernas europeias, surgiu num momento histórico da colonização de brancos sobre os não-brancos, e o que era para ser visto apenas como uma questão linguística despertou uma problematização mais ampla que envolve raça, poder e dominação (McEVILLEY, 2002).

⁵⁴ No sentido de hierarquia racial, tomemos o exemplo desse tipo de teoria como a do francês Arthur de Gobineau (1816-1882) com a justificativa de superioridade da raça branca sobre as demais raças. Gobineau se apropriou do termo *Aryan* (descrito nos Vedas) para corroborar a sua teoria de considerar os povos nobres eram aqueles que tinham pele clara, em especial os germânicos. Depois, teorias raciais como a de Gobineau, influenciaram a ideologia de supremacia racial alemã (ariana) nazista; nota-se assim, como um discurso do passado védico (arianos) serviu para construir e desconstruir sociedades, tanto a indiana (nacionalismo indiano) quanto a europeia (eugenia racial) (FIGUEIRA, 2002).

⁵⁵ Essa concepção foi difundida por muitos autores como o historiador inglês Arnold Toynbee (1976), em que casta ou *varna* em sânscrito, significaria “cores”. Para ele, os “invasores” arianos seriam claros e teriam segregado os nativos considerados escuros. Isso serviria para explicar a divisão e dominação interna social entre a comunidade ariana e os nativos. Fazendo uma leitura contemporânea da reverberação do discurso ariano baseada na cor de pele versus *status* social, em viagem de campo realizada na Índia em 2016, observei em propagandas, conversas informais com amigos indianos, e literalmente nas peles de muitas(os) indianas(os), a forte incidência do fenômeno de clareamento de pele chamado de “*fairness*”, o que acabou se tornando uma obsessão nacional. A pela mais clara é associada à beleza e ao sucesso financeiro e pessoal; sinônimo de “bons” casamentos e vida próspera. Para se ter uma noção em termos numéricos, a indústria cosmética de clareamento na Índia fatura aproximadamente 180 milhões de dólares por ano com a tendência de crescer entre 10% a 15% a cada ano (BHOWMICK, 2015).

Lal (2005; 2015) conseguiu rastrear durante 50 anos de estudos, a rota da ocupação ariana, que conforme ele nunca veio de fora da Índia, mas sim, sempre foi originária de lá, e, que a imigração ariana védica partiu da Índia para outras regiões. Para o autor indiano, a teoria da “invasão”⁵⁶ se esvazia quando se mescla metodologias distintas como a Arqueologia, a Linguística e a Genética, e ainda sustenta que no século XVIII muitos historiadores sustentavam a hipótese que a Índia era o berço dos arianos, e que a mudança de paradigma aconteceu a partir do século XIX. Grande parte dessa mudança paradigmática foi advinda pela preposição gerada por Max Mueller, que sinalizou uma suposta data de surgimento dos Vedas em torno do ano de 1.200 A.C., contudo, o próprio Mueller colocou em dúvida essa hipótese cronológica (LAL, 200;2015).

A briga de titã com o *cronos* dos Vedas por Mueller só foi vencida pelas novas escavações arqueológicas ocorridas no século XX, e por meio de cálculos astronômicos decodificados a partir de referências nos Vedas direcionando a mais provável data: entre 3.000 a 4.000 A.C.⁵⁷.

Onde entraria a yoga nessa discussão? Ela é usada para justificar a não invasão ariana, pois apresenta provas artefatuais identificadas nas posturas, tais como: *Bhadrasana*, *Vajrasana* e *Siddhasana* que sinalizam a continuidade da civilização harappiana (e não a sua ruptura ou extermínio), e também, pela representação de proto-Shiva (deus atribuído à yoga) com seus *motifs* inscritos nesses objetos (LAL, 2015).

Sintetizando, Lal (2015) afirma categoricamente que a invasão ariana nunca existiu, e que a civilização harappiana e védica (ariana) seriam a mesma, ou seja, autóctone. E ainda argumenta que a teoria de invasão se enfraquece quando há evidências geológicas indicadas

⁵⁶ Lal (2005) aponta a figura central do arqueólogo britânico Mortimer Wheeler (1890-1976), diretor do *Archeological Survey of India* (1944-1948) e brigadeiro do exército britânico. Wheeler com grande circulação institucional entre a área militar, acadêmica e humanitária (UNESCO), disseminou a tese a invasão ariana. Para Wheeler, que foi professor de Lal, a civilização de Harappa e Mojenjo-daro composta por não-arianos (dravidianos) teria sido “massacrada” pela chegada e conquista dos arianos. Lal (2005) afirma que uma das linhas de raciocínio para tal hipótese de Wheeler vem dos vestígios de apenas trinta e sete esqueletos humanos encontrados no Vale do Indo. Manian (1998) também menciona o indício do “colapso” civilizatório pelos arianos, a partir do pequeno grupo de esqueletos encontrado por Wheeler.

⁵⁷ Percebe-se que traçar uma composição histórica dos Vedas é bastante desafiador do que simplesmente impor uma datação no vigente calendário gregoriano que lidamos (o qual é mais recente que os Vedas); nesse quesito de traduzir temporalidades para o fazer científico, tanto a védica quanto a gregoriana tiveram em comum a correspondência celeste com os acontecimentos terrenos, e a astrologia como um sistema científico embrionário de análise e interpretação de fenômenos (BOORSTIN, 1989). Metodologicamente falando, remete-se a eventos astronômicos de eras passadas registrados nos Vedas, com seu estilo literário peculiar, para poder calcular e encontrar uma data aproximada de acordo com calendário ocidental que se tornou hegemônico. Pode-se utilizar outro exemplo de entendimento e interpretação de tempo (não hegemônico), pela afirmação do linguista indiano Ravi Prakash Arya (2002). Para o autor, a cronologia descrita nos *Puranas*, em que a cultura védica floresceu por volta de 197 crores (cada unidade de crore equivale a 10 milhões) de anos e não 3 ou 4 mil anos atrás. Entre exageros à parte (ou não?) temos nessa discussão cronológica do sânscrito uma dose de interpretações epistêmicas baseadas em textos védico e metodologias da Arqueologia e Astronomia.

pelo satélite Landsat (*Land Remote Sensing Satellite*) sobre a seca do leito do rio Sarasvati, rio esse que abrigava a cultura védica em seu entorno (LAL, 2015; ARYA, 2002). Fluindo por essa mesma corrente teórica, Bianchini (2012) em sua revisão bibliográfica sobre a civilização indo-sarasvati utilizando vários autores, como: B.B. Lal, George Feuerstein, Colin Renfrew, etc., concluiu que a invasão ariana de fato não ocorreu, mas sim, mudanças geológicas extremas que afetaram a região. Assim como Lal (2015) e Bianchini (2012), Frawley (1994) do mesmo modo argumenta que:

Os arianos podem não ter sido os que vieram tardiamente no antigo mundo civilizado, mas podem ter estado presentes em sua própria origem. Isto está de acordo com a pesquisa de tais estudiosos ocidentais modernos como Colin Renfrew, que propõe que os arianos eram as pessoas originais que trouxeram a agricultura para a Europa, começando por volta de 6.000 a.C. Isso pode significar que Índia Ariana é a origem e o ponto de difusão de todos os povos indo-europeus, as suas línguas e culturas (FRAWLEY, 1994, p. 27. Tradução nossa⁵⁸).

Compreender essa abordagem, nos possibilita visualizar um fluxo contrário da teoria da “invasão” ariana, a qual propugna que a rota migratória e civilizatória (pois o conceito de civilização floresce e se solidifica no contexto expansionista do colonialismo e Iluminismo europeu) foram geradas no sentido da Europa para a Índia. Contudo, temos de ter um certo cuidado para não embarcamos na visão polarizada oposta: o indocentrismo, o qual idealiza que a Índia é o berço da humanidade. Tanto na literatura das leis de Manu, quanto na védica no *Rigveda* encontram-se passagens como “*krinvanto vishvam aaryam*”, cuja tradução é “deixe o mundo ser civilizado” (ARYA, 2003).

Precisamos levar em consideração que as formulações teóricas opostas à “invasão” ariana incorporaram questionamentos quanto à sua própria narrativa histórica, trazendo à discussão, relevos nacionalistas provenientes de um forte movimento intelectual anticolonialista nos séculos XIX e XX. Mas curiosamente, a historiografia indiana moderna também utilizou a narrativa produzida pelos Orientalistas europeus, em que as artes e ciências da Índia antiga foram consideradas de altíssimo padrão, construindo assim a sua própria

⁵⁸ The Aryans may not be late comers into ancient civilized world but may have been present at its very origin. This agrees with the research of such modern western scholars as Colin Renfrew, who proposes that the Aryans were the original people who brought agriculture to Europe, beginning around 6.000 BC. It may mean that Aryan India is the origin and point of diffusion of all Indo-European peoples, their languages and cultures.

história, em que um passado remoto glorioso se contrapunha com o presente decadente e subjogado (CHARTTEJEE, 1993).

A Índia contemporânea pré e pós independência em 1947 estava em ebulição; signos e narrativas estavam sendo enaltecidas. A tessitura da identidade indiana não foi dada ou baseada em criações meramente espontâneas, foram elementos que ganhavam força e expressão na formação de Estado-Nação. A reconstrução da sua própria historiografia também estava em jogo, pois afastar-se da narrativa contada pelos *scholars* europeus condizia também em criar e sustentar a sua soberania nacional, calcada no domínio interno por meio da espiritualidade indiana (CHARTTEJEE, 1993).

Apenas para clarificar, a teoria da invasão ariana é baseada na concepção a qual os arianos teriam vindo de regiões da Europa e/ou da Rússia que teriam chegado à Índia pela planície iraniana, alcançando até a região do Vale do Indo (atual Paquistão e parte noroeste da Índia). De acordo que essa teoria, os arianos teriam dividido a sociedade entre arianos (conquistadores) e não-arianos (dravidianos, autóctones) e instauraram as quatro castas com fins de governabilidade e estratificação social: *Vaishyas* (comerciantes, agricultores), *Kshatriyas* (guerreiros, legisladores), *Brahmins* (sacerdotes, pensadores) e *Shudras* (trabalhadores sem especialidades) (NEHRU, 1985⁵⁹). Os arianos possuíam algumas características em comum, tais como: pele clara, organização militar, domesticação de cavalos, sociedades patriarcais, nômades e pastoris (McEVILLEY, 2002; TOYNBEE, 1976; ELIADE, 2010).

Para a vertente teórica invasionista, a presença ariana trouxe consigo a sua língua, a qual foi aderida pelos locais (BIACHINI, 2012), e posteriormente, a escrita do sânscrito teria se desenvolvido somente nessa região (ELIADE, 2010):

A dispersão dos povos indo-europeus tinha começado alguns séculos antes e prolongou-se durante dois milênios. Por volta de ~1.200, os arianos haviam penetrado na planície indo-gangética, os iranianos achavam-se solidamente instalados na Pérsia, e a Grécia e as ilhas estavam indo-europeizadas. [...] Esse processo característico - migração, conquista de novos territórios, submissão, seguida de assimilação dos habitantes - só cessou no século XIX da nossa era. *Não se conhece outro exemplo semelhante de expansão linguística e cultural* (ELIADE, 2010, p. 184. Grifo meu)

⁵⁹ Jawaharlal Nehru (1889-1964), político e engajado no movimento em prol da independência indiana tornando-se primeiro-ministro em 1947. Nehru aderiu à teoria que os arianos seriam conquistadores estrangeiros e que esses povos provocaram a clivagem social das castas por se considerarem superiores aos nativos (dravidianos).

Mas paradoxalmente, nunca foi encontrado nenhum vestígio escrito desse suposto “proto-sânscrito” além da Índia (AICH, 2004). A influência da perspectiva da chegada dos indo-europeus⁶⁰ no noroeste da Índia, também é encontrada na interpretação e tradução da literatura védica. No *Rigveda*, além de retratar um compêndio de poesia, rituais, lendas, mitologia, cultura, religião antiga e yoga (FRAWLEY, 1994), é também a descrição de uma grande batalha mitológica entre o deus *Indra* e o demônio em forma da serpente *Vritra*. Nesse mesmo livro, há duas categorias de deuses, os *devas*, e seus adversários, os *asuras*. No trecho abaixo, por exemplo, há a sinalização que *asuras* (escuros ou demoníacos) eram considerados os deuses da cultura do Vale do Indo, e que *devas* (deuses celestiais) eram os aliados dos arianos (claros e conquistadores):

Se o confronto entre os dois grupos é, de fato, a entrada dos arianos na Índia naquele momento, ou logo após o abandono das cidades do Vale do Indo, então, os *asuras* eram os deuses da cultura do Indo, pelo menos em parte do Oriente Próximo, que os arianos, com a ajuda de seus *devas*, estavam substituindo (McEVILLEY, 2002, p. 257. Tradução nossa⁶¹).

Nos Vedas, em especial no *Rigveda*, conta a guerra entre o bem e o mal, ou seja, expõe o conflito bélico de uma dicotomia entre deuses celestiais e demoníacos; e na terra, a binariedade antagônica se daria entre arianos (claros) e não-arianos (escuros), entre àqueles que supostamente chegaram e conquistaram a Índia versus os habitantes conquistados. Frawley (1994) atesta que o sentido metafórico da batalha contida no *Rigveda* não foi totalmente compreendido pelos *scholars* europeus, porque esses exprimiram o contexto imperialista hegemônico, somado ao espírito cristão missionário da época (século XIX) afetando a maneira de interpretar e traduzir os Vedas:

Eles [estudiosos ocidentais] muitas vezes refletem ideias políticas simplistas, como guerras entre os claros e as pessoas de pele escura para explicar o choque védico entre a luz e a escuridão ou verdade e falsidade da alma humana que todas as religiões atestam (FRAWLEY, 1994, p. 25. Tradução nossa⁶²).

⁶⁰ Geralmente o termo “indo-europeu” é adotado por aqueles que acreditam na chegada dos arianos na Índia tendo a sua terra natal o continente europeu. Já os que discordam dessa abordagem usualmente utilizam a terminologia “indo-ariano”, “indo-védico”, ou “indo-sarasvati”.

⁶¹ If the confrontation between the two groups is in fact the entry of the Aryans into India at the time of or shortly after the abandonment of the Indus Valley cities, then the *asuras* were the gods of the Indus culture, at least in part Near Easternized, whom the Aryans, with the help of their *devas*, were replacing.

⁶² They [western scholars] often reflect simplistic political ideas, like wars between light and dark skinned people to explain the Vedic clash between light and darkness or truth and falsehood in the human soul to which all religions attest.

Vale apenas reforçar que além da grande batalha celestial contida no *Rigveda* compor um manancial mítico, esse livro contém uma fonte muito rica para o sânscrito, pois o sânscrito é etimologicamente muito consistente, e é considerado uma das línguas mais antigas da humanidade utilizada até nos dias de hoje (FRAWLEY, 1994). Os estudos do sânscrito por não indianos determinaram a formação da linguística moderna como um campo disciplinar no século XIX, principalmente porque *scholars*, dentre eles o francês Georges Dumézil (McEVILLEY, 2002), e muitos outros apontaram paralelismos indicando derivações em comum, Proto-Indo-Europeu :

No começo do século XIX a fonte comum da língua primitiva (*Stammsprache*) foi nomeada de “Indo-Europeia”. O nome foi proposto por Thomas Young em 1813. Na primeira metade do século XIX a verdadeira fundação do estudo da filologia Indo-Europeia foi colocada pelos intelectuais - F. Schlegel, J. Grimm, R. Rask e Franz Bopp (MUKHERJE, 1998, p. 73. Tradução nossa. Grifo do autor⁶³).

Enquanto alguns atribuem que o sânscrito foi trazido de fora, e outros afirmam que nunca houve uma invasão ariana, e portanto, a língua seria uma elaboração dos locais, o imbróglio linguístico védico traz à tona a localização da yoga dentro da clivagem entre arianos e não-arianos, e como essa “segregação” poderia interferir na narrativa histórica da yoga. Thomas McEvelley (1981) menciona no seu texto “*An archeology of yoga*” as yogas arianizada e não-arianizada ou menos-arianizada. A dicotomia apresentada pelo autor seria a forma estritamente mental *citta-sadhana*⁶⁴ ariana de lidar com a yoga (meditação), e o outro estrato da yoga, a não-arianizada, teria surgido no período pré-ariano (antes dos Vedas) em que o corpo não era mortificado, e o celibatarismo não era o cerne das práticas.

McEvelley (1981) sugere que a principal distinção entre as duas yogas seria a tradição celibatária na arianizada, e a presença da sexualidade ritualizada na yoga não-arianizada. Isso afetaria as interpretações e sistematizações pós período védico de yogas como a *raja* de Patanjali, e a *hatha* dos Nath. Essa bifurcação apresentada por McEvelley (1981) explicaria os diferentes propósitos entre ambas, em que a primeira, a arianizada, teria uma linhagem patriarcal, e a segunda não-arianizada, viria de uma tradição proto xamânica, alquímica e matriarcal. Os propósitos das yogas também divergiriam ontologicamente, a arianizada visaria a liberação ou a ruptura com os renascimentos cármicos, e não-arianizada buscaria a

⁶³ In the beginning of the 19th century the common sources of the primitive language (*Stammsprache*) was named “Indo-European”. The name was proposed by Thomas Young in 1813. In the first half of the 19th century the real foundation of the study of Indo-European philology was laid by four scholars - F. Schlegel, J. Grimm, R. Rask and Franz Bopp.

⁶⁴ Caminho da mente

transmutação de “energias” sutis com finalidade de alcançar a imortalidade. McEvelley (1981), indica dois caminhos de yoga distintos quase que sectários ou irreconciliáveis: o texto “*Yoga Sutrās*” (*raja yoga*) de Patanjali não deixaria margem para as práticas ritualizadas desenvolvendo um caminho de meditação pelo viés bramânico, enquanto que movimentos não-arianizados como *hatha yoga* (*Nath Siddhas*) pertenceria à ala anti-védica:

As séries de diferenças que separam a *raja yoga* do *Yoga Sutra* de Patanjali da *hatha yoga* de *Goraksa Sataka*, *Gheranda Samhita*, e *Hatha Yoga Pradipika* é mais revelador. Para o adepto da arianizada *raja*, o objetivo é *moksa*, ou se liberar da reencarnação; para o não-arianizado *hatha yogin* [praticante ou adepto de yoga] é o *siddhi*, ou a obtenção de poderes mágicos incluindo a invulnerabilidade corporal (*kaya-siddhi*) ou imortalidade (*deva-deha*) e uma gama de poderes sexuais (McEVILLEY, 1981, p. 57. Tradução nossa⁶⁵. Grifo do autor).

Apesar da análise de McEvelley (1981) não mencionar claramente a teoria invasionista ariana, ele traz à luz uma maneira em tratar a yoga calcada na dualidade entre a arianizada e a não-arianizada. O velho “muro” dos antagonismos inconciliáveis são eficientes para formular teorias compactadas numa coerência que consegue distinguir entre “isso” e “aquilo”, mas são falhas ao apontar nuances ou matizes que poderiam indicar predominâncias, e não necessariamente que se opusessem entre si, até mesmo porque, McEvelley (1981) diz que a yoga arianizada encontrou nas tessituras ascéticas, ritualísticas, xamânicas e esotéricas elementos que pudessem ser incorporados ou descartados.

O que estou tentando trazer do texto de McEvelley (1981) é referente às categorias de yoga: arianizados e não-arianizados. Talvez, seria mais razoável apontar que a feitura histórica de um dos caminhos da yoga é mais predominantemente védico ou bramânico ao invés do termo arianizado. Usei essas categorias de McEvelley (1981) não para discutir os termos linguísticos dos orientistas, mas para refletir a potência de replicação (mesmo que indiretamente) da hipótese teórica da invasão ariana que colocou em jogo a sobreposição de raças, e no contexto indiano, de castas, e mais adiante na yoga, a sua hierarquização.

A classificação subordinada à uma yoga “superior”, a meditativa, e uma yoga “inferior”, àquela que não exclui o corpo e o sexo, expõe mais uma vez o uso do termo védico/sânscrito *Aryan* com alusões à pureza, supremacia e hegemonia; é uma chave de análise que “invadiu” não somente a Linguística, mas também os estudos sobre a yoga.

⁶⁵ “The series of differences that separate the *raja yoga* of Patanjali’s *Yoga Sutrās* from the *hatha yoga* of the *Goraksa Sataka*, *Gheranda Samhita*, and *Hatha Yoga Pradipika* is most revealing. For the Aryanized *raja yogin* the goal is *moksa*, or release from reincarnation; for non-Aryan *hatha yogin* it is *siddhi*, or the obtaining of magical powers including bodily invulnerability (*kaya-siddhi*) or immortality (*deva-deha*), and a range of sexual powers.”

Vimos nesta seção que o sânscrito foi um elemento chave para acessar a cultura indiana. O significativo papel desempenhado por uma língua provocando camadas de discussões, que envolvem desde a possível presença na antiguidade grega, até o colonialismo com suas reações identitárias modernas na Índia e orientalismos.

A yoga entra na esteira do sânscrito porque o seu registro textual pode ser encontrado também nos Vedas:

Na verdade, há três termos preso ao Veda que são capazes de explicar seu conteúdo de forma integrada. Estes são yajna, tapas e ioga. Estes termos estão relacionados a três estratos diferentes da literatura Védica que emitem da fonte comum no Samhitas. Há Brahmanas, Aranyakas e Upanishads. Enquanto Brahmanas lidar com yajna, Aranyakas com tapas, os Upanishads concentram-se sobre yoga (SINGH, 2010, p. xxxix. Tradução nossa⁶⁶).

Além dos Vedas há tratados que abordam especificamente (ou indiretamente) sobre yoga (ver quadro 1), levando a atribuir todo um corpo epistêmico, filosófico e didático bastante elaborado desde os Vedas, existindo muito antes do modelo da abordagem científica moderna ocidental.

Período Aproximado	Textos Importantes *	Categoria
1.500 - 1.000 A.C	Vedas : Rig Veda, Sama Veda, Yajur Veda, Atharva Veda	Védica
1.000 - 700 A.C	Brahmanas	Védica
700 - 500 A.C	Brhadaranyaka Chandogya Upanisads	Védica
300 A.C	Katha Upanisads	Védica
100 A.C	Upanisads	Védica
Séc. I	Mahabharata Santiparvan	Narrativa épica hindu
Séc. II	Ramayana	Narrativa épica hindu
	Pasupatasutra	Saiva Tantra
Séc. III	Mahabharata	Narrativa épica hindu
	Manusmrti	Leis Hindus
Séc. IV	Vaisesikasutra	Filosofia Hindu
	Sthnangasutra	Jainista
	Patanjali Yogasutra	Saiva Tantra
	Pancarthatbhasya	Saiva Tantra
Séc. V	Visuddhimagga	Budista
Séc. VI	Svetasvatara Upanisad	Védica
	Padarthadharmsamgraha	Filosofia Hindu
	Vaikhanasadharmsutra	Leis Hindus
	Nisvasatattvasamhita	Saiva Tantra
	Vinasikha	Saiva Tantra

⁶⁶ "In fact, there are three terms inmate to the Veda which are capable of explaining its content in an integrated way. These are yajna, tapas and yoga. These terms are related to three different strata of the Vedic Literature issuing out of the common source in the Samhitas. There are Brahmanas, Aranyakas and Upanishads. While Brahmanas deal with yajna, Aranyakas with tapas, the Upanishads concentrate on yoga."

	Vairocanabhisambodhisutra	Budismo Tântrico
	Manjusriyamulakalpa	Budismo Tântrico
	Brahmayamala	Saiva Tantra
	Hevajra	Budismo Tântrico
Séc. VI a X	Jayadrathayamala	Saiva Tantra
	Mrgendra	Saiva Tantra
	Kirana	Saiva Tantra
	Parakhya	Saiva Tantra
	Matangaparamesvara	Saiva Tantra
	Sarvajnanottara	Saiva Tantra
	Siddhayogesvarimata	Saiva Tantra
	Malinivijayottara	Saiva Tantra
	Svacchanda	Saiva Tantra
	Netra	Saiva Tantra
	Kaulajnananirnaya	Saiva Tantra
	Kubjikamata	Saiva Tantra
	Vimanarcanakalpa	Vaisnava Tantra
	Padmasamhita	Vaisnava Tantra
Séc. VII a X	Skanda, Vayu, Kurma, Isvaragita, Linga, Bhagavata, Markandeya	Primeiros Puranas (Smrtis)
Séc. VIII	Tantravarttika	Filosofia Hindu
	Brahmasutrabhasya	Filosofia Hindu
	Patanjalayogasastravivarana	Filosofia Hindu
Séc. IX	Spandakarika	Saiva Tantra
Séc. X	Vijnanabhairava	Saiva Tantra
	Paramokksanirasakarikavrtti	Saiva Tantra
Séc. XI	Yogasastra de Hemacandra	Jainista
	Spandasamdoha	Saiva Tantra
	Amrtasiddhi	Hatha Yoga
	Kathasaritsagara	Narrativa épica hindu
	Vimalaprabha	Saiva Tantra
Séc. XII	Vijravarahisadhana	Budismo Tântrico
	Visnusamhita	Vaisnava Tantra
	Amanaska	Hatha Yoga
	Saradatilaka	Saiva Tantra
Séc. XIII	Samgitaratnakara	Saiva Tantra
	Vasisthasamhita	Hatha Yoga
	Candravalokana	Hatha Yoga
	Matsyendrasamhita	Saiva Tantra
	Vivekamartanda	Hatha Yoga
	Goraksasataka	Hatha Yoga
	Dattatreya-yogasastra	Hatha Yoga
	Jñanesvari	Hatha Yoga
Séc. XIV	Tirumantiram	Saiva Tantra
	Aparoksanubhuti	Filosofia Hindu
	Yogataravali	Hatha Yoga
	Sankaradigvijaya	Vedanta
	Amaraughapraboha	Hatha Yoga
	Yogabija	Hatha Yoga
	Khecarividya	Hatha Yoga
	Sivasamhita	Hatha Yoga
	Goraksavijaya	Narrativa épica hindu
	Sarngadharapaddhati	Compêndio Hindu
	Jivanmuktiviveka	Vedanta
	Lallavakyani	Saiva Tantra
Séc. XV	Sivayogapradipika	Hatha Yoga
	Hathayogapradipika	Hatha Yoga

	Mahakalasamhita	Saiva Tantra
Séc. XVII	Hatharatnavali	Hatha Yoga
	Nadabindupanisad	Hatha Yoga
	Yogasikhopanisad	Hatha Yoga
	Sarvangayogapradipika	Hatha Yoga
Séc. XVIII	Rajayogamrta	Hatha Yoga
	Siddhasiddhantapaddhati	Hatha Yoga
	Yogamargaparakasika	Hatha Yoga
	Hamsavilasa	Filosofia Hindu
	Gherandasamhita	Hatha Yoga
	Brhatkhecariprakasa	Hatha Yoga
	Hathapradipika (revisão longa)	Hatha Yoga
	Hathatattvakaumudi	Hatha Yoga
	Jogpradipaka	Hatha Yoga
	Hathabhyasapaddhati	Hatha Yoga

Quadro 1. Principais Textos em Sânscrito sobre Yoga (direta ou indiretamente)

(*) Foram suprimidos todos os sinais diacríticos do sânscrito.

Fonte: Elaborado a partir da “*Timeline de textos importantes*” do livro “*Roots of Yoga*” de Mallinson e Singleton (2017).

Pode-se notar pelo quadro acima que os autores Mallinson e Singleton (2017) se alinham mais à perspectiva temporal dos Vedas de Mueller (entre 1500 e 1000 anos A.C) que a de Lal (3000 a 4000 anos A.C). Dentre os 101 textos elencados no quadro 1, 5 referem-se às narrativas épicas hindus, 7 à filosofia hindu, 2 ao jainismo, 5 ao budismo, 1 como compêndio hindu, 11 à literatura védica (incluindo os 7 Puranas) - 10,8% do total, 1 ao vedanta, o restante dos 69 textos distribuem-se entre Hatha Yoga, Saiva Tantra e Vaishnava Tantra equivalendo a 68,31%. Em contrapartida, a linhagem jainista representa apenas 1,98% e a budista 4,95%.

Com esse apanhado de Mallinson e Singleton (2017), consegue-se visualizar que há uma grande parcela de textos tântricos sobre yoga, ampliando e localizando o horizonte da produção literária de yoga além da védica. Construir uma narrativa histórica sobre as “raízes” da yoga embasada em textos, tal qual Mallinson e Singleton (2017) fizeram, clarifica a compreender que na yoga, os textos não são apenas “textos”; a yoga emergiu *dentro* da literatura antiga indiana e não fora dela⁶⁷; foi no processo da linguagem desses manuscritos que a racionalidade e intelectualidade performatizaram a yoga (FILLIOZAT, 1991).

Nessa seção, tentei mostrar que quando as lentes metodológicas acadêmicas alcançaram os textos em sânscrito, elas expuseram as redes desenvolvidas e articuladas a partir das traduções e interpretações, e que tiveram as suas facetas históricas sobrepostas e cruzadas com a Companhia das Índias, as missões cristãs, o militarismo, a institucionalização de cátedras e as publicações.

⁶⁷ Filliozat (1991) discorda da vertente xamânica das origens da yoga como a argumentada por Thomas McEvilley (2001).

Não foram discutidos o cerne dos textos em sânscrito sobre yoga em si, mas busquei mostrar um breve processo transversalizado entre o sânscrito e a yoga, já que o sânscrito é a língua magna da yoga em termos históricos. O intuito foi muito mais “lamber” a yoga pelo sânscrito que propriamente “mastigar” os seus conteúdos.

CA (PÉ) TULO III

ESTUDANDO YOGA:
ABORDAGENS CIENTÍFICAS, INTERAÇÕES ACADÊMICAS



3. ESTUDANDO YOGA: ABORDAGENS CIENTÍFICAS, INTERAÇÕES ACADÊMICAS

- *Que pensava, ao escolher-me?* - perguntou [Krishna]
 - *Sou forte, não preciso da tua força.*
Porém, necessito de ti para conduzir meu carro.
Esse pensamento nunca me deixou. Sê meu cocheiro. [Arjuna]
Krishna tomou-lhe as mãos e disse:
 - *Eu conduzirei teu carro. Prometo.*
 (O Mahabharata contado por Jean-Claude Carrière)

O pequeno diálogo acima entre Arjuna e Krishna exterioriza um exemplo do ato de escolher e conduzir, algo que lembra, a meu ver, sobre a yoga como tema de pesquisa, e a condução de metodologias para abordá-la sob o rótulo “científico”. A metamórfica presença da yoga em estudos acadêmicos e publicações científicas permite explorá-la em suas diversas facetas. Vimos nos capítulos precedentes um panorama mais histórico e indireto sobre a yoga. Nesse capítulo, a intenção é de localizar e contar um pouco sobre os processos de pesquisas científicas que contemplam a yoga, um diálogo tanto da área da saúde quanto das humanas e sociais.

Os cuidados para com a saúde por meio da yoga já eram apontados e sistematizados em textos e tratados clássicos e medievais indianos; a *ayurveda* e *unani* também são exemplos de práticas terapêuticas ou medicalizantes. Historicamente, a partir de 1835, com a fundação de instituições de formação na área médica na Índia, a medicina ocidental ganhou a marca de superioridade, legitimação e progresso, estigmatizando à barbaridade e ao atraso as práticas nativas (ARNOLD, 2000); “com a expansão do poder ocidental, militares da Europa e supremacia tecnológica foi quase sempre vista como evidência de eficácia das ciências europeias” (ELSHAKRY, 2010, p. 100. Tradução nossa⁶⁸). Assim, a universalização da medicina ocidentalizada e seus ramos correlatos, tornaram-se hegemônicos desenvolvendo metodologias e linguagens específicas para lidar com o corpo humano, incluindo seus “corpos invisíveis” como o psíquico, mental e emocional.

Os termos “medicalização da yoga”, “yoga medicalizada” ou “yoga científica” é uma alcunha recente (principalmente a partir dos anos de 2000) no meio acadêmico, proveniente

⁶⁸ “With the expansion of Western power, Europe’s military and technological supremacy was often seen as evidence of the efficacy of the “European sciences.””

dos estudos da “yoga moderna” ou *yoga studies*⁶⁹. Elizabeth De Michelis (2008; 2007) e Joseph Alter (2004) apontam a medicalização da yoga como uma maneira metodológica de abordá-la pela área da saúde, no sentido de identificar seus efeitos físicos, bioquímicos, psíquicos e psicológicos sob o viés terapêutico. A antropóloga Sarah Strauss (2008), sinaliza que a “yoga científica” indiana é fruto de combinações epistêmicas e metodológicas, além da presença do espírito nacionalista moderno indiano, em termos de criação e fortalecimento identitário.

A leitura que a ciência faz sobre as práticas de yoga, especialmente as corpóreas-mentais, é que o chama atenção. Mas antes de tudo, tentar compreender como a yoga se tornou medicalizada ou científica, e rastrear minimamente a circulação desses discursos. Quais foram alguns desses agentes (pesquisadores) e as instituições de apoio à pesquisa que fomentaram estudar a yoga em laboratórios, universidades, centros de pesquisa, etc. Como determinadas técnicas físicas da yoga podem restaurar, aumentar ou melhorar a condição de vida (também chamada de qualidade de vida). Como a ciência tenta demonstrar resultados, provar ou não a eficácia da yoga mostrando evidências que acionem a sua legitimação e validação.

3.1 ÁREA: SAÚDE E PESQUISAS

3.1.1 Pioneirismos

Uma das primeiras publicações que lidou com a yoga sob a perspectiva científica relacionada à saúde foi a do médico indiano N. C. Paul (1820-1880). No ano de 1851 foi lançada a primeira edição do seu livro em inglês intitulado “*A treatise on the yoga philosophy*”⁷⁰(BROAD, 2013; SINGLETON, 2010). A voz da yoga começou a ganhar novas tonalidades no mesmo Estado (em Calcutá) da Companhia das Índia com a empreitada sânscrita de William Jones e Charles Wilkins, como foi visto no capítulo anterior; Bengala é o

⁶⁹ Alguns acadêmicos, tais como: Mark Singleton, Elizabeth De Michelis, Jean Byrne, Joseph Alter, Karl Baier, James Mallinson, David Gordon White, Suzanne Newcombe, Jason Birch, dentre outros pesquisadores compõem um aglomerado denominado de “estudos da yoga moderna” (*modern yoga studies*). É apenas curioso notar que dentre os filiados de pesquisadores (23), apenas uma (01) pessoa é indiana, a antropóloga Smriti Srinivas, baseada atualmente na Universidade da Califórnia. (maiores informações disponíveis no site: <http://www.modernyogaresearch.org>).

⁷⁰ Mas foi somente em 1882, após a morte de N.C. Paul, que seu livro ficou mais conhecido a partir da reedição pela Sociedade Teosófica sob os comentários de Blavatsky em 1888 (WHITE, 2014; SINGLETON, 2010).

lugar que absorveu movimentos políticos, identitários e intelectuais no século XIX (CHATERJEE, 1993; ROY, 1998) na Índia, acontecimentos contemporâneos de N.C. Paul.

Broad (2013) aponta que, na verdade, o nome do médico indiano é uma das variações de Nobin Chunder Pal, Navina Chandra Pala ou Nobin Chundra Pal. N. C. Paul concluiu seus estudos em 1841 pela Faculdade de Medicina de Calcutá, uma instituição de ensino advinda da agenda colonial de capacitar mão de obra favorável à administração:

A Faculdade de Medicina de Calcutá tomou lugar de sua predecessora [Instituição Nativa de Medicina] o desafio de formar Indianos civis e militares como cirurgiões sub-assistentes, vacinadores e cirurgiões atendentes. Entre 1835 e 1858 a Faculdade formou 456 “médicos nativos” (ARNOLD, 2000, p. 64. Tradução nossa⁷¹).

N.C. Paul fez parte dentre esses 456 “médicos nativos”. A grande mudança de Paul (nome já ocidentalizado) foi conceber a ideia da yoga científicizada afastada de qualquer resíduo de misticismo; a sua experiência em Benares (atualmente Varanasi) de unir a tradição hindu e o discurso medicalizado, resultou num “produto” mais palatável à audiência europeia (BROAD, 2013).

Em seu livro, Paul (1882) versa sobre variados temas que atravessam as práticas de yoga usando uma metodologia que envolve descrições, comparações, quadros e tabelas quantitativas. Resumidamente destacam-se os seguintes pontos em sua obra: a) um breve manual com diretrizes respiratórias e técnicas corpóreo-mentais; b) efeitos terapêuticos dos exercícios respiratórios e introspectivos; c) a prospecção da respiração yóguica como um dos cerne de longevidade e profundidade mental; d) estados de hibernação yógue semelhantes dos animais - como uma maneira de romper padrões humanos ordinários; e) efeitos do jejum e vantagens da dieta vegetariana aderida pelos *yogis* (praticantes de yoga); f) relato da capacidade humana treinada pelas técnicas yóguicas de se enterrar e se manter vivo por um mês (usando o exemplo de um faquir de Punjabe).

Pode-se enxergar nesse exemplo de construção científica da yoga de N.C. Paul, um certo “orientalismo às avessas” híbrido: um nativo indiano alinhado à metodologia científica moderna e ocidental (formado numa instituição ocidentalizada na Índia). Entretanto, a criatividade de Paul habita na sua estratégia em “traduzir” a yoga à audiência ocidental da sua

⁷¹ “Calcutta Medical College took over from its predecessor [Native Medical Institution] the task of producing Indian civil and military sub-assistant surgeons, vaccinators and dispensary attendants. Between 1835 and 1858 the College produced 456 “native doctors”.”

época - período da Índia colonizada - constituindo um exercício elástico de conceitualização e adaptação.

Então, após o trabalho de N. C Paul, a partir das duas primeiras décadas do século XX, dentro do pioneirismo indiano em posicionar a yoga pelas lentes científicas, dois trabalhos são cruciais de se apontar, os de Yogendra e de Kuvalayananda (ALTER, 2004; DE MICHELIS, 2007; SINGLETON, 2010; BROAD, 2013).

O primeiro, *Yoga Institute* foi fundado por Sri Yogendra (1897-1989) - Mani Haribhai Desai, na cidade de Mumbai, no ano de 1918 (KHALSA, 2007). No site institucional⁷², é descrito que Sri Yogendra chegou a fundar o *Yoga Institute of America* nos Estados Unidos em 1920, sendo ele o primeiro indiano a formalizar a transmissão da yoga por lá, e não Paramahansa Yogananda⁷³. A própria “logomarca” (ver Figura 8) do Instituto se declara como o centro de yoga mais antigo do mundo.



Figura 8. Logomarca do *Yoga Institute* localizado em Santacruz, Mumbai - Índia.
Fonte: Disponível em: <http://theyogainstitute.org><acessado em 28/11/2016>

Seu fundador, Sri Yogendra, não era um renunciante como muitos adeptos iniciados na yoga, ao contrário, vindo de uma família brâmane de pais professores brâmanes, estudou no prestigioso St. Xavier College em Mumbai; Yogendra constituiu a sua própria família (STRAUSS, 2008). Por essa formação educacional, os seus livros tinham a característica marcante de desmistificar a yoga ou apenas de simplificá-la, como ele mesmo intitula em seus

⁷² Disponível em: <http://theyogainstitute.org/the-store-of-the-yoga-institute/><acessado em 24/11/2016>.

⁷³ Paramahansa Yogananda (1893-1952) - Mukunda Gosh, foi o disseminador da linha “*Kriya Yoga*” nos Estados Unidos permanecendo até a sua morte. Fundador da *Self-Realization Fellowship*, apesar de divulgar a kriya yoga e meditação sob rótulos de “ciência” ou “ciência divina” não conduzia nenhuma atividade científica como os casos de Yogendra e Kuvalayananda. Sua proposta era fundamentada em técnicas, práticas ou métodos da *kriya* yoga que poderiam colocar o/a praticante em contato direto com Deus, ou seja, um discurso mais teologizado que científico da yoga. Em seu livro *best-seller* “*Autobiografia de um Iogue*”, traduzido para mais de 30 línguas, conta exatamente a sua própria jornada até os Estados Unidos, bem como, a relação com seu mestre. Ele descreve a sua linhagem espiritual trazendo à tona, narrativas sobre as experiências extra-ordinárias de homens e mulheres que ultrapassaram os limites condição humana “comum”.

livros, os quais são : “*Facts about yoga*”, “*Guide to yoga meditation*”, “*Hatha yoga simplified*”, “*Life problems*”, “*Why Yoga*”, “*Yoga asanas simplified*”, “*Yoga hygiene simplified*”. Nota-se que a língua inglesa em publicações como as de Yogendra, indicam não somente uma estratégia em ampliar o universo de disseminação da yoga em termos da sua popularização (DE MICHELIS, 2007; SINGLETON, 2010)⁷⁴, mas também, o de levar em consideração o período colonial indiano o qual o inglês se tornou uma língua “oficial” - doravante a língua científica universal. Outro fator que influenciou as obras de Yogendra, foi o contato com o filósofo bengalês S. N. Dasgupta no ano de 1921, engendrando uma discussão entre a relação da teoria e da prática da yoga (STRAUSS, 2008).

O segundo trabalho “pioneiro”, é o *Kaivalyadhama* (ver Figura 9), fundado em 1924 por *Swami Kuvalayananda* (1883-1966) - Jagannath Gune⁷⁵. Ao contrário de Yogendra, o título de “*Swami*”⁷⁶ de Jagannath Gune advém da sua renúncia à vida mundana (casar e constituir família); ele foi professor de educação física e repórter do periódico nacionalista *Kesari* (STRAUSS, 2008).



Figura 9. Emblema do instituto de pesquisas em yoga Kaivalyadhama na cidade de Lonavla, Índia.
Fonte: kdham.com<acessado em 21/11/20116>

Kuvalayananda argumentava que a yoga poderia ser apresentada como uma ciência, enfatizando “a validação científica da prática de yoga como um programa de promoção de

⁷⁴ De Michelis (2007) sublinha o uso corrente do inglês no continente sul asiático. Singleton (2010) pontua a reformulação da yoga para audiências anglófonas a partir do século XIX, que ele prefere chamar “*transnational anglophone yoga*” ao invés de “*modern yoga*” ou “*transnational yoga*”.

⁷⁵ Em tradições esotéricas ou iniciáticas é comum a pessoa ser “rebatizada” com outro nome. Por exemplo, a judia austríaca “Blanca” tornou-se “Atmananda quando virou discípula de Sri Anandamayee Ma, essa grande *guru* de yoga pela tradição hinduísta no século XX qual tinha o nome de “Nirmala” (ALEXANDER, 2006).

⁷⁶ O título de *swami* significa que uma pessoa foi iniciada sob uma ordem religiosa e ou um guru espiritual se tornando um(a) professor(a) espiritual renunciando a vida familiar.

saúde através de pesquisa e experimentação científica” (STRAUSS, 2008, p. 63. Tradução nossa⁷⁷). Em *Kaivalyadhama*, foi inaugurado um laboratório específico para pesquisas voltadas às práticas de yoga, juntamente com o lançamento da revista científica *Yoga Mimamsa* (MALSHE, 2010; ALTER, 2004). Em 1951, foi inaugurada a escola de formação, e em 1965, as portas do Hospital *Yogic* foram abertas; atualmente o instituto é “agraciado”⁷⁸ com subsídios do governo indiano exercendo caridade sem fins lucrativos. *Swami Kuvalayananda* foi um importante personagem em popularizar a yoga na Índia sob o viés científico, pois a sua estratégia de difusão envolvia escrever obras destinadas às pessoas “comuns”⁷⁹, como o seu livro “*Asanas*” publicado em 1933 (KUMAR, 2016). Mas também, usou a yoga como uma manifestação identitária de resistência contra o colonialismo britânico (STRAUSS, 2008; KUMAR, 2016).

Para Singleton (2010), outros importantes precursores em assinalar a yoga (*hatha*) sob o discurso científico foram os indianos Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu (S.C. Vasu) e Major Basu - os trabalhos de ambos foram publicados pela Sociedade Teosófica. Vasu traduziu para o inglês textos antigos de *hatha* yoga, tais como *Shiva Samhita*, publicado em 1893, e *Gheranda Samhita* em 1915. Singleton (2010, p. 45. Tradução nossa⁸⁰) diz : “A tradução de Vasu deve ser vista como parte de um esforço internacional em conciliar a ciência (médica) com religião”. Já Major Basu, em seu *paper* “*Anatomy of Tantra*” publicado em 1888⁸¹ pelo jornal da Sociedade Teosófica “*Theosophist*”, é apontado por Singleton (2010) como uma interpretação científica dos simbolismos tântricos em relação ao corpo humano, conferindo a esses um status medicalizado; o trabalho de Basu seria muito mais um esforço de “tradução” entre anatomia humana da medicina com os símbolos esotéricos tântricos. Vale a pena

⁷⁷ “[...] the scientific validation of yoga practice as a health-promoting program through scientific research and experimentation.”

⁷⁸ Em seu site, www.kdham.com, é mencionado o termo “*graciously*” em referência ao recebimento de subsídio governamental.

⁷⁹ É interessante apontar que o trabalho de *Swami Kuvalayananda* sinalizou a abertura ou inovação das práticas corporais de yoga destinadas às pessoas “comuns”. Diferentemente do livro de N.C. Paul, onde exaltava os feitos extraordinários dos *yogis*, tais como: as repetições quase intermináveis de mantras, as restrições alimentares severas, os estados de hibernação com suas grandes pausas ou ausências respiratórias, ou ainda, o enaltecimento da capacidade de alguns *yogis* treinados para sobreviverem em condições extremas, como a de ser enterrados sem qualquer contato com meio externo dias a fio. A proposta de *Swami Kuvalayananda* era bem mais simples: ensinar didaticamente (inclusive por ilustrações) as técnicas corpóreo-mentais e respiratórias da yoga com a finalidade pragmática e executável por qualquer um que acesse seus livros. Esse movimento de “tradução” da yoga para as pessoas comuns também aconteceu em Mysore a partir de meados do século XIX sob a tutela do nobre Krishnaraja Wodeyar; uma linhagem de yoga que abrangia Krishnamacharya, e seus alunos Pathabi Jois e B.K. Iyengar já no século XX. Isso causou uma profunda reforma na tradição yóguica de “super humano” (SJOMAN, 1999).

⁸⁰ “Vasu’s translation should thus be seen as part of the international effort to reconcile (medical) science with religion”.

⁸¹ Ou seja, Major Basu seria o segundo pioneiro após N. C. Paul, se contarmos a partir de sua primeira publicação em 1851 e a segunda em 1882.

destacar que o espaço editorial aberto a S. C. Vasu e M. Basu pertencia à Sociedade Teosófica⁸², a qual desempenhou um relevante papel na disseminação global de ideias, práticas e saberes relacionados à Índia a partir do final do século XIX (TATRAY, 2011).

No começo do século XX, o escritor americano William Walker Atkinson (1862-1932), sob o pseudônimo de Ramacharaka Yogi, um nome um tanto quanto atraente para uma audiência ávida de “conhecimentos orientais”, apresentou a yoga ao público americano unindo o discurso medicalizado da saúde ocidentalizada com temas místicos e espirituais:

Yogi Ramacharaka, o autor de Curso Avançado em Filosofia Yogi e Ocultismo Oriental, 14 Lições em Filosofia Yogi, e onze outros livros, não existiu. Ele foi a invenção de William Walker Atkinson, um advogado nascido em Baltimore em 1862, que viveu principalmente em Chicago e morreu na Califórnia em 1932. Ele era ativo no movimento New Thought - uma versão da espiritualidade oriental projetado para cristãos - Revistas Pensamento Novo, Pensamento Avançado e Sugestão -, fundou o Clube Psíquico e a Escola Atkinson de Ciência Mental, ambos no corredor da Companhia de Pesquisa Psíquica; E escreveu dezenas de livros sob seu próprio nome (WEINBERGER, 2006, p.Tradução nossa⁸³).

O autor escreveu dezenas de livros sobre yoga, e dentre eles dois se sobressaíram: “*The Hindu- Yogi Science of Breath*”⁸⁴ publicado em 1903 e “*Hatha Yoga or the yogi philosophy of physical well-being*”⁸⁵ de 1904. Nesses livros, ele oferece uma série de explicações descomplicadas sobre o funcionamento fisiológico do corpo humano, e de como as práticas de yoga poderiam auxiliar a saúde do ser humano moderno e urbano. É interessante notar a inclinação salvacionista do discurso de Ramacharaka sobre as práticas de yoga oferecidas ao leitor. É muito corrente em suas obras sentir uma certa tensão gerada entre

⁸² Considerado como um dos “movimentos ocultistas” mais importantes do espiritualismo moderno (LAVOIE, 2012a), a Sociedade Teosófica foi fundada em 1875 na cidade de Nova York, sob os auspícios de Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) e Henry Olcott (1832-1907). Em 1879 a sede mundial foi transferida para a Índia, na cidade de Madras. Essa mudança não foi aleatória. A estreita ligação dos fundadores da Sociedade com o grupo “Arya Samaj” provocou o que Lavoie (2012b) chama de “*oriental shift*” (mudança oriental), no qual a transferência à Índia repercutiu profundamente na trajetória e no posicionamento da Sociedade Teosófica ao hibridizar saberes/práticas orientais e ocidentais (LAVOIE, 2012a; OLDMEADOW, 2011; TATRAY, 2011). Arya Samaj, por sua vez, foi um dos movimentos hinduístas de reforma socioreligiosa fundada em 1875 por Swami Dayanand Saraswati (1824-1883) (METCALF e METCALF, 2013).

⁸³ “Yogi Ramacharaka, the author of Advanced Course in Yogi Philosophy and Oriental Occultism, 14 Lessons in Yogi Philosophy, and eleven other books, did not exist. He was the invention of William Walker Atkinson, a lawyer born in Baltimore in 1862, who lived mainly in Chicago, and died in California in 1932. He was active in the New Thought movement- a version of Eastern Spirituality designed for Christians- edited the magazines New Thought, Advanced Thought, and Suggestion-, founded the Psychic Club and the Atkinson School of Mental Science, both of them down the hall from the Psychic Research Company; and wrote scores of books under his own name”.

⁸⁴ “A ciência hindu de respiração”

⁸⁵ “Hatha Yoga ou a filosofia yogi do bem-estar físico”

os distintos hábitos e saberes do Ocidente e Oriente, como se as práticas indianas resgatas por ele servissem para uma nova reorientação de vida ao leitor ocidental⁸⁶.

Um pouco mais tardio, mas consideravelmente importante em termos da circulação da yoga “cientificizada” (dentro e fora da Índia) foi a *Divine Life Society* idealizada por Swami Sivananda. Fundada no ano de 1936, às margens do Rio Ganges, na cidade “sagrada” da yoga de Rishkesh⁸⁷, Sivananda, cuja casta também era brâmane, tinha formação médica e com isso propugnava uma reconciliação entre religião e ciência por meio da yoga (STRAUSS, 2008). Seu espaço se assemelhava (e assemelha) como um centro de treinamento, de formação ou SPA do que uma instituição aos moldes de *Kaivalyadhama*. A *Divine Life Society* baseou (e continua) fortemente seu trabalho em cima de programas de formações em yoga, e de produtos voltados à divulgação: publicações escritas, gravações em áudio, vídeos e fotografias do próprio Sivanananda⁸⁸ (STRAUSS, 2008).

Outro personagem importante na difusão do discurso medicalizado dos benefícios da yoga é o indiano Bellur Krishnamachar Sundararaja Iyengar ou simplesmente B.K. Iyengar (1918-2014). Seu treinamento em yoga foi transmitido pelo seu guru Tirumalai Krishnamacharya (1888-1989), e esse é considerado por muitos, o precursor do estilo de “yoga moderna” baseada em *asanas* (SJOMAN, 1999; DE MICHELIS, 2004; SINGLETON, 2010). É a partir do livro *Light on Yoga* publicado em 1966, que Iyengar propaga a suposta cientificidade dos benefícios das práticas corporais, mentais e emocionais da yoga. Em sua obra podemos encontrar praticamente um receituário para curar várias doenças ou desordens fisiológicas como o apêndice II, intitulado de “Asanas curativos para várias doenças⁸⁹”: “Depois de trabalhar por 25 anos como professor, eu estou oferecendo grupos de asanas para diferentes funções e padecimentos orgânicos e doenças, baseados na minha experiência com meus alunos” (IYENGAR, 1977, p. 487. Tradução nossa⁹⁰).

⁸⁶ As obras de William “Ramacharaka” foram traduzidas para diversos idiomas, incluindo o português. No Brasil, a primeira edição da “Coleção Yogue Ramachâraca” aconteceu entre as décadas de 1910 e 1920 pela editora paulistana Pensamento; foi a primeira série de publicações desse gênero no Brasil (RAMACHANDRA, 2007). De acordo com Caio Miranda (1961), um dos precursores da yoga no Brasil, ele obteve o seu primeiro “contato yóguico” por meio do livro de Ramacharaka no ano de 1937. Caio Mário de Noronha Miranda (1909-1969) foi um dos primeiros autores sobre yoga no Brasil. Foi militar e professor de yoga, assim como o seu contemporâneo José Hermógenes.

⁸⁷ Rishkesh se tornou a “capital mundial” da yoga, recebendo milhares de turistas estrangeiros todos os anos.

⁸⁸ É uma tendência em certos segmentos ou linhagens de yoga a figura centralizada do líder, mestre ou guru reproduzida em imagens. Não é raro andar pelo comércio ou ruas em Rishkesh e deparar com tais fotografias. Um apelo iconográfico bastante útil para divulgação e angariar seguidores.

⁸⁹ “*Curative asanas for various diseases*”

⁹⁰ “After working for 25 years as a teacher, I am giving groups of asanas for different functional and organic ailments and diseases, based on experiences with my pupils”.

Contudo, o conhecimento “científico” de Iyengar foi resultado de uma parceria: “Dr. Gokhale, amigo e apoiador de Iyengar, foi também quem facilitou a sua mudança de Mysore para Pune. Foi sob a sua influência que Iyengar começou a usar as ciências médicas ocidentais para poder explicar e propagar seu estilo de yoga” (DE MICHELIS, 2004, p. 197. Tradução nossa⁹¹). É necessário compreender a cadeia de acontecimentos e pessoas que despertaram o interesse de Iyengar em dialogar a yoga com o discurso das ciências médicas ocidentais. Sjoman (1999) pesquisou nos arquivos do palácio real de Mysore, e ele encontrou registros evidenciando a agenda de disseminação da yoga capitaneada pelo *raja*⁹² Krishnaraja Wodeyar (1884-1940) pelo guru de Iyengar - Krishnamacharya. As pautas da palestras e práticas performatizadas por Krishnamacharya incluía atribuir os efeitos terapêuticos da yoga. Entretanto, Singleton (2010) expõe a gênese do interesse do *raja* Krishnaraja Wodeyar em relação ao aspecto físico ou corporal da yoga: durante a sua vida ele cultivou atividades físicas e fisioculturismo de diversas maneiras.

Singleton (2010) aponta contatos importantes que favoreceram o *raja* construir sua agenda local de yoga “física”, dentre eles: o YMCA (*Young Men's Christian Organisation* ou Associação Cristã de Moços Jovens) na Índia, e o Professor M. V. Krishna Rao ,que através do seu “sistema de cultura física” prometia algo como em: “dez dias a partir de hoje a noite e você verá a prova de que eu posso te fazer um novo homem!” (MAJUMDAR, 2009, p. 111. Tradução nossa⁹³). Ao que tudo indica, M.V. Krishna Rao foi um importante professor de ciências políticas migrando para a História (se dedicando à história regional de Karnataka) no *College of Mysore*, fundada em 1916 sob os auspícios do *raja* Krishnaraja Wodeyar.

Sjoman (1999) afirma que boa parte da popularização mundial da yoga na contemporaneidade, aconteceu via Iyengar com as 200 ilustrações de posturas de yoga, juntamente com a sua elaboração sobre a natureza fisiológica de cada movimento engendrado nos *asanas*, uma singularidade que não poderia ser encontrada em obras antigas ou contemporâneas a ele. É significativo enfatizar que o modelo discursivo (e ilustrativo) criado

⁹¹ “Iyengar's friend and supporter Dr Gokhale, MD, who also facilitated his relocation from Mysore to Pune. It was under his influence that Iyengar started using Western medical sciences in order to explain and propagate his style of yoga”.

⁹² O *raja* de Mysore, Krishnaraja Wodeyar, desempenhou um papel importantíssimo no que se refere ao suporte, financiamento e incentivo em divulgar e disseminar a yoga no início do século XX. Outro *raja* que também poder ser localizado, é o *raja* de Khetri, Ajit Singh da atual região do Rajastão. Foi ele quem financiou a viagem histórica de Swami Vivekananda aos Estados Unidos em 1893 para o Parlamento Mundial das Religiões em Chicago (ROY, 1998; PANDIT, 1988). Nesse evento, Vivekananda proferiu um importante discurso sobre a cultura e espiritualidade indiana incluindo a yoga. Para De Michelis (2004), esse discurso de Vivekananda inauguraria a “Yoga Moderna”.

⁹³ ““system of physical culture” , “ten days from to-night, you'll see proof that I can make you a new man!””.

por Iyengar em seu livro, com conhecimentos advindos da área da saúde ocidental mesclados com o universo indiano da yoga, proporcionou um grande salto na carreira de Iyengar: o de se tornar uma linha ou escola específica de yoga - “Iyengar Yoga”. Mas vale lembrar que isso não aconteceu sem a atuação de redes de acolhimento e expansão de suas ideias fora da Índia (DE MICHELIS, 2004).

Mais ou menos contemporaneamente ao período da primeira publicação de Iyengar (em 1966), diferentes línguas além do inglês e outros personagens podem ser citados no fluxo da propagação mundial da yoga por algum viés científico, medicalizado ou até mesmo psicologizado. Sem dúvida, os livros foram agentes importantes para circular os trabalhos desses pioneiros, e o didatismo desses manuais incentivou e estimulou a audiência de leitores a praticarem por si.

A trajetória singular do indiano Selvarajan Yesudian (1916-1998) também merece uma especial atenção. Nascido em Madras (atual Chennai) no estado de Tamil Nadu, sul da Índia, seus pais foram ambos médicos e cristãos (ZBIDEN, 2015). Yasudian teve a sua primeira publicação sobre yoga em húngaro, e não pela língua inglesa. Sua chegada em Budapeste foi no ano de 1937 para estudar medicina na Universidade Peter Pázmány (ZBIDEN, 2015; YESUDIAN, 1941). Esse período favoreceu a culminação da obra “*Sport és Jóga*” (ver Figura 10) publicado em 1941, ou seja, 25 anos antes do livro *Light on Yoga* de Iyengar. No prefácio escrito por Dr. Balogh Barna (autor do livro *India hipnózisa* “Índia Hipnose” em português) é sinalizado que o livro de Yesudian foi o primeiro publicado na Europa sob o ponto de vista prático (“faça-você-mesmo”), trazendo ao Ocidente os “exercícios musculares” e o modo natural de lidar com a saúde dos indianos.

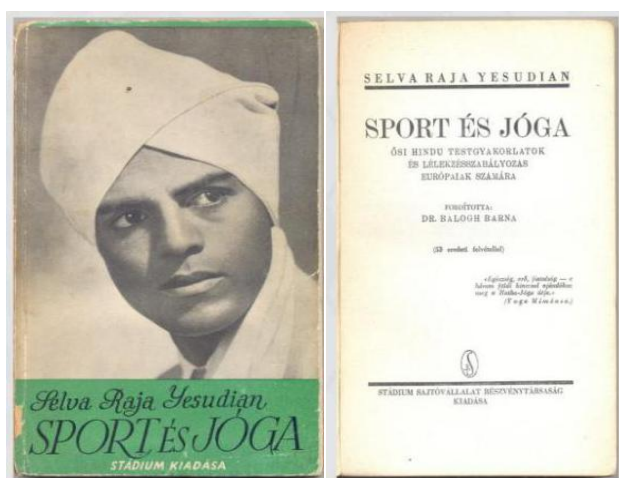


Figura 10. Primeira edição húngara do livro *Sport és Jóga* de 1941

Fonte: Disponível em: <http://abaujantique.com/shop/sport-es-joga-by-selva-raja-yesudian/>
<acessado em 14/12/2016>

Pode-se deduzir que a experiência acadêmica da medicina de Yesudian em Budapeste seja a chave para compreender o diálogo entrelaçado entre saúde e yoga. Mas, diferentemente dos outros indianos citados anteriormente, Yogendra, Iyengar, N. C. Paul e Kuvalayananda, os quais tiveram seus trabalhos desenvolvidos e publicados primeiramente na Índia, Yesudian teve os primórdios de seu percurso com a yoga fora da Índia, iniciado no leste europeu.

A trajetória do autor com a yoga aconteceu de maneira quase espontânea, seus conhecidos e amigos solicitavam palestras sobre yoga e espiritualidade indiana (ZBIDEN, 2015). Nessa rede de conexões e apoios, Yesudian conseguiu publicar o seu primeiro livro em húngaro conhecendo na época Elisabeth Haich, uma parceria que durou ao longo da vida de ambos. Interessante dizer que a artista e escritora húngara Elisabeth Haich (1897-1994) tornou-se co-autora dos livros vindouros de Yesudian, isso se deu a partir da segunda edição do livro “*Sport és Jóga*”. Elisabeth Haich tinha um vasto conhecimento esotérico da Rosacruz, Sociedade Teosófica e Maçonaria (ZBIDEN, 2015).

Após a II Guerra Mundial, Yesudian juntamente com Elisabeth Haich inauguraram a primeira escola de yoga na Europa, na Suíça em Novembro de 1948 (DE MICHELIS, 2008; SBIDEN, 2015). A saída de Yesudian e Haich de Budapeste foi impulsionada por causa Guerra; o destino inicial escolhido por ambos era Califórnia. Contudo, mudaram de ideia influenciados por amigos e conhecidos instalando-se em Zurique (SBIDEN, 2015).

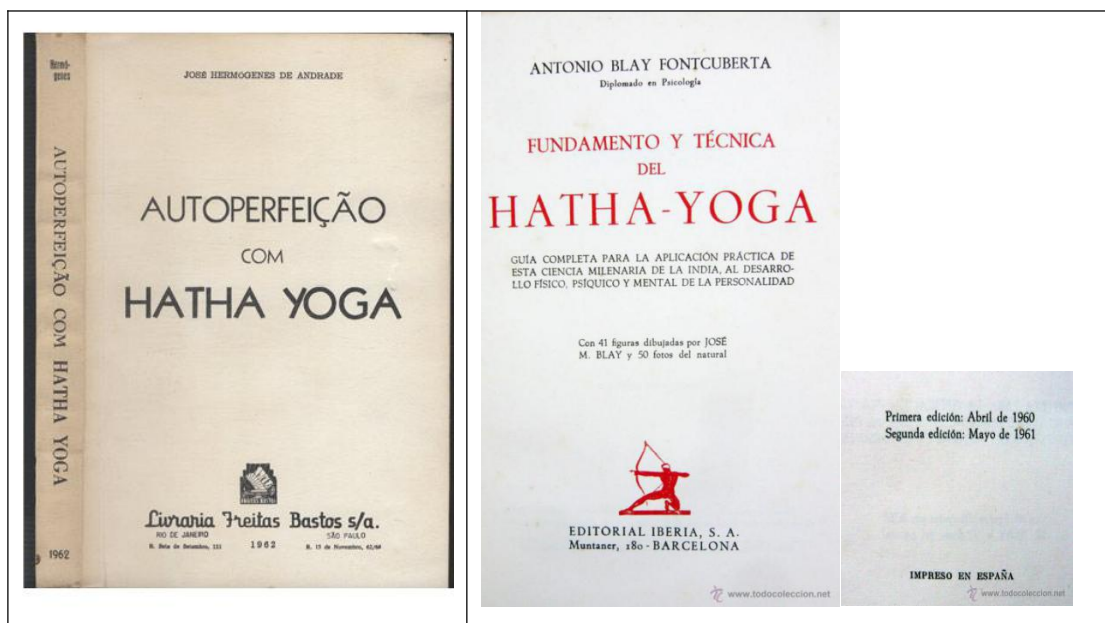
É relevante sublinhar que ao livro *Sport és Jóga* de 1941 foi traduzido em 12 línguas (SBIDEN, 2015), incluindo o português, acolhido pela editora Cultrix⁹⁴ sob o título de “Yoga e Saúde”. Yesudian e Haich apresentam nessa obra, tópicos medicalizantes, tais como: os efeitos terapêuticos dos antigos *asanas*; o segredo da longevidade pelos *pranayamas* e *asanas*; toda enfermidade tem alguma causa na mente; *bastriká*: a respiração que fortalece os nervos.

Expandindo a popularização da “yoga terapêutica”, sob a roupagem de “faça-você-mesmo” além da língua inglesa, a influência do “modelo” discursivo encontrado no livro de Yesudian e Haich, pode ser notado em livros de autores contemporâneos a eles (ver Quadro 2), tais como o brasileiro militar e professor de yoga José Hermogênes de Andrade (1921-2015) e o psicólogo espanhol Antonio Blay Fontcuberta⁹⁵ (1924-1985), considerados um dos

⁹⁴ Fundada em São Paulo no ano de 1907 pelo imigrante português Antonio Olívio Rodrigues, que também fundou o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Por esse motivo, a agenda editorial da editora (Pensamento-Cultrix) sempre teve uma inclinação voltada ao assuntos esotéricos, espiritualistas, de auto-ajuda e ecológicos. Em 1912, por exemplo, é lançada a primeira edição do Bhagavad Gita em português, e entre os anos de 1910 e 1920 foi inaugurado o gênero “yoga” no Brasil por uma linha editorial (RAMACHANDRA, 2007). Isso explicaria o acolhimento da obra de Yesudian e Haich pela editora.

⁹⁵ Para obter maiores informações biográficas sobre Antonio Blay enviei um email no dia 12/12/2016 à sua filha Carolina Blay (como consta no site institucional do autor - www.antonioiblay.com). Em sua resposta, recebida

precursores da yoga em seus países, especialmente relacionada à linha *hatha* yoga.



Quadro 2. Livros de yoga em português e espanhol que tiveram alguma dose de influência do discurso medicalizado ou terapêutico. À esquerda, do brasileiro Hermógenes (1962), e à direita, do espanhol Antonio Blay Fontcuberta (1960).

Fonte: Disponível em: <https://sebodomesias.com.br/livro/esoterismo/autoperfeicao-com-hatha-yoga-29.aspx#> <acessado em 15/12/2016> Disponível em: <http://www.todocoleccion.net/libros-segunda-mano-medicina/fundamento-tecnica-hatha-yoga-blay-ed-iberia-1961-2-ed-ilustrado~x40168170>. <acessado em 15/12/2010>

Professor Hermógenes, como é amplamente conhecido no Brasil, sempre externalizava a sua biografia yóguica em que após uma severa tuberculose iniciou suas práticas por meio do livro de Yesudian, como consta em entrevista publicada em 17 de Fevereiro de 2007 :

“Eu tinha tuberculose. Meus pulmões pareciam casas de abelhas. Me atacou a laringe a ponto de me deixar afônico [...]. Foi aí que ganhei um livro de Yoga de um autor indiano, Selvajaran Yesudian, escrito em francês. Como era muito claro na didática, comecei a fazer sozinho, como experiência. **Pensei: 'Ou fico bom ou morro logo'**. A transformação em poucos meses foi tão espetacular que surgiu um novo ser daquela ruína. **Senti o compromisso de dedicar o resto da minha vida a mostrar o mapa da mina aos outros.**” (YOGA.PRO, 2007. Grifos do autor).

em 16/12/2016, ela afirmou que seu pai realizou diversas viagens à Índia, e que em termos biográficos, poderiam ser encontrados nas gravações de áudio intituladas “*Autorrealización, una trayectoria personal*” e nas transcrições em forma do livro “*Despertar y sendero de realización*”.

Como se pode observar, Hermógenes encontrou o suporte necessário à sua prática de yoga na edição francesa da obra de Selvarajan Yesudian e Elisabeth Haich. A partir do início da década de 1960, a larga disseminação da linha *hatha* yoga em português por Hermógenes, foi divulgada com uma linguagem simples e testemunhal; uma yoga prática, terapêutica, não iniciática e sem o apelo “acrobático” das posturas físicas da linhagem iniciada por Krishnamacharya. O sucesso editorial do livro “Autoperfeição com Hatha Yoga” de Hermógenes alcançou em 2014 a sua 55ª edição.

No presente levantamento dessa pesquisa, o espanhol Antonio Blay Fontcuberta não é citado por pesquisadores em yoga (elencados na próxima seção). Isso se deve, provavelmente, pela língua empregada por Blay, o espanhol. Ao contrário do brasileiro Hermógenes que se intitulava praticamente autodidata, Blay (2004) faz referência ao seu mestre, o indiano Swami Siddheswarananda da Ordem Ramakrishna - a mesma linhagem de Swami Vivekananda.

Nota-se no livro de Blay (ver Quadro 1), que ele apresenta a *hatha* yoga como uma “ciência milenar da Índia”, e ao mesmo tempo, o livro pode ser utilizado como um guia ou um manual para ser aplicado auto-didaticamente. Ele cita os trabalhos científicos realizados pelos indianos Swami Kuvalayananda e Sivananda (Rishkesh) e oferece uma explicação epistemológica da abordagem científica da yoga:

Yoga é a ciência da perfeição natural [...]. Yoga é uma verdadeira ciência. [...] é uma ciência experimental. Seus métodos e técnicas provêm da experiência e, aplicados nas devidas condições, produzem sempre idênticos resultados, as mesmas experiências, iguais estados de consciência. A experiência é a verdadeira fonte, a verdadeira origem do yoga. (BLAY, 2004, p. 27)

A chancela do termo “ciência” ou “científico” provavelmente impactou a receptividade da *hatha* yoga para a audiência de língua espanhola. Blay (2004) não “purifica”⁹⁶ a yoga, ao contrário, enfatiza a necessidade de unir conhecimentos advindos do Ocidente (medicina, psicologia, etc.) e do Oriente (yoga). A marca de Blay (2004) em seu livro, além de fornecer o aspecto terapêutico físico da yoga, ele a apresenta por uma leitura “psicologizada”, o que reflete o seu *background* profissional: “Existem muitos livros escritos sobre o Hatha-Yoga [...]. Alguns deles são, certamente, de muito boa qualidade. Em nenhum, todavia, pudemos encontrar focalizada as práticas do Hatha-Yoga sob o ângulo da psicologia ocidental [...]” (BLAY, 2004, p. 18).

⁹⁶ No sentido do antropólogo francês Bruno Latour, de não deixar margem à hibridade ou à mistura entre diversos agentes humanos e não humanos (LATOUR, 1994).

No capítulo X, “Introdução à terapêutica yogi”, há um tópico dedicado à “psicoterapia”, esse exemplo serve para refletir a característica “elástica”, moldável e flexível da yoga quando associada a outros métodos terapêuticos. O trabalho de Blay permite pensar que a yoga acolhe tão confortavelmente outras maneiras de lidar com o corpo-mente-emoções que não há espaços para rejeições ou negociações excludentes.

Outro trabalho para se apontar no universo dos “pioneiros” é o do checo indólogo e filósofo de religiões Karel Werner (1925-). Atualmente é vinculado à Universidade de Londres, SOAS (*School of Oriental and African Studies*) como professor associado pelo Departamento de Religiões e Filosofias, e foi o fundador do *Spalding Symposium* - Simpósio sobre Religiões Indianas.

Nascido na antiga Tchecoslováquia⁹⁷, começou a se interessar pelas filosofias e religiões indianas pelo sânscrito (corroborando o capítulo anterior: o sânscrito como porta de entrada aos estudos acadêmicos sobre yoga). Durante os anos de 1951 a 1967, devido ao regime comunista e por não compactuar com a ideologia marxista, teve de se esquivar do trabalho intelectual (acusado de reacionário) executando vários trabalhos manuais, como em minas de carvão.

Nesse período de reclusão da vida acadêmica, a estratégia adotada por Werner para continuar com seus interesses intelectuais, foi a fundação do *Yoga Club* na cidade de Brno (na atual República Checa) com o intuito de promover saúde física e mental através das práticas de *hatha* yoga. Nesse ambiente, ele encontrou espaço para continuar - clandestinamente - o sempre fazia, diálogos e palestras sobre filosofias e religiões indianas, em especial o budismo. A chave do discurso das práticas corporais de *hatha* yoga impulsionou a se engajar em pesquisas científicas no *Psychiatric Institute* em Kromeriz durante os anos de 1967 a 1968. Nesse instituto adotou o cargo de pesquisador de Terapia Oriental (ver Figura 11):

⁹⁷ Relato biográfico pelo autor no documento comemorativo dos 35 anos da fundação do *Spalding Symposium* no qual foi homenageado pelos seus 85 anos na época, ano de 2010: “*The thirty-fifth Spalding Symposium on Indian religions: In honour of Professor Karel Werner’s eighty-fifth birthday*”. Comitê organizador por Catherine Robison. Disponível em: <https://issuu.com/mehdizejnulahu/docs/spaldingcommemorativevolume> <acessado em 19/12/2016>.



Figura 11. Karel Werner invertendo os papéis: de pesquisador a pesquisado.

Fonte: Mehdizejnulah - Own work, CC BY-SA 3.0, Disponível em:

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=29775822/> Mehdizejnulah - Own work, CC BY-SA 3.0, Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=29775823> <acessado em 19/12/2016>

Logo após o período no *Psychiatric Institute*, em 1969, foi publicado em checo o seu primeiro livro que versava exclusivamente sobre *hatha yoga*: “*Hathajóga : základy tělesných cvičení jógových*”⁹⁸ (ver Figura 12). O exemplo dessa obra de Werner, dedicada à parte física da *hatha yoga*, mostra a disseminação da yoga sob outra língua além do inglês, no caso checo. Outro ponto a ser levantando, é sublinhar a associação do autor num instituto psiquiátrico para promover pesquisas sobre os efeitos terapêuticos da yoga, principalmente porque as práticas de yoga poderiam ser aplicadas aos pacientes.

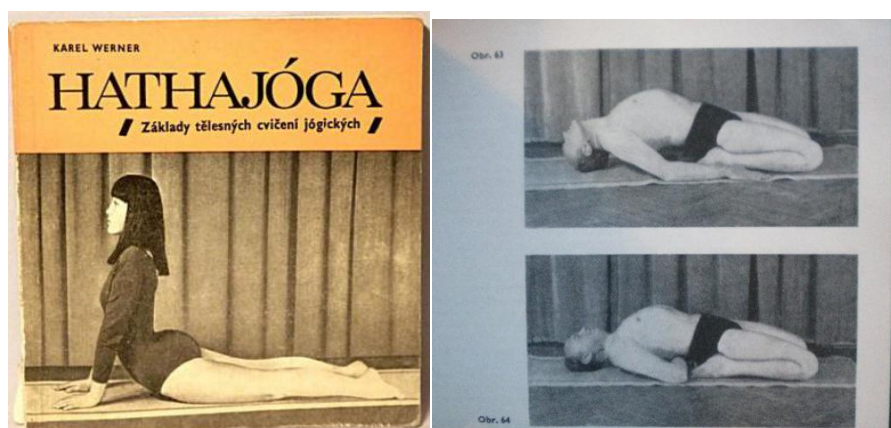


Figura 12. Capa da primeira edição do livro de Karel Werner “*Hathajóga*” e o próprio autor na ilustração à direita.

Fonte: disponível em <http://www.antikvariát-bosorka.cz/Werner-Karel-Hathajoga-d9845.htm> <acessado em:20/12/2016>

⁹⁸ WERNER, Karel. *Hathajóga : základy tělesných cvičení jógových*. Praha : Olympia, 1969. Em português poderia ser traduzido como: “Hathayoga: princípios dos exercícios físicos da yoga”.

A partir dos anos de 1940, principalmente pela língua francesa, o médico e indologista francês Jean Filliozat⁹⁹ (1906-1982), buscou abordar a yoga por um viés mais epistemológico que medicalizado, mas nem por isso ignorou os predicados da medicina moderna em sua análise, pois o autor era médico. Filliozat teve diversos interesses sobre a Índia, em especial aos textos antigos, e a yoga entrou nesse rol, assim como o tratado de saúde indiano *ayurveda* e o budismo. Ele teve duas vias de divulgação sobre seus estudos relacionados à yoga: tanto para amadores, com a finalidade de popularização, quanto aos meios formais acadêmicos.

Filliozat circulou entre dois mundos acadêmicos: sua ponte se estendia entre Paris e Pondicherry, cidade considerada importante para a indologia francesa, que abriga uma extensão da *Ecole Française d'Extrême-Orient* onde foi diretor; ganhou o título de *honoris causa* pela Universidade de Varanasi em 1981 (FILLIOZAT, 1981). O seu longo intercâmbio com *pandits*¹⁰⁰ indianos abriu a possibilidade de discutir em pé de igualdade a relação entre mente e corpo da yoga, baseada numa episteme diferenciada da dicotomia ocidental moderna. Para Filliozat (1991), o caráter racional da yoga afastava de qualquer concepção xamânica ou “irracional”, ao contrário, eram práticas que deveriam ser estudadas com seriedade ao observar, por exemplo, os seus efeitos contra o stress, pois para autor, os indianos foram vanguardistas em lidar com o corpo e mente por meio da yoga:

É certo que os indianos descobriram a importância dos fenômenos inconscientes e serviram-se de exercícios, cujo nome é bem conhecido, que são esses do Yoga. O Yoga é uma disciplina psicológica e fisiológica ao mesmo tempo. Em razão do fato de que viemos a assinalar que não há oposição entre o corpo e a mente, os indianos que praticaram desde uma época muito antiga o Yoga, experimentaram uma disciplina da mente e uma disciplina do corpo; eles procuraram produzir por atitudes, por uma regulação especial da respiração, sobretudo, fenômenos fisiológicos e ao mesmo tempo, estados psíquicos particulares (FILLIOZAT, 1955, p.14. Tradução de Marcia Saddi¹⁰¹).

⁹⁹ Bibliografia de publicações em francês de Jean Filliozat: Bibliothèque nationale, Département des manuscrits. *Catalogue du fonds sanscrit*, fasc. 1, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1941, fasc. 2, Paris, Bibliothèque nationale, 1970; *Magie et médecine*, Paris, PUF (Mythes et religions, 13), 1943; *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, Imprimerie nationale, [2e éd. : Paris, EFEO, 1975], 1949; (en coll. avec L. Renou et al.), *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, t. 1, Paris, Payot, 1949 ; t. 2, Paris, EFEO, 1953, [réimpr. régulièrement], 1949-1953; *Les relations extérieures de l'Inde*, Pondichéry, Institut français d'indologie (PIFI, 2), 1956; *Studies in Asokan Inscriptions*, trad. par R. K. Menon, Calcutta, Indian Studies Past and Present, 1976; *Un texte de la religion kaumâra. Le Tirumurukârrupatai*, Pondichéry, Institut français d'indologie (PIFI, 49), 1973; *Laghu-prabandhâh. Choix d'articles d'indologie*, Leiden, E. J. Brill, 1974; *Yogaçataka. Texte médical attribué à Nâgârjuna*, [texte sanskrit et tibétain, trad. française, notes, index], Pondichéry, Institut français d'indologie (PIFI, 62), 1979; (en coll. avec J. André), *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'antiquité relatifs à l'Inde, textes, trad. et comm.*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

¹⁰⁰ Intelectuais indianos de escrituras sagradas e textos filosóficos.

¹⁰¹ “Il est certain que les Indiens ont découvert l'importance des phénomènes inconscients et s'en sont techniquement servi dans des exercices, dont le nom est bien connu, qui sont ceux du Yoga. Le Yoga est une discipline psychologique et physiologique en même temps. En raison de ce fait que nous venons de signaler qu'il n'y a pas opposition entre le corps et l'esprit, les Indiens qui ont pratiqué depuis une époque assez ancienne le Yoga, ont concurremment expérimenté une discipline de l'esprit et une discipline du corps; ils ont cherché à

Paralelamente a Jean Filliozat, a sua conterrânea Thérèse Brosse (1902-1991), médica cardiologista, realizou pesquisas científicas sobre os efeitos da yoga, notadamente entre os anos de 1935 a 1958. A primeira etapa aconteceu nos anos de 1935 e 1936 na Índia, a convite do Ministério Francês de Educação, ela pesquisou os efeitos psico-fisiológicos das práticas em *yogis*. A partir de 1958, a sua terceira etapa, que Brosse publicou os resultados dos seus estudos¹⁰² pela Escola Francesa de Extremo Oriente dirigida pelo então Jean Filliozat (BROSSE, 1991).

Na primeira pesquisa de Brosse¹⁰³, em 1935, ela verificou e mensurou por meio de eletrocardiograma, se os batimentos cardíacos dos *yogis* pesquisados poderiam ser alterados apenas pela vontade própria. Ela constatou uma diminuição drástica ou quase a zero do ritmo cardíaco quando comandado, um grande feito para a época, em termos de respostas científicas validadas pela avaliação médica juntamente com aparelhos.

Para Brosse (1991), definitivamente, a yoga alcançava os laboratórios trazendo seus atores principais, *yogis*, para celebrar um fecundo diálogo. É bastante provável que Thérèse Brosse tenha sido uma das primeiras mulheres a pesquisar cientificamente os efeitos físicos das práticas de yoga, aliás, ela foi a única encontrada no levantamento para essa pesquisa.

Nessa esteira feminina de trabalhos relacionados à yoga, saúde e divulgação, é importante mencionar, além do trabalho acadêmico da francesa Thérèse Brosse, a russa Indra Devi (1899-2002) e a indiana Geeta S. Iyengar (1944-). Indra Devi, cujo nome de nascimento é Eugenie V. Peterson, aprendeu yoga na Índia com Krishnamacharya, o mesmo guru de B.K.S. Iyengar; num período em que a transmissão da yoga não era facilitada às mulheres, em especial às estrangeiras (GOLDBERG, 2016). A sua popularidade no Ocidente foi alavancada por ensinar yoga à Elizabeth Arden e artistas de Hoolywood - Greta Garbo, Gloria Swanson, etc. (GOLDBERG, 2016). A “domesticação” da yoga para o público feminino norteamericano (principalmente pertencente à elite) em meados do século XX (GOLDBERG, 2016), a levou a escrever livros, tais como: “*Forever Young. Forever Healthy: Simplified*

produire par des attitudes, par une régulation spéciale de la respiration surtout, des phénomènes physiologiques et, en même temps, des états psychiques particuliers.”

¹⁰² Um dos seus trabalhos é: “*Études instrumentales des techniques du yoga : expérimentation psychosomatique*” com a introdução de Jean Filliozat “*La nature du yoga dans sa tradition*” publicado pela primeira vez em 1963 pela École Française d’Extrême-Orient.

¹⁰³ Esse trabalho de Thérèse Brosse (*Études instrumentales des Techniques du Yoga; Expérimentation psychosomatique*) é citado por Joseph Needham no livro “*Science and civilisation in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 4: Spagyric discovery and invention: apparatus, theories and gifts*”. O autor comparou os resultados obtidos pelas técnicas de yoga constatadas em laboratórios com tradições chinesas, e sua conclusão foi que a yoga não era superior que a alquimia chinesa (*neidan*), o auto-aprimoramento (*yangsheng*) e a ginástica chinesa (ROCHA, 2016).

Yoga for Modern Living”, publicado em 1953 e “*Yoga: The Technique of Health and Happiness*” de 1967 (ver Figura 13).

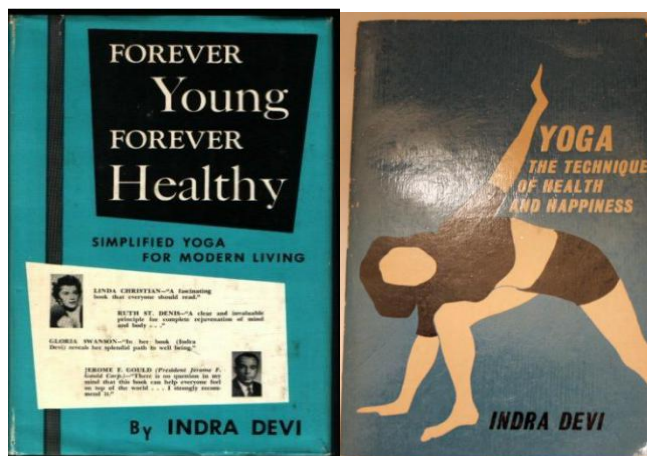


Figura 13. Livros de Indra Devi com temáticas relacionada à saúde e yoga.

Fonte: Disponível em: <https://www.amazon.com/Forever-Young-Healthy-Indra-Devi/dp/B0007DNRT6> <acessado em 03/01/17>. Disponível em: https://www.amazon.com/YOGA-TECHNIQUE-HEALTH-HAPPINESS-INDRA/dp/B001FYUHTO/ref=sr_1_10?s=books&ie=UTF8&qid=1483465549&sr=1-10&keywords=yoga+indra+devi+yoga+for+health <acessado em 03/01/17>.

Com um trabalho bem mais recente, a última a ser mencionada é a filha mais velha do casal B.K. Iyengar e Ramamani Iyengar (1943-1973): Geeta S. Iyengar. Ainda muito jovem ela começou a desenvolver práticas adaptadas de yoga às mulheres¹⁰⁴ a partir de 1962¹⁰⁵, apoiando-se fortemente no discurso científico médico. Atualmente, Geeta é diretora do “Ramamani Iyengar Memorial Yoga Institute” em Pune na Índia, e ensina as suas adaptações de práticas de yoga às mulheres (menopausa, gravidez, pós-parto e menstruação) no centro de formação da família Iyengar “Iyengar Yoga Mandir”.

O que podemos notar até aqui, é que um dos sintomas desses trabalhos pioneiros convergem para a divulgação do método “faça-você-mesmo”. A abordagem científica ou terapêutica associada às ilustrações das posturas corporais, por fotografias ou desenhos, iluminou a mediação da yoga através da reprodução visual (SINGLETON, 2010), e igualmente, incentivou a nova (auto)formação profissional: a categoria de professor(a) de yoga. O método “*gurules*”¹⁰⁶ contemporâneo que vimos alavancado por autores

¹⁰⁴ Obras de Geeta Iyengar: Iyengar, Geeta. *Yoga: A Gem for Women*, 2002. ISBN 978-0-931454-98-1; Iyengar, Geeta. *Yoga in Action – Preliminary Course*, 2000. ISBN 978-81-87603-01-6; Clennell, Bobby; Iyengar, Geeta. *The Women's Yoga Book: Asana and Pranayama for All Phases of the Menstrual Cycle*, 2007. ISBN 978-1-930485-18-1; Iyengar, Geeta. *Iyengar Yoga for Motherhood: Safe Practice for Expectant & New Mothers*, 2010. ISBN 978-1-402726-89-7.

¹⁰⁵ Informações disponíveis no site: <http://www.iyengaryoga.co.in/geeta-iyengar.html> <acessado em 23/12/2016>.

¹⁰⁶ Poderia ser traduzido como “sem guru”.

mencionados nessa seção, desde Yogendra não é tão recente assim. Textos antigos tal como “*Yoga Sutra*” de Patanjali oferece uma exposição não iniciática e didática para se alcançar a liberação: “o texto clássico da yoga atribuído a Patanjali já representa um passo da tradição oral para a canonização de um sistema filosófico” (BURGER, 2010, p. 182. Tradução nossa¹⁰⁸).

O tema é controverso, e o ringue encenado pela tradição versus inovação gera opiniões conciliadoras, contraditórias e opositoras. Para Theos Bernard¹⁰⁹ (1950), um dos primeiros acadêmicos americanos a abordar yoga (e budismo tibetano) como tema de pesquisa nos Estados Unidos, afirma que a yoga se configura um pouco diferente em termos da agência textual como potencialmente transmissora da tradição yogue:

Yoga nunca foi projetada para servir como um ‘curso de correspondência espiritual’, mas foi dada como um método de ‘auto-cultura’ para ser praticada sob uma supervisão direta. Nunca teve a intenção de que a Yoga pudesse ser praticada sem a orientação de um professor. É tão impossível quanto se tornar um músico formado através de curso por correspondência. Os textos significaram apenas para servir como um guia; um professor devia fornecer os detalhes necessários em cada caso individual (BERNARD, 1950, p. 17. Tradução nossa¹¹⁰).

Na contra-mão, Theos Bernard (1950) explica que é inútil tentar provar qualquer importância ou mérito da yoga, pois o ceticismo e a dúvida, bases angulares da era moderna, persistiriam sobre ela. Mas como vimos ao longo dessa seção, pode-se deduzir que os esforços desses pioneiros foi justamente de provar e qualificar a yoga debaixo do discurso

¹⁰⁸ “The classical yoga text attributed to Patanjali already represents a step from oral tradition to the canonization of a philosophical system”.

¹⁰⁹ Theos Casimir Bernard (1908-1947) foi um dos primeiros estrangeiros a entrar na cidade sagrada tibetana de Lhasa. Nascido em Pasadena na Califórnia, cresceu no Arizona, estudando na Universidade do Arizona, e posteriormente, na Universidade de Columbia. Seu pai Glen Bernard foi uma das grandes influências (yoga) durante toda a sua vida. Bernard esteve na Índia por duas temporadas. A primeira viagem lhe rendeu fama e prestígio no retorno aos Estados Unidos. Abriu um dos primeiros institutos de yoga na cidade de Nova York em 1939 (*The American Institute of Yoga*). Em sua segunda viagem no ano de 1946, 10 anos depois da primeira, foi morto em 1947 no caminho ao tentar chegar no monastério de Ki no Tibet. Theos Bernard escreveu os seguintes livros (fora a tese de doutorado que virou livro): 1) *Heaven lies within us*, 2) *Land of Thousand Buddhas*, 3) *Penthouse of God*, 4) *Philosophical Foundations of Yoga* (reeditado como *Hindu Philosophy*), 5) *An American Lhasa* (part I), 6) *An American Lhasa* (part II), 7) *A Simplified Grammar Of The Literary Tibetan Language*, 8) *I become a Lama*, 9) *The peril of Tibet*, 10) *Introduction to Tantrik Ritual* (dissertação de mestrado), 11) *Tibet diaries*. (HACKETT, 2012).

¹¹⁰ “Yoga was never intended to serve as a 'spiritual correspondence course', but was given as a method of 'self-culture' to be practised under direct supervision. It was never intended that Yoga should be practised without the guidance of a teacher. It is just as impossible to do so as it is to become a finished musician from a mail-order course. The texts were meant only to serve as a guide; a teacher was to furnish the details necessary in each individual case.”

científico moderno¹¹¹. Os pioneirismos em ensinar, pesquisar e divulgar a yoga pela perspectiva científica ou medicalizada teve seu processo embrionário na Índia por indianos (mas não somente), e que em alguma medida, todos tiveram formação ou ligação com terceiros da área da saúde, preponderantemente da medicina.

A releitura em posicionar a yoga associada a um discurso medicalizado ou científico ajudou a conceitualizá-la como um fenômeno transnacionalizado (STRAUSS, 2005) em que a sua modernização deu-se antes de tudo na própria Índia (ALTER, 2004). No caso da modernidade indiana, David Arnold¹¹² (2000) diz que ela não pode ser entendida como uma entidade única vinda do ocidente, mas sim uma capacidade de múltiplas formas de variações políticas e culturais que:

[...] baseando-se na ciência, tecnologia e na medicina ocidental, também incorporou tradições indígenas e sistemas de conhecimento locais, possibilitando assim um país como a Índia a forjar uma identidade moderna apropriada em seu próprio legado cultural e necessidades específicas (ARNOLD, 2000, p. 17. Tradução nossa¹¹³. Grifo meu).

Isso vai ao encontro que Singleton e Byrne (2008) assinalam sobre a historicidade da yoga: uma relação dialógica com a modernidade e pós-modernidade, na qual rupturas e inovações descolam da noção linear temporal de continuidade. A ponte de saberes de matrizes metodológicas e epistêmicas distintas entre yoga e ciência (especificamente da área da saúde) ilustra um exemplo de inovação que Singleton e Byrne (2008) falam.

Pode-se, também, tomar esses pioneirismos da yoga “medicalizada”, “científica” ou “moderna”¹¹⁴ como outro exemplo de re-invenção de ideias e tradições - em especial a Hindu - construída na modernidade indiana com seus graus de “hibridade” (ARNOLD, 2000). O florescimento e a circulação da yoga sob o aspecto medicalizado - tanto dentro como fora da Índia - compõem um dos “capítulos” da história da yoga perante o seu (re)surgimento, “yoga

¹¹¹ Incluindo o próprio Bernard, pois uma das três intenções iniciais de sua pesquisa de doutorado (que não foi adiante) era analisar crítica e cientificamente as disciplinas da yoga, avaliando os seus exercícios pelas abordagens psicológicas e psiquiátricas (HACKETT, 2012). Mas no final, a sua tese girou em torno de sua experiência pessoal com as práticas de yoga realizadas na Índia. Intitulada “*Tantrik Yoga: a clinical report*”, Bernard foi orientado por Hebert Schneider, sendo a primeira tese em Religião na Universidade de Columbia (EUA) no ano de 1943; posteriormente, a pesquisa foi publicada com o título “*Hatha Yoga: Report of a personal experience*” com suas próprias fotos ilustradas no livro em posturas de yoga inspiradas no trabalho do indiano Swami Kuvalayananda (HACKETT, 2012).

¹¹² Usando reflexões dos autores indianos Gyan Prakash e Partha Chatterjee.

¹¹³ “[...] drawing on the science, technology and medicine of the west, also incorporate indigenous traditions and local system of knowledge, thus enabling a country like India to forge a modern identity appropriate to its own cultural legacies and specific needs”.

¹¹⁴ Apesar de Elizabeth De Michelis pontuar o surgimento da “Yoga Moderna” a partir da empreitada de Swami Vivekananda no final do século XIX, a qual ela categoriza como “psicossomática”, um dos tipos que sustenta a yoga moderna (2007).

renaissance”¹¹⁵ (ALTER, 2004) alterando profundamente a yoga que conhecemos contemporaneamente .

3.1.1.1 Pioneiros sobre os pioneirismos

Algumas iniciativas lançaram o desafio de estudar as transformações da yoga sob perspectivas contemporâneas, e a chave para tal empreitada consistiu em rastrear os pioneirismos dessas alterações. Ademais, as contribuições desses estudos instauraram diálogos interdisciplinares (História, Antropologia, Filosofia, Linguística, Sociologia, Estudos de Religiões, etc.) que alinhavaram diversas metodologias para compreender os processos dinâmicos que envolveram a historicidade da yoga. Dentre esses autores, destacam-se: Norman Sjoman, Sarah Strauss, Elizabeth De Michelis, Mark Singleton, Joseph Alter e William Broad. Todos, exceto o primeiro e o último autor não são acadêmicos com carreiras de professor ou pesquisador. Também é significativo apontar que, esse mesmo último autor utilizou os estudos acadêmicos prévios de Alter e Singleton em seu livro (BROAD, 2013).

Podemos observar que as publicações citadas a seguir (ver Quadro 3) têm em sua predominância a composição de editoras americanas e inglesas, exceto a de Norman Sjoman, publicada na capital indiana. Todos autores tiveram trabalho de campo na Índia, sendo que Sjoman relatou um tempo maior permanência entre todos - seus quatorze anos de estadia envolveu estudos do sânscrito e de escrituras sagradas (*shastras*), além de práticas de yoga, pois o autor foi aluno direto de B.K.S. Iyengar (SJOMAN, 1999). A autora Elizabeth Di Michelis também teve contato com Iyengar e seu instituto, o “Ramamani Iyengar *Memorial Yoga Institute*” (RIMYI) em Pune na Índia (DI MICHELIS, 2004).

¹¹⁵ Joseph Alter (2004) atribui o período *yoga renaissance* (notadamente no final do século XIX e primeiras décadas do século XX) na mesclagem entre sentimentos nacionalistas identitários trazidos à tona por Vivekananda, Aurobindo (e até mesmo Gandhi) com a perspectiva terapêutica e de auto-ajuda da yoga. De Michelis (2004) também atribui a Swami Vivekananda o início da *yoga renaissance* em alusão ao novo discurso de “ciência da yoga” em seu livro *Raja Yoga*, o que incentivou iniciativas posteriores como o instituto em Santacruz e o Kaivalyadhama.

Autor (a)	Formação	Nacionalidade	Publicações correlatas que sinalizem algum rastreamento da “yoga científica ou medicalizada”	Ano/Local
Norman Sjoman	-Doutorado em Sânscrito, Universidade de Pune	Canadense	- <i>The Yoga Traditions of the Mysore Palace</i>	1996 (1ª ed.) 1999 (2ª ed.) Nova Delhi
Sarah Strauss	-Antropologia, Universidade da Pensilvânia	Norte-americana	- <i>Locating Yoga, Ethnography and Transnational Practice (In: Constructing the Field)</i> - <i>Positioning Yoga: Balancing Acts Across Cultures</i>	2000/ London 2005/ Oxford
Joseph Alter	-Antropologia, Doutorado Universidade da Califórnia	Norte-americano	- <i>Yoga in Modern India: The Body Between Philosophy and Science.</i>	2004/ Princeton
Elizabeth De Michelis	-Doutorado, Faculdade de Divindade Cambridge	Italiana	- <i>A History of Modern Yoga</i>	2004 (1ª ed.) (reimpressos em 2005, 2006, 2008)
Mark Singleton	-Doutorado, Faculdade de Divindade Cambridge	Norte-americano	- <i>Yoga Body. The origins of modern posture practice.</i>	2010/ Oxford
William Broad	- Jornalismo, mestrado, Universidade de Wisconsin	Norte-americano	- <i>The Science of Yoga: The Risks and the Rewards</i> (publicado em português pela editora Valentina em 2013: A Moderna ciência do yoga: os riscos e as recompensas)	2012/ Nova York

Quadro 3. Autores pioneiros sobre os pioneirismos da yoga medicalizada ou científica

Nesse “rastreamento dos rastreadores”, conhecer as motivações, escolhas e os caminhos que levaram esses autores e pesquisadores a se voltarem à yoga é minimamente instigante. A maioria é adepta à alguma linha¹¹⁶. Elizabeth De Michelis, Norman Sjoman, Mark Singleton e William Broad declararam-se abertamente praticantes de yoga em seus livros. Não foi encontrada nenhuma referência que indicasse que Sarah Strauss e Joseph Alter pudessem ser praticantes de yoga. No caso do antropólogo Joseph Alter, a yoga cruzou seu caminho durante as suas investigações na Índia. Ele estava na verdade interessado em pesquisar a questão da não-violência na Índia¹¹⁷, porém, o rumo de sua pesquisa mudou quando encontrou na yoga a resposta que a encaixava como uma intersecção entre medicina, sexualidade, cura natural e educação física.

Num tom muito mais fluido e sem tantas as “amarras” das pesquisas acadêmicas, William Broad (2013) dedicou a mostrar uma sucinta cronologia da yoga desde 2.500 A.C. até os anos de 2011 elencando eventos ou fatos marcantes não somente relacionados à yoga,

¹¹⁶ Esse *insight* sobre o perfil sociológico foi discutido pelo pesquisador mexicano e também praticante de yoga Borayin Larios (University of Heidelberg), durante a apresentação do seu trabalho intitulado “*Scholars and authority in modern yoga*” (Acadêmicos e autoridade na yoga moderna) na conferência internacional “*Yoga darśana, yoga sādhanā: traditions, transmissions, transformations*” no dia 21/05/2016 em Cracóvia, Polônia. Nessa conferência, assim como eu, diversos autores dos trabalhos apresentados eram professores de yoga e/ou praticantes. Nas apresentações pessoais, a maioria mencionava a sua ligação biográfica com a yoga. Metodologicamente, a yoga ali costurava dois mundos: do pesquisador e da pesquisa.

¹¹⁷ Anteriormente a esse tema sobre não-violência indiana, Alter publicou em 1992 o livro “*The wrestler’s body: identity and ideology in North India*”. Não sendo yoga o foco, Alter (1992) consegue com sucesso ilustrar e identificar a hibridade entre *asanas* (yoga) e *vyayam* (exercícios) de uma das sequências de posturas mais famosas da yoga: *surya namaskar* ou saudação ao sol.

mas também acontecimentos de importância científica que pudessem ser contextualizados com a yoga. É em seu primeiro capítulo intitulado de “Saúde”, que o autor aborda historicamente a yoga pelo viés científico da saúde. Seus cinco anos de investigação lhe renderam, como ele próprio diz, avaliar a yoga “imparcialmente” (um termo que o meio jornalístico preza muito) sob as lentes científicas (BROAD, 2013).

Em contrapartida, numa linguagem bem acadêmica, o livro de Mark Singleton (2010) se revela uma intensa jornada histórica sobre as origens das posturas corporais em termos modernos. Repleto de registros iconográficos, como fotografias, selos, ilustrações históricas e artísticas, sua discussão principal é o surgimento da proeminência das posturas (*asanas*) na yoga moderna transnacional anglófona: “rastrear a emergência dessas novas expressões de yoga” (SINGLETON, 2010, p. 33. Tradução nossa¹¹⁸). Para tanto, Singleton (2010) aborda os primórdios, o ponto de passagem obrigatório de personagens como N.C. Paul, Yogendra, Vivekananda, Major Basu, Swami Kuvalayananda, etc. Resumidamente, a originalidade do trabalho de Singleton (2010) consiste em demonstrar que as origens das posturas de yoga contemporâneas remetem “pedaços” da *hatha* yoga medieval, ginásticas ocidentais e fisioculturismo “corporificada” no palácio de Mysore.

A autora Elizabeth De Michelis (2004) inaugura a expressão “*Modern Yoga*”, tanto como uma categoria que engloba tipos de yoga nos últimos 150 anos, quanto à sua relação com ocidente mostrando a sua renovação na própria Índia. De Michelis (2004) demonstra trajetórias de vários personagens, instituições e movimentos: Swami Vivekananda, Ram Mohan Roy, Tagore, *Yoga Institute*, *Kaivalyadhama*, Arya Samaj e Brahmo Samaj. Ela também pontua esses dois últimos movimentos como lideranças significativas em reformular o hinduísmo (*neo-hinduism*) e vedanta (*neo-vedanic*) e a sua forte influência sobre a modelação da yoga moderna (*Modern Yoga*). Assim como o texto antigo de *hatha* yoga intitulado de “*Hatha Yoga Pradipika*”, que poderia ser traduzido como “Elogio à *hatha* yoga”, Elizabeth De Michelis faz ao seu modo uma espécie de “*Iyengar Pradipika*”, ou seja, um “elogio a Iyengar” exaltando a sua importância no processo de construção e disseminação da *Modern Yoga*. De Michelis por ser uma das pioneiras em compor a conceituação de “Yoga Moderna”, passou a ser uma referência quase que compulsória para análises contemporâneas sobre yoga.

No ano de 1996, o canadense Norman Sjoman (1944-) lançou o seu livro “*The yoga tradition of the Mysore Palace*”, que pode ser considerado um marco quanto ao

¹¹⁸ “[...] to trace the emergence of these new expressions of yoga”

questionamento sobre a tradição histórica da yoga, principalmente relacionada às posturas “modernas” da yoga, incluindo a hipótese porque elas se tornaram “terapêuticas”. Ao mesmo tempo, o autor propõe uma reflexão sobre yoga na contemporaneidade, sem contudo ter uma conotação estritamente acadêmica. Sjoman (1999) afirma reiteradamente a importância do seu aprendizado pelas vias tradicionais na Índia: a transmissão e o convívio com *pandits* (especialistas em textos sagrados), fator crucial que auxiliou a desenvolver o seu livro. Atualmente, Sjoman não está vinculado em nenhuma universidade, e realiza periodicamente *workshops* em estúdios de yoga pelo mundo concomitantemente à carreira artística¹¹⁹.

Na abertura do seu livro, Sjoman (1999) se reporta a um manuscrito chamado “*Sritattivanidhi*” proveniente do Palácio de Mysore com a provável data entre os anos de 1811 e 1868, que expõe 121 (cento e vinte uma) ilustrações de *asanas* (posturas de yoga). A partir dessa obra, Sjoman (1999) desenvolve uma reflexão sobre a tradição da yoga entendida mais como um processo dinâmico e vivo: “a tradição textual da yoga não é a base das práticas modernas de yoga” (SJOMAN, 1999, p. 39. Tradução nossa¹²⁰). Seu “passeio” por textos antigos e canônicos (*Hatha Yoga Pradipka*, *Yoga Sutras* de Patanjali, etc.) não excluiu “visitas” em obras contemporâneas de B.K.S Iyengar e de Theos Bernard.

Quase simultaneamente com o trabalho de Norman Sjoman, a antropóloga americana Sara Strauss, realizou seus estudos etnográficos na Índia tendo como base a cidade de Rishkesh. Seu doutorado foi defendido em 1997¹²¹ com a tese intitulada: “*Re-orienting yoga: Transnational flows from an Indian center*” (Re-orientando yoga: Fluxos transnacionais de um centro indiano). Esse “centro” pesquisado por Strauss refere-se ao “*The Divine Life Society*” fundado pelo médico e guru indiano Swami Sivananda (o qual foi citado na seção anterior). Nesse trabalho, a autora enfatiza a relevância dos recursos midiáticos que tornaram a yoga uma prática de saúde em termos globais. Em seus estudos, da abordagem histórica à etnografia contemporizada com o presente, permitiram à Strauss posicionar a yoga¹²² tanto como “científica” pelo legado histórico dos pioneiros indianos Kuvalayananda, Sivananda, Yogendra e até mesmo Swami Vivekananda, quanto à “yoga transnacional” por meio dos fluxos de ideias e práticas circuladas dentro e a partir dela (um aporte conceitual bastante desenvolvido pelo seu orientador Arjun Appadurai). A meu ver, o trabalho desenvolvido por

¹¹⁹ Informações disponíveis no site do autor: <http://normansjoman.ca/> <acessado em 27/12/16>

¹²⁰ “The yoga textual tradition is not the basis of modern practices of yoga”.

¹²¹ Seu supervisor foi o antropólogo indiano radicado nos Estados Unidos Arjun Appadurai.

Tese disponível em: <http://repository.upenn.edu/dissertations/AAI9814918/>. <Acessado em 28/12/2016>

¹²² Fazendo uma alusão ao título do seu livro lançado em 2004 “*Positioning Yoga: Balancing Acts Across Cultures*”.

Sarah Strauss se constitui um dos mais criativos e originais, abrindo novas frentes de reflexão na contemporaneidade, como a iniciativa do campo do *(Modern) Yoga Studies*, que será visto mais adiante.

Em relação aos autores citados, sabemos que o fazer científico ou a produção intelectual demanda recursos. É quase um clichê dizer que o suporte financeiro é um importante agente de fomento à pesquisa. A título de visualizar a yoga como uma agenda passível de financiamentos, o quadro abaixo (ver Quadro 4) nos mostra as organizações ou instituições que apoiaram (ou não) as pesquisas dos “pioneiros sobre os pioneirismos”:

Autor(a)	Instituições e/ou Organizações de financiamentos/suportes para pesquisas de campo
Norman Sjoman	Tentou várias vezes aplicações para o <i>Social Science and Humanities Research Council</i> . Porém, sem sucesso, o autor não conseguiu financiamentos para o seu projeto de pesquisa que era o de rastrear as origens das posturas de yoga (<i>asanas</i>).
Sarah Strauss	- Fullbright-Hays Doctoral Dissertation Award; “Visiting scholars” - Swiss Federal Institute of Technology/EAWAG - Center for Comparative Research in History, Society, and Culture (University of California at Davis)
Joseph Alter	- American Institute of Indian Studies (AIIS) - The National Science Foundation - Hewlett International Grant Program - Faculty Research Grant Program
Elizabeth De Michelis	- Dharam Hinduja Institute of Indie Research (DHIIR)
Mark Singleton	- Domestic Research Scholarship (University of Cambridge)
William Broad	O autor não faz nenhuma menção sobre qualquer suporte financeiro para o projeto do seu livro. Provavelmente tenha ocorrido pela própria editora: Simon & Schuster, a mesma que publica seus livros desde 1982.

Quadro 4. Agentes financiadores para pesquisas de campo sobre pioneirismo da yoga medicalizada ou científica.

Esses autores das áreas de Humanas e Sociais viram em suas investigações sobre a yoga, as feições medicalizada, científica e terapêutica num cenário que poderia ser sintetizado a partir de seus trabalho sob os seguintes aspectos: a) a ancoragem no *milieu* de intelectuais e cientistas, especialmente na Índia; b) as influências de movimentos nacionalistas e pró independência na Índia; c) a efervescência do período colonial; d) a circulação dentro e fora da Índia do discurso medicalizado ou terapêutico da yoga, principalmente por meio de livros de divulgação; e) a validação de técnicas da yoga por modelos legitimadores da ciência ocidental moderna; f) parcerias, assessorias ou o próprio conhecimento médico em traduzir e (re)inventar discursos, bem como, técnicas de yoga.

3.1.2 Yoga em artigos científicos: mais um espaço de circulação

Esse segmento é voltado à apresentação de um breve levantamento de artigos científicos que pesquisaram diversos efeitos das técnicas corpóreo-mentais de yoga, em que a prática científica com os seus métodos, aparelhamentos, análises e interpretações “testaram” a yoga. O ponto de partida foi a coleta desses estudos no principal portal de periódicos no Brasil - “Portal de Periódicos Capes/MEC¹²³”, onde o acesso é gratuito, diferindo de bases e diretórios de jornais científicos que cobram “fábulas” para se ter acesso; isso sem contar quando somos “convidados”¹²⁴ a publicar em algum jornal (geralmente internacional) revisado por pares, pagando-se por lauda.

É válido dizer que desde os anos de 2000, essa plataforma governamental tem como objetivo a promoção do fortalecimento dos programas de pós-graduação no Brasil. A partir da palavra-chave “yoga” foram obtidos os seguintes resultados: total de 68.850 entradas sendo 23.317 artigos revisados por pares. A plataforma fez a varredura nos períodos de 1800 até Janeiro de 2017. A partir do número global de 23.317, a base de dados refinou a busca apresentando os dados a seguir (ver Quadros 5 e 6):

Tópicos	Línguas	Modalidades
Yoga (2.280)	Inglês (22.027)	Artigos (21.751)
Exercício (1.553)	Alemão (516)	Resenhas (1.119)
Humanos (1.271)	Francês (236)	Artigos de jornal (240)
Medicina Alternativa (1.046)	Espanhol (173)	Recursos textuais (107)
Estudos (1.046)	Português (47)	Atas de congressos (5)
Meditação (927)	Russo (21)	
Qualidade de Vida (902)	Italiano (14)	
Tensão (727)	Chinês (7)	
Aptidão física (689)	Polonês (6)	
Depressão (670)	Japonês (6)	
Ansiedade (546)	Holandês (3)	
<i>Mindfulness</i> ¹²⁵ (525)	Turco (2)	
Dor (522)	Tcheco (2)	
Medicina (504)	Lituano (1)	
Saúde Mental (498)	Norueguês (1)	
Intervenção (456)	Persa (1)	
Ensaio Clínicos (444)	Islândico (1)	
Câncer da Mama (402)		
Hipertensão (293)		
Esquizofrenia (147)		

Quadro 5. Tópicos, línguas e modalidades na Plataforma Capes: publicações “Yoga” revisadas por pares.
Fonte: Elaborado a partir de <http://www.periodicos.capes.gov.br/> <acessado em 12/01/2017>

¹²³ Endereço eletrônico disponível: <http://www.periodicos.capes.gov.br/> <acessado em 10/01/2017>

¹²⁴ Geralmente um efeito de “pós-apresentação” de trabalho em evento acadêmico.

¹²⁵ *Mindfulness* poderia ser traduzido literalmente como “mente plena” proveniente de técnicas budistas (em especial do método *vipassana*) para desenvolver “atenção plena”.

Coleção (base de dados)	
OneFile (GALE)	(12.305)
MEDLINE/PubMed (NLM)	(9.302)
ScienceDirect Journals (Elsevier)	(6.431)
Elsevier (CrossRef)	(5.880)
SpringerLink	(2.443)
Springer (CrossRef)	(2.139)
PMC (PubMed Central)	(1.697)
SAGE Journals	(1.475)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)	(1.441)
Sage Publications (CrossRef)	(1.432)
JSTOR Archival Journals	(1.255)
Medknow Publications	(671)
Wiley Online Library	(532)
Wiley (CrossRef)	(466)
Hindawi Journals	(279)
Mary Ann Liebert (CrossRef)	(194)
Wolters Kluwer - Ovid - Lippincott Williams & Wilkins (CrossRef)	(151)
BMJ Journals (BMJ Publishing Group)	(94)
Lippincott Williams & Wilkins Journals (Wolters Kluwer Health)	(75)
Wolters Kluwer - Ovid (CrossRef)	(62)

Quadro 6. Coleção/base de dados do Portal de Periódicos CAPES/MEC (artigos revisados por pares contendo a palavra-chave “yoga”)

Fonte: Elaborado a partir de <http://www.periodicos.capes.gov.br/> <acessado em 12/01/2017>

Após as buscas, foram escolhidos quatro *papers* ou artigos revisados por pares de diferentes áreas da saúde que relacionassem diretamente sobre os efeitos das técnicas corpóreo-mentais de yoga. Os quatro artigos estavam entre as primeiras 12 páginas de resultados da plataforma, que oferecia um universo de 120 artigos. Nas 12 páginas iniciais, não foram encontrados artigos que estivessem em outra língua a não ser o inglês. Isso pode ser explicado pelo mecanismo da plataforma em ordenar a busca por “relevância”.

Nesse direcionamento, são consultadas as “coleções” (coletânea de bases de jornais, tais como: OneFile (GALE), MEDLINE/PubMed (NLM), ScienceDirect Journals (Elsevier), etc.) consideradas “importantes”, ou seja, os grandes grupos editoriais estrangeiros que detêm periódicos de “alto impacto”. Esse *ranking* bibliométrico expõe as relações de forças que imperam no “reino” científico: não basta publicar, há de se levar em conta onde e como artigo circulará, se ele será acessado com maior ou menor facilidade. Resumidamente, a “relevância” não tem muito a ver com o conteúdo em si, mas sim pela “engenharia” de publicação e circulação científica.

O famoso jargão científico “*publish or perish*”¹²⁶ é fomentado por essas corporações que direta ou indiretamente, despertam financiamentos aos pesquisadores e instituições com

¹²⁶ “publique ou pereça”

grande desempenho de publicações (produtividade), como também, incitam o reconhecimento entre pares; uma engrenagem científica bastante frequente no meio.

O primeiro artigo foi publicado recentemente, em 2016. O estudo aponta os potenciais benefícios da yoga para pessoas que gaguejam, o qual foi publicado nos Estados Unidos no jornal *Perceptual and Motor Skills*¹²⁷. A autora Heather Kauffman é vinculada no departamento¹²⁸ de *Communication Sciences and Disorders* (Ciências da Comunicação e Distúrbios) pela Universidade de Temple, Filadélfia. Em contato realizado diretamente com Kauffman¹²⁹, ela se diz uma ávida praticante de yoga que logo notou os benefícios em si mesma. Essa experiência a fez ampliar a sua relação com a yoga deslocando-a para o seu campo de pesquisa em “*speech language pathology*”.

O artigo traz primeiramente uma breve revisão bibliográfica a cerca de outras pesquisas sobre os efeitos da yoga na promoção de bem-estar. É sobre esse aspecto que as práticas de yoga poderiam auxiliar os participantes da pesquisa a melhorarem estados de ansiedade e stress, e conseqüentemente, ter uma possível melhora do desempenho da fala. É interessante sublinhar o termo “potencial” que acompanha ao longo do *paper* desde o seu título¹³⁰, é uma boa estratégia em qualificar a yoga sem comprometer a metodologia científica.

A pesquisa relata o acompanhamento de 4 indivíduos (2 mulheres e 2 homens) entre 39 e 63 anos que eram gagos. Eles foram incentivados a praticarem técnicas de yoga como controle respiratório e relaxamento em seus cotidianos. Para tanto, as práticas foram direcionadas para acontecerem uma vez por semana sob a supervisão de um professor de yoga certificado, com a recomendação de realizar em casa práticas diárias com duração de 10 minutos.

A avaliação dos resultados ocorreu por questionários e relatos dos participantes, reforçando o caráter subjetivo da mensuração. A autora destacou fortemente o aumento da confiança e do controle da fala que os participantes obtiveram a partir das técnicas de yoga, e

¹²⁷ O jornal *Perceptual and Motor Skills* foi fundado em 1949 e tem se dedicado a um editorial voltado à aprendizagem, memória, percepções e habilidades motoras. É tido como um dos periódicos mais antigos de neuropsicologia com frequência bimestral, atualmente a SAGE Press removeu as taxas de autoria por página publicada. Curiosamente em seu quadro de revisores consta o nome de dois brasileiros/instituições: Gleber Pereira e Bruno Ramalho Oliveira e o presente editor é o Dr. J. D Ball da *Eastern Virginia Medical School*, EUA. Disponível em: <https://us.sagepub.com/en-us/sam/perceptual-and-motor-skills/journal202548#description> <acessado em 03/01/17>.

¹²⁸ Em um outro estudo encontrado pela mesma autora “*Yoga: an alternative method in stuttering treatment*” sinaliza que ela é estudante de pós-graduação no departamento.

¹²⁹ Contato capturado via rede social (Academia e Facebook) realizado entre os dias 04 e 16 de Janeiro de 2017.

¹³⁰ Heather Kauffman. Yoga: Potential Benefits for Persons Who Stutter . *Perceptual and Motor Skills*. 2016, Vol. 122(1) 193–199.

ainda sugeriu que mais estudos dos efeitos da yoga sobre a gagueira pudessem ser realizados. Entretanto, ela reconheceu as insuficiências da metodologia aplicada, e as aponta: a) a baixa amostragem; b) a falta de controle sobre os participantes; c) a subjetividade dos resultados:

Os resultados deste estudo preliminar sugerem os potenciais efeitos positivos que as técnicas baseadas na yoga podem ter sobre as vidas de adultos que gaguejam; Entretanto, a relação entre gagueira e yoga não é simples e nem necessariamente direta, e a amostra não é suficiente para avaliar isto (falta de grupo controle, pequeno tamanho da amostra, uso de medidas subjetivas) (KAUFFMAN, 2016, p. 197. Tradução nossa¹³¹)

A autora não teve nenhum tipo de financiamento à sua pesquisa, e contou com o suporte das aulas de yoga oferecidas aos participantes via colaboração pelo estúdio de yoga “CYT”. Ou seja, uma realidade científica não muito diferente encontrada no Brasil, por exemplo. Não é porque a pesquisa foi realizada nos Estados Unidos e publicada em inglês num periódico com mais de 60 anos de circulação, que a prática científica de *lá* pode ser considerada substancialmente mais fácil de ser realizada. Credenciais de universidades “tradicionais” ou prestigiosas, e departamentos que enquadram determinadas agendas científicas angariam com mais vantagem o processo (financiamentos, recursos), a validação (metodologias, laboratórios, redes de pesquisadores, etc.) e a circulação (publicações e apresentações) dos resultados das pesquisas.

O segundo artigo¹³² analisado, vem do departamento de biociência molecular da Universidade de Oslo na Noruega, sob a autoria do professor turco Fahri Saatcioglu. Dentre as 75 publicações do autor desde o ano de 2000, o seu maior interesse de pesquisa é sobre câncer, e atualmente desenvolve o projeto “*Yoga og pusteøvelser som tilleggsbehandling av kreft*”¹³³ (Yoga e exercícios de respiração no tratamento de câncer). Saatcioglu foi pesquisador visitante em Harvard e obteve seu pós-doutoramento na Universidade da Califórnia. O artigo foi publicado no *Asian Journal of Psychiatry*¹³⁴, cujo principal objetivo

¹³¹ “The results of this preliminary study suggest the potential positive effects that yoga-based techniques may have on the lives of adults who stutter; however, the relationship between stuttering and yoga is not simple or necessarily even direct, and the sample and design are not sufficient to evaluate this (lack of control group, small sample size, use of subjective measures).”

¹³² Fahri Saatcioglu. Regulation of gene expression by yoga, meditation and related practices: A review of recent studies. *Asian Journal of Psychiatry* 6 (2013) 74–77.

¹³³ Informações sobre o autor disponíveis em: <http://www.mn.uio.no/ibv/personer/vit/fahris/index.html> <acessado em 04/01/17>

¹³⁴ Atualmente o periódico é publicado pela Elsevier, recebe em torno de 3.655 visitas mensais e seu atual editor-chefe Prof. R. Tandon é vinculado ao departamento de psiquiatria da Universidade da Flórida, EUA. Endereço eletrônico disponível: <http://www.asianjournalofpsychiatry> <acessado em 04/01/17>. Para publicar um artigo na categoria de livre acesso (*Open Access*) a qualquer tipo de público, o autor ou instituição deve pagar uma taxa de 2.500 USD (dois mil e quinhentos dólares americanos).

editorial é centrado em pesquisas psiquiátricas pertinentes à Ásia, produzidas dentro ou fora do continente. O trabalho de Saatcioglu (2013) é o resultado da revisão bibliográfica e metodológica de três artigos prévios, que abordaram a alteração na expressão genética por meio de práticas yóguicas, meditativas e afins (Qi Gong, Tai Chi Chih). As pesquisas revisadas entendiam yoga como *asanas*, meditação e exercícios respiratórios (*pranayamas*).

O autor também citou vários estudos publicados sobre os efeitos da yoga e meditação no sistema nervoso e imunológico, e sinalizou a lacuna existente de mais estudos que pudessem apontar os efeitos da yoga em nível molecular. Em sua conclusão, os resultados apresentados dos 3 estudos indicavam uma significativa alteração na expressão genética em células do sistema imunológico; “as práticas ‘corpóreas-mentais’ podem beneficiar no seu nível fisiológico mais elementar [molecular]” (SAATCIOLGLU, 2013, p. 77. Tradução nossa¹³⁵). Entretanto, o autor apontou a insuficiência metodológica dos estudos citados, como o baixo número de amostragem e a necessidade de apresentar estudos comparativos sobre os efeitos da yoga nos genes em períodos de longa e curta duração.

Essa pesquisa não foi financiada, pois o autor realizou apenas uma revisão bibliográfica de estudos prévios. Mas há outras pesquisas realizadas por Fahri Saatcioglu em parceria com outros pesquisadores que receberam aportes de financiamentos, como o exemplo de outro estudo seu apoiado pela Sociedade de Câncer da Noruega e Coffral Ltd: “*Rapid Gene Expression Changes in Peripheral Blood Lymphocytes upon Practice of a Comprehensive Yoga Program*” (QU et al., 2013).

Mas como o pesquisador Fahri Saatcioglu chegou a associar yoga com seu campo de pesquisa molecular (câncer)? Essa resposta está em sua ligação com a organização indiana “*Art of Living*” (Arte de Viver)¹³⁶, incluindo a participação em eventos promovidos pela

¹³⁵ “the ‘mind–body’ practices may benefit the physiology at its most fundamental level.”

¹³⁶ *Art of Living* é liderada pelo indiano Sri Sri Ravi Shankar baseada na cidade de Bangalore na Índia. A organização sem finalidades lucrativas está presente em 154 países, incluindo o Brasil. Seus adeptos recebem orientações espirituais e práticas advindas da yoga e meditação tornando-se voluntários ou não. Nos anos de 2012 e 2013 participei de 3 eventos promovidos pela organização na cidade do Rio de Janeiro, com a finalidade de complementar pesquisas de campo que estava realizando na época (Trabalho intitulado “Gurus tipo exportação” apresentado no dia 13 de Novembro de 2014 no evento *Scientiarum Historia VII*, Rio de Janeiro, HCTE/UFRJ). Um desses eventos abarcou uma grande multidão para ver o mestre fundador Sri Sri Ravi Shankar na Cinelândia, palco na cidade de grandes manifestações culturais e políticas. O seu discurso era simples mas a estrutura e o porte do evento não. Em minhas observações notei que a grande parte do público era composta de jovens, brancos, classe média e média alta. Fui convidada por uma voluntária conhecida a ingressar nos seminários, entretanto declinei o convite. Dentre os cursos oferecidos, no total 42, destacam-se “*Sri Sri Yoga*”, “*Meditação Sahaj Samadhi*” e o “*Happiness Program*”, onde são cobradas taxas de participação dependendo da categoria do participante, entre R\$100,00 a R\$440,00 parcelado em até 3 vezes no cartão de crédito. Endereço eletrônico disponível: <http://www.artofliving.org/> <acessado em 04/01/2017>.

organização e a divulgação de suas investigações científicas no site¹³⁷ institucional. Mas não somente o *Art of Living* divulgou o trabalho de Saatcioglu, outro endereço eletrônico também o fez - “*Yoga Basics*”¹³⁸. Vemos claramente o uso das pesquisas científicas como um legitimador das práticas de yoga oferecidas por tais agentes mediadores, organizações e profissionais em yoga: eles dão as mãos à ciência tornando-a a sua aliada.

Quando esses intermediadores oferecem as práticas de yoga sob o “selo científico” (entendido aqui como a apresentação ou a tradução das pesquisas científicas publicadas em periódicos), eles alinham o próprio discurso à validade e à eficiência das mesmas assegurando-as à sua audiência.

O terceiro estudo analisado¹³⁹ tem a autoria interdisciplinar entre os departamentos de psicologia e medicina da Universidade da Califórnia. Foi publicado na revista *Cancer*¹⁴⁰ e financiado pelo *National Center for Complementary and Integrative Medicine*¹⁴¹/*National Institutes of Health* - atual NCCIH¹⁴². Seria um tanto quanto ingênuo ignorarmos o porquê do suporte financeiro e institucional granjeado por essa pesquisa relacionada à yoga e câncer. O NCCIH fundado em 1998, possui um orçamento anual de US\$124,1 milhões de dólares americanos¹⁴³, e tem uma agenda que:

[...] financia e conduz pesquisas para ajudar a responder a importantes questões científicas e de saúde pública sobre abordagens de saúde complementares. O NCCIH trabalha para determinar o que é promissor, o que ajuda e por que, o que não funciona, e o que é seguro (NCCIH, p. about NCCIH <acessado em 10/01/17>).

¹³⁷ Título: “*Yoga has immediate effects on gene expression of immune cells*”. Postado em: Alemanha, 22 de Abril de 2013. Disponível em: <http://www.artofliving.org/de-en/yoga-has-immediate-effects-gene-expression-immune-cells> <acessado em 04/01/17>.

¹³⁸ Título: “*Yoga impacts immunity-related gene expression*”. Postado em: 15 de Julho de 2015 por Toska Park. Disponível em: <http://www.yogabasics.com/connect/yoga-impacts-immunity-related-gene-expression/> <acessado em 04/01/17>.

¹³⁹ Julianne E. Bower, Deborah Garet, Beth Sternlieb, Patricia A. Ganz, Michael R. Irwin, Richard Olmstead, Gail Greendale. Yoga for persistent fatigue in breast cancer survivors: A randomized controlled trial. *Cancer*. 2012 August 1; 118(15): 3766–3775.

¹⁴⁰ Desde a sua fundação em 1948 a revista da Sociedade Americana de Câncer é totalmente especializada em oncologia. O valor para publicar no jornal varia entre 1.000 a 5.200 dólares americanos. Atualmente seu fator de impacto é de 5.649 citações.

¹⁴¹ No artigo está mencionado o nome antigo: “*Institute National Center for Complementary and Alternative Medicine*”, porém, mudou-se para “*Integrative Health*” ao invés de “*Alternative Medicine*” ficando: “*National Center for Complementary and Integrative Health* (NCCIH)”. O termo integrativo - “saúde integrativa” substituiu o antigo “medicina alternativa”, denotando uma mudança discursiva recente sobre a hierarquização da medicina “oficial” sobre a “alternativa”. Além de sair do imbróglio corporativo médico (quem tem ou não autoridade legal e técnica para lidar com a saúde), esse novo status traz mais alianças e diálogos entre diversas práticas que cuidam da saúde.

¹⁴² Disponível em: <https://nccih.nih.gov/> <acessado em 10/01/17>

¹⁴³ O orçamento médio (valor de 2015) da subdivisão do Instituto Nacional de Saúde americano - o NCCIH - equivale a metade do orçamento total previsto para o ano de 2017 da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), cálculo feito com base na estimativa de R\$720 milhões de Reais e a cotação cambial de R\$3,19 do dia 10/01/17.

Para o NCCIH, yoga está enquadrada como uma prática corpóreo-mental, sendo uma das 10 principais abordagens de saúde complementar e integrativa, por isso o instituto americano apoia iniciativas como a pesquisa de Bower et al. (2012). Isto é, a yoga se tornou um agente de políticas públicas no Estados Unidos voltados à saúde e bem-estar. Mas para tanto, é necessária a sua passagem pelo crivo científico, e esse processo de pesquisa só acontece porque há a disponibilização de recursos financeiros e intelectuais direcionados à yoga que geram um produto final com base nos resultados e análises (ver Figura 14).

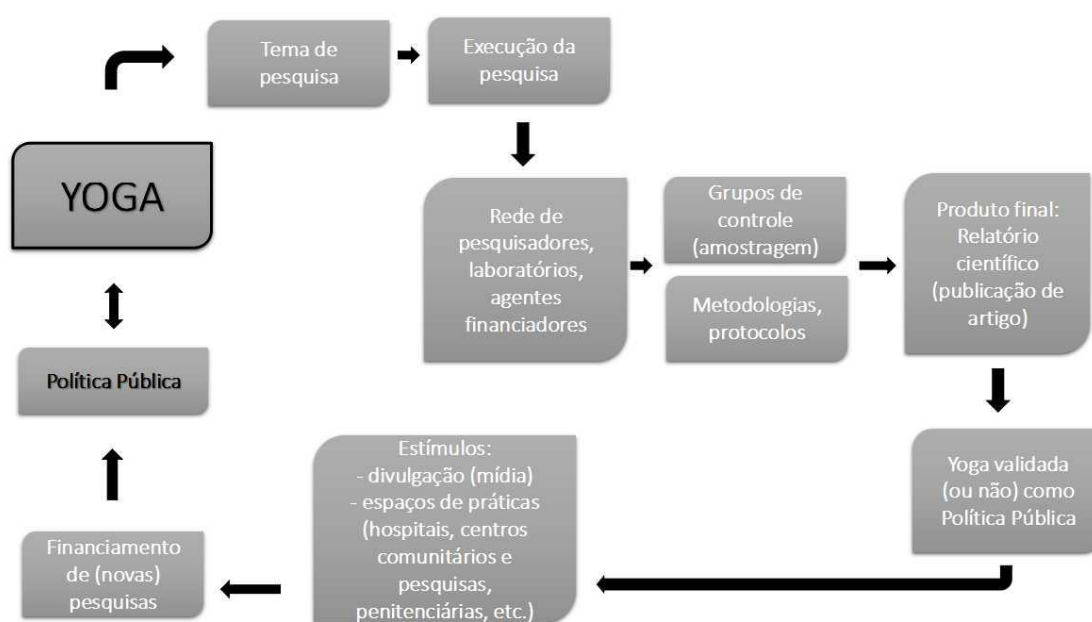


Figura 14. “Filtro” dos processos que tornam a yoga um instrumento de política pública por meio da ciência

É pertinente dizer que experiências científicas inter-trans-disciplinares, apesar de estarem dentro de uma mesma instituição, não são fáceis de ser postas em prática. O diálogo que envolve a rede de pesquisadores, laboratórios e departamentos tem de estar afinado com uma voz em comum, e no caso da pesquisa de Bower et al. (2012) o som uníssono que ecoou foi yoga. O tema da pesquisa abordou um grupo de mulheres que sofriam de fadiga crônica após tratamentos contra o câncer de mama, um efeito colateral muito corriqueiro entre as pacientes. Um grupo de 31 mulheres entre 40 e 65 anos foi dividido em duas partes: 1) um grupo tendo aulas de *Iyengar Yoga*; 2) um grupo com aulas teóricas sobre saúde em geral. O perfil das participantes foi rigorosamente selecionado, vários pré-requisitos tinham de ser preenchidos, como a idade e não ter nenhuma reincidência de câncer nos últimos 5 anos. Para

o método científico, é muito importante estabelecer os critérios da amostragem que compõem o universo comparativo dos resultados; é *na e a partir* da diferença entre os grupos de controle que os efeitos das práticas de yoga emergem ou se mostram eficazes, discretos ou nulos. As práticas de yoga foram conduzidas por um instrutor “junior” certificado em Iyengar, e supervisionado por outro instrutor “sênior”. As aulas tinham duração de 90 minutos aplicadas durante 12 semanas. O protocolo das técnicas de yoga consistia de 8 posturas (*asanas*) com duração de 5 a 10 minutos cada: 1) *Supta Baddhakonasana* (10 minutos), 2) *Setubandha Sarvangasana* sobre almofadas (5 minutos), 3) *Adhomukha Svanasana* (5 minutos), 4) *Salamba Sirsasana* (5 minutos), 5) *Viparita Dandasana* (5 minutos), 6) *Setubandha Sarvangasana* com o apoio de um banco de madeira (5 minutos), 7) *Viparita Karani* (10 minutos), e 8) *Savasana* com suporte (10 minutos) (BOWER et al., 2012). Conforme descrição da pesquisa quase todas as posturas físicas utilizaram algum tipo de adaptação ou ajustes por meio de almofadas, cadeira, cintas, cobertores, etc. Esses adaptadores são algo bem característicos da linha desenvolvida por B.K.S. Iyengar, os chamados *props*.

Já as aulas teóricas sobre saúde, abordavam variadas temáticas sob o formato de seminários com duração de 120 minutos uma vez por semana: Os tópicos incluíam 1) fadiga relacionada ao câncer; 2) introdução à sobrevivência ao câncer; 3) questões psicossociais na sobrevivência ao câncer; 4) controle de peso e doenças crônicas; 5) teste de predisposição genética para câncer e aconselhamento para síndromes de câncer de mama/ovário; 6) stress e câncer; 7) dieta, nutrição e sobrevivência ao câncer; 8) higiene do sono; 9) problemas cognitivos após o tratamento do câncer; 10) osteoporose e sobrevivência ao câncer; 11) imagem corporal e sexualidade; e 12) encontrar significado e atingir metas (BOWER et al., 2012). A avaliação dos resultados foi por meio de questionários e análises clínicas de saliva e sangue. A conclusão do estudo foi que o grupo que praticou yoga relatou uma expressiva diminuição da fadiga em relação ao grupo que teve somente aulas teóricas:

Os resultados deste RCT indicam que uma intervenção de yoga direcionada para melhorar a fadiga pode ser um tratamento viável e eficaz para sobreviventes de câncer de mama que têm fadiga persistente relacionada ao câncer. As participantes do grupo de yoga experimentaram reduções significativas na fadiga e aumentos de vigor desde o início até ao pós-tratamento que persistiram ao longo de um seguimento de 3 meses, consistente com os resultados do nosso estudo piloto de braço único, enquanto que nenhuma alteração nestes resultados foi observada nas participantes do grupo controle (BOWER et al., 2012, p. 3771. Tradução nossa¹⁴⁴).

¹⁴⁴ “Results from this RCT indicate that a yoga intervention targeted at improving fatigue may be a feasible and effective treatment for breast cancer survivors who have persistent cancer-related fatigue. Participants in the

O artigo também apresentou esquemas gráficos, quadros e tabelas que traduziram, simplificaram, descreveram ou clarificaram (?)¹⁴⁵ os resultados obtidos, pondo no papel, ou na tela, a odisséia científica entre yoga e fadiga pós-câncer. Mas assim como os outros estudos anteriormente citados aqui, essa pesquisa igualmente apontou deficiências metodológicas, entre elas, tais como: 1) o baixo número da amostragem; 2) dificuldade em adequar o perfil das participantes de maneira mais homogênea; 3) ausência de um protocolo comum aos dois grupos em relação à periodicidade e natureza dos encontros (a yoga promovia sessões “práticas”, com movimentos corporais, e as aulas dos seminários, se limitavam à passividade corporal).

O quarto e último estudo analisado¹⁴⁶, foi liderado pelo russo Rinad S. Minvaleev ligado à Universidade Estadual de São Petersburgo do departamento de esportes e cultura física. A pesquisa em questão é interessante do ponto de vista que foi aplicada num ambiente com condições adversas à homeostase - nas montanhas do Himalaia. Outro ponto do estudo, é a colaboração científica entre pesquisadores da Rússia e dos Estados Unidos, uma parceria intelectual inimaginável nos tempos da Guerra Fria.

A pesquisa verificou os efeitos das técnicas de *tumo yoga*, cujo objetivo é provocar o aquecimento interno do corpo mantendo o/a adepto/a exposto/a às baixíssimas temperaturas, sem sofrer os severos danos à saúde que normalmente uma pessoa estaria vulnerável. De linhagem budista, essa prática de yoga tibetana, *tumo*¹⁴⁷, geralmente é praticada por monges e monjas por anos a fio até se alcançar a sua maestria. Segue no quadro a seguir (ver Quadro 7) um resumo sistematizado sobre a investigação de Minvaleev et al. (2013):

Características da autoria do artigo: Interinstitucional e binacional	1) Rinad S. Minvaleev (coordenador da pesquisa) - Universidade Estadual de São Petersburgo, Rússia 2) Alfred R. Bogdanov - Instituto de Nutrição, Moscow, Rússia 3) Rinat R. Bogdanov - Instituto Clínico Regional, Moscow, Rússia 4) David P. Bahner - Universidade Estadual de Ohio, <i>Medical Center</i> , Columbus, Estados Unidos 5) Paul E. Marik - Divisão Médica de Cuidados Críticos e Pulmonar, <i>East Virginia Medical School</i> , Norfolk, Estados Unidos
Amostragem	- 8 voluntários praticantes de <i>tumo yoga</i> (7 homens e 1 mulher) entre 38 e 46 anos - 6 voluntários saudáveis (5 homens e 1 mulher) entre 38 e 50 anos
Local do experimento	Rohtang e Kunzum nas montanhas do Himalaia (5000 metros de altitude). Estado de Himachal Pradesh - Índia

yoga group experienced significant reductions in fatigue and increases in vigor from baseline to post-treatment that persisted over a 3-month follow-up, consistent with results from our single-arm pilot study,¹⁹ whereas no changes in these outcomes were observed in the control group participants.”

¹⁴⁵ Dependendo do grau de conhecimento ou familiarização com a linguagem científica.

¹⁴⁶ MINVALEEV et al. Hemodynamic Observations of Tumo Yoga Practitioners in a Himalayan Environment. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* Volume 0, Number 0, pp. 1–5, 2013.

¹⁴⁷ *Tumo* é uma palavra tibetana que significa fogo interno.

Temperatura média	De -10 a -15 graus celsius
Tempo de exposição sem roupas (apenas com as roupas íntimas):	- 5 minutos amostra não-yogi - 10 minutos amostra yogi
Aprovação da pesquisa - Comitê de Ética	<i>Institutional Review Board of Saint Petersburg University *</i> (*) Como o experimento foi realizado em outro país, não é mencionado no artigo nenhuma autorização por parte de quaisquer instituição ou governo indiano
Financiamento da pesquisa	- Não mencionado
Mensurações	- Pressão arterial - Frequência cardíaca - Volume sistólico (SVI) - Índice cardíaco foram mensurados de forma não-invasiva usando um monitor hemodinâmico NICOM - O fluxo sanguíneo carotídeo e o desempenho biventricular foram determinados ecocardiograficamente em cada experimento - O índice de resistência periférica total (TPRI), a fração de ejeção do ventrículo esquerdo (FEVE) e a tricúspide a excursão sistólica do plano anular (TAPSE) foram determinados usando fórmula padrão. - Aparelhos portáteis utilizados em campo: eletrocardiograma e ultrassom

Quadro 7. Dados sistematizados provenientes do artigo *Hemodynamic Observations of Tumo Yoga Practitioners in a Himalayan Environment*

Fonte: Elaborado a partir de Minvaleev et al. (2013).

As conclusões dos autores para explicar pela linguagem científica, no que consiste a eficácia das técnicas de *tumo yoga* em ambientes com baixas temperaturas se resumem: a) o aumento da atividade simpática resultando na elevação da expressão e ativação da UCP-1¹⁴⁸ com o desacoplamento da oxidação de ácidos graxos no tecido adiposo marrom e músculo esquelético; b) a exposição ao frio extremo resulta normalmente em vasoconstrição periférica e diminuição no CO (efeitos que servem para limitar a perda de calor), o *tumo*, por sua vez, realizado nas mesmas condições ambientais resultou em aumento de CO com vasodilatação; c) a termogênese induzida pelo *tumo* pode sinalizar um papel em programas de perda de peso.

Abrindo um parênteses entre pesquisas realizadas no passado e as contemporâneas, o tema do estudo Minvaleev et al. (2013) - sobre a resistência corporal condicionada às baixas temperaturas - coincide com o trabalho do médico indiano N.C. Paul (mencionado na seção 3.1.1 “pioneirismos”) realizado há mais de 150 anos. No seu livro, Paul (1882) cita casos de *yogis* que sobreviveram após serem enterrados, e os estados de hibernação alcançados por meio de determinadas práticas de *hatha* e *raja* yoga. O paralelo entre os dois estudos reside nas evidências que sugerem a superação da condição média do ser humano, por meio de específicas práticas de yoga. Essa intersecção abre uma via de debates sobre as potencialidades latentes do ser humano, tanto corporalmente quanto mentalmente.

¹⁴⁸ Abreviação de *uncoupling protein-1* responsável pela adaptação termogênica nas mitocôndrias encontrada abundantemente no tecido adiposo marrom e músculos esqueléticos.

Como foi visto ao longo desse trabalho, não é nada raro ou surpreendente encontrar pesquisadores em yoga (de qualquer área) associados em algum nível com as práticas de yoga; é um perfil sociológico muito em comum nessa “comunidade” científica. É visível no estudo de Minvaleev et al. (2013) o engajamento da prática de *tumo yoga* pelo coordenador Rinad S. Minvaleev; há o seu registro fotográfico inserido no artigo (apesar da tarja para preservar o anonimato do participante da pesquisa). Essa ilustração explica ao menos parte das motivações que levaram um dos autores à temática da pesquisa (ver Figura 15).



Figura 15. À esquerda, prática de *tumo yoga* pelo o autor russo Rinad S. Minvaleev. À direita foto ilustrada no artigo.

Fontes: Disponível em: <http://tapasyoga.ru/index.php> <acessado em 09/01/17> foto à esquerda. Minvaleev et al. (2013) foto à direita.

Assim como as pesquisas de Fahri Saatcioglu foram divulgadas em espaços virtuais extra-científicos como em sites de yoga e do *Art of Living*, a pesquisa de Minvaleev et al. (2013) também seguiu um caminho similar. O estudo foi publicado integralmente no domínio eletrônico russo de yoga “tapasyoga.ru”¹⁴⁹ sem qualquer tipo de resenha, isto porque o pesquisador Rinad S. Minvaleev é o proprietário e mantenedor do site. Minvaleev se tornou um especialista em fisiologia aplicada à yoga, e seu campo de atuação com pesquisas se deriva quase que exclusivamente sobre essa vertente (ver Quadro 8):

¹⁴⁹ *Tapas* em sânscrito significa austeridade.

Referência	Título
<i>Human Physiology</i> . Vol. 25. №2. 1999. pp. 203-209. Translated from <i>Fiziologiya Cheloveka</i> , Vol. 25, №2. 1999. pp. 92-98. Original Russian Text Copyright © 1998 by Minvaleev, Kuznetsov, Nozdrachev.	<i>Left Ventricle Filling in Sirshasana and Sarvangasana Yogic Postures</i> (Enchimento Ventricular Esquerdo em Sirsasana e Sarvangasana Posturas Yôguicas)
<i>Human Physiology</i> , Vol. 24. № 4. 1998, pp. 475-480. Translated from <i>Fiziologiya Cheloveka</i> . Vol. 24. №4. 1998. pp. 101-107. Original Russian Text Copyright © 1998 by Minvaleev, Kuznetsov, Nozdrachev.	<i>The Influence of Body Position on the Blood Flow of Parenchymatous Organs: I. Liver</i> (A influência da posição do corpo sobre o fluxo sanguíneo de órgãos parenquimatosos: 1. Fígado)
<i>Human Physiology</i> . Vol. 25. No. 2. 1999. pp. 203-209. Translated from <i>Fiziologiya Cheloveka</i> , Vol. 25, No. 2. 1999. pp. 92-98. Original Russian Text Copyright © 1998 by Minvaleev, Kuznetsov, Nozdrachev.	<i>The Influence of Body Position on the Blood Flow of Parenchymatous Organs: II. Kidneys</i> (Influência da Posição do Corpo sobre o Fluxo Sanguíneo de Órgãos Parenquimatosos: II. Rins)
<i>Human Physiology</i> . Vol. 30. №4. 2004. pp. 452-456. Translated from <i>Fiziologiya Cheloveka</i> , Vol. 30, №4. 2004. pp. 88-92. Original Russian Text Copyright © 2004 by Minvaleev, Nozdrachev, Kiryanova, Ivanov	<i>Postural Influences on the Hormone Level in Healthy Subjects: I. The Cobra Posture and Steroid Hormones</i> (Influências Posturais no Nível Hormonal em Temas Saudáveis: I. A Postura da Cobra e Hormônios Esteróides)

Quadro 8. Pesquisas em fisiologia e yoga por Rinad S. Minvaleev
 Fonte: Elaborado a partir www.tapasyoga.ru <acessado em 09/01/17>

A fim de ilustrar como alguns campos científicos da área da saúde vêm estudando a yoga na contemporaneidade, os quatro *papers* analisados trazem algumas convergências, como a relação próxima com a yoga pelos autores de 3 dos 4 artigos: Kauffman, Saatcioglu e Minvaleev; são adeptos-pesquisadores. Também foi levantada a afirmação por parte de todos os autores sobre a insuficiência metodológica científica para se alcançar resultados mais abrangentes e conclusivos. Essa observação trouxe dois tipos de críticas: 1) uma auto-crítica sobre as possíveis faltas ou falhas da pesquisa com a finalidade de se justificar previamente aos pares avaliadores e aos leitores; 2) uma crítica indireta às abordagens metodológicas científicas em lidar com o processo de trazer visibilidade sobre os efeitos das práticas corpóreo-mentais da yoga.

Outro ponto em comum encontrado nos artigos analisados, foi a citação de estudos científicos prévios que pudessem validar e reforçar ainda mais a legitimação das próprias pesquisas em andamento; a busca constante de aliados para solidificar a construção de argumentos científicos (LATOUR, 2000). O velho conhecido campo de batalha entre objetividade e subjetividade também foi levantado indiretamente pelos autores, na busca de se alcançar resultados neutros e imparciais; um esforço que atormenta muitos cientistas. De fato, não é uma tarefa nada fácil (re)produzir por meio de números, gráficos e painéis os resultados das pesquisas: a seleção da amostragem, a revisão bibliográfica, o funcionamento minucioso de aparelhos, a leitura dos resultados aferidos pelos equipamentos, a aplicação do

experimento perante determinadas condições, perfazem apenas alguns dos itens necessários à realização de uma investigação científica, isso sem falar na burocracia administrativa.

Seja para expor os efeitos da prática de *tumo* para manter o corpo aquecido em temperaturas abaixo de zero, ou de provocar alterações na camada mais ínfima do ser humano, nos genes, a yoga tem uma potência elástica que se adapta para quase todo tipo de viés temático ligado à saúde. Uma questão epistemológica interessante do ponto de vista da história e filosofia da ciência, pois vimos nessas análises, a yoga facilmente transitando nas ciências da saúde, biológicas e humanas.

Foram notados em todos os quatro relatórios científicos analisados, a presença positiva ou potencialmente positiva sobre os efeitos da yoga no tema pesquisado, tornando-se multifacetada, pois ora cabe para atender pessoas gagas, ora encaixa-se como um antídoto contra fadiga severa. Parece que nesses estudos, a yoga funciona como uma espécie “coringa” em que a universalidade dos seus usos e resultados são incontestáveis, só dependendo de ajustar as lentes teóricas e metodológicas para enxergar estes ou aqueles efeitos.

3.1.3 Algumas conversas na Índia sobre yoga e ciência, e algumas reflexões sobre neurociência no mundo

Durante a minha estadia na cidade sagrada hinduísta de Haridwar, eu conheci por acaso o autor americano Ram Alexander¹⁵⁰. Já havia lido uma de suas obras adquirida em minha primeira viagem em 2009. Nós travamos algumas conversas sobre ciência, Índia e yoga. Foi ele quem me apresentou à Nani Ma e Jetsunma Tenzin Palmo, ambas inglesas e radicadas na Índia há várias décadas. Ram recomendou-me conversar com Nani Ma, pois ela havia passado vários anos realizando práticas intensas e austeras de yoga alinhada ao hinduísmo. Uma de suas práticas, por exemplo, era de banhar-se no Rio Ganges semi-congelado. Nani Ma tem uma forte conexão com o Ganges, e para ela, o rio é uma entidade viva que carrega uma imensa força espiritual.

¹⁵⁰ Ram Alexander é autor do livro “*Death must die*” (2006). Iniciado diretamente por uma das raras gurus mulheres e *yogini*: Sri Ananadamayama. Alexander passa anualmente temporadas na Índia com a sua esposa Parvati para práticas, imersões e estudos. Em Haridwar, pude acessar a sua biblioteca onde há uma vasta coleção de obras indianas de cunho filosófico, histórico, técnico e religioso.

Encontramos Nani Ma¹⁵¹ em seu *ashram*, localizado numa parte rural do município de Rishkesh, no dia 10/02/2016 por volta das 15:00 horas. Era uma tarde fria e ensolarada, sentamos no chão no quintal de sua propriedade. Elas nos recebeu de maneira muito afável, fomos recebidos com chá indiano e alguns doces. Ram Alexander e sua esposa Pavarti levaram frutas à ela, simbolizando respeito, amizade e cordialidade. Enquanto conversávamos, ela acariciava uma de suas gatas em seu colo. Nossa conversa foi em várias direções, e quando chegamos no assunto sobre ciência e yoga, ela, que domina fluentemente o hindi, disse que a palavra *gyan* (da raiz *jnan* em sânscrito) significa conhecimento, e vem do ato de experimentar. Ela complementou que o termo ciência em inglês - *science* - veio a ser usado posteriormente trazendo a equivalência de sentido entre as duas na Índia. Nani Ma salientou que yoga não poder ser mensurada em termos científicos, mas sim, experienciada, e é uma experiência altamente individualizada. Ela me aconselhou que a minha experiência com a yoga também deveria ser trazida à pesquisa.

Lembro-me que quando nos despedimos eu olhei em seus olhos azuis cristalinos e vi espelhados neles a própria imagem do Ganges; a sua inteligência clara e aguda somada à simplicidade bondosa me impressionaram. Saindo de seu *ashram*, eu, Ram e Pavarti fomos caminhando pela estreita estrada cercada por uma paisagem extremamente bucólica: vacas pastando, sítios, pássaros e um sereno pôr do sol. Um cenário acolhedor para uma tarde de conversas rodeada de ciência, yoga, meditação e espiritualidade.

A história de vida de Jetsunma Tenzin Palmo é praticamente toda voltada ao budismo tibetano. Ela passou 12 anos sozinha quase em completa reclusão em uma das montanhas do Himalaia¹⁵². Estive no monastério budista *Dongyu Gatsal Ling Nunnery* fundado por ela, o qual foi construído para acolher somente mulheres, está localizado em Palampur no estado de Himachal Pradesh. Ram Alexander me sugeriu enfaticamente conversar com ela sobre yoga e ciência, já que ela vem resgatando práticas de yoga tibetana voltada às mulheres. Agendei previamente um horário individual com Jetsunma Tenzin Palmo, e a nossa conversa aconteceu no dia 09 de Março de 2016 às 11:00 horas. Em seu escritório, entre o computador e a deusa budista Tara, nos sentamos numa espécie de ante-sala e começamos a conversar.

Para ela, a ciência ainda é muito recente e ainda tem um longo caminho a percorrer. Palmo deixou claro que o mundo ocidental desenvolveu uma capacidade extraordinária de

¹⁵¹ Nani Ma fundou uma instituição para acolher pacientes terminais que sofrem de câncer ou pessoas que necessitem de cuidados paliativos. O *Ganga Prem Hospice* oferece suporte não só aos internos mas também aos familiares. Maiores informações disponíveis em: <http://www.gangapremhospice.org> <acessado em 04/04/17>

¹⁵² Para conhecer melhor a biografia de Jetsunma Tenzin Palmo consulte o livro “Cave in the Snow” de Vicki Mackenzie.

operar no mundo exterior pela ciência, mas a maestria em termos de lidar com o mundo interior pertence à Ásia. Ela disse que a ciência até agora não “capturou” a consciência por meio das máquinas e aparelhos; os cientistas provaram a existência do cérebro, mas não da mente, materialmente falando. Ela continuou dizendo do problema em qualificar ou quantificar a mente pela ciência, pois a “mente conceitual” é apenas um estágio limitado em relação a “mente não conceitual”, a qual a meditação alcança.

Tenzin Palmo também mencionou a dificuldade da ciência em identificar a materialidade e transpor para a linguagem científica as antigas concepções de estruturas sutis que embasam as práticas de yoga, tais como: *nadis*, *chakras*, *kundalini*¹⁵³. Essa dificuldade tradutória da ciência versus ciência que Palmo falou, Alter (2004) aponta o debate do posicionamento da yoga como uma “pseudociência”, equiparada à astrologia, ufologia, alquimia, etc; uma problemática de categorização pela história e filosofia da ciência na demarcação entre o que é ciência ou pseudociência, por parâmetros etnocêntricos ocidentais que validariam ou não algo como científico. Esse é um assunto espinhoso devido a relação não muito conciliadora entre as diferentes conceituações epistêmicas da yoga e da ciência que serão discutidas mais adiante.

Quando perguntei à Jetsunma Tenzin Palmo o que ela achava sobre o termo “*yoga science*” (entendido yoga como ciência) alcunhado por muitos, ela me disse que é uma postura imatura. Mas, se for ciência compreendida como um “caminho de conhecimento”, então a yoga poderia ser considerada uma “ciência interna”, porque há milhares de anos ela busca a verdade. Palmo me esclareceu que no seu ponto de vista, yoga e ciência podem até se encontrar em algum ponto, mas ambas estão olhando em direções totalmente distintas. Ao final da conversa, Palmo fez uma interessante observação em que a ciência vem realizando pesquisas para capturar ondas cerebrais, incluindo experimentos realizados com lamas budistas (ver Figura 16).

¹⁵³ Conceitualmente, *Nadis* equivalem aos canais por onde a “energia” prânica (vital) circula; *Chakras* seriam vórtices ou “rodas” que impulsionam ou aglomera a energia prânica; *Kundalini* tem o aspecto figurado de serpente que reside na base na coluna, fonte de uma grande potência que permanece latente até a sua ascensão passando pelo principais chakras, finalizando no topo da cabeça; ao chegar nesse estado o indivíduo alcançaria estados alterados de consciência e até iluminação. Essas conceituações geraram uma denominação em comum para muitos autores, a chamada “fisiologia sutil”. Ou seja, assim como o funcionamento do corpo físico (fisiologia) foi diagnosticado pela biologia e medicina, houve também uma correspondência conceitual - fisiologia - que explicaria com linguagem bastante figurada o campo invisível que circunda e influencia o corpo físico, à mente e às emoções. Sobre esse aspecto, Singleton (2010) rastreou na obra “*Anatomy of Tantras*” do indiano Basu publicada pela Sociedade Teosófica em 1888, como a fundação de um marco referencial das escrituras antigas indianas associadas à uma linguagem supostamente científica ou proto-científica.

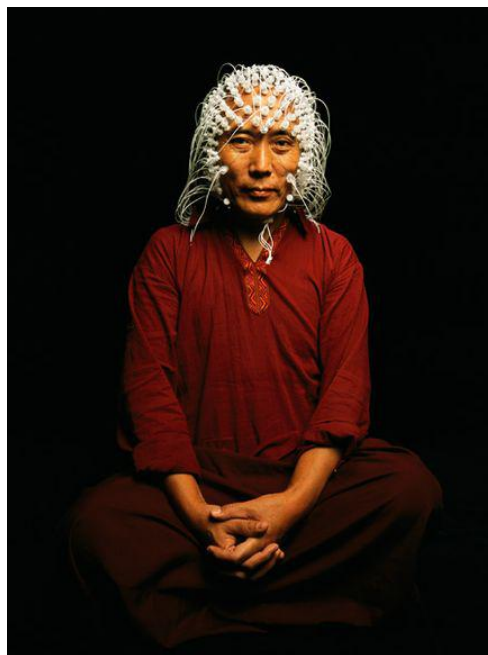


Figura 16. Pesquisas neurocientíficas em lamas budistas: experimentos com a meditação

Fonte: <http://science.nationalgeographic.com/science/health-and-human-body/human-body/mind-brain/>
<acessado em 09/03/17>

A menção de Tenzin Palmo sobre estudos da mente e cérebro, me levou a refletir sobre um campo de investigação científica, que paulatinamente, tem se mostrado bastante fecundo nos últimos anos: a neurociência.

A yoga num sentido amplo vem angariando atenção da neurociência sobre os efeitos de suas práticas respiratórias, meditativas e contemplativas no cérebro e sistema nervoso (WULLSTEIN, 2009; VILLIEN et al., 2005; KINSER et al., 2012; VIALATTE et al., 2009; STREETER et al., 2012; REVA et al., 2014), bem como, trazendo ao debate epistemológico, a conceituação científica de consciência baseada no desempenho neuro-cerebral (relação tálamo-córtex) sem ignorar a literatura filosófica indiana (DESHMUKH, 2006; THOMPSON, 2015).

Descartes no século XVII atestou que a “morada da alma” seria na glândula pineal, localizada no centro do cérebro. Mais de trezentos anos se passaram, e as atenções se voltaram novamente ao cérebro como fonte da potencialidade humana. Assim, o mistério científico em voga não residiria mais no mundo natural ou espacial, mas sim no cérebro, e entender a mente é um dos seus grandes desafios.

A neurociência é um ramo multidisciplinar que atua especificamente sobre o cérebro se estendendo até o sistema nervoso, e atualmente possui diversas subdivisões¹⁵⁴ como a neurobiologia, neuropsicologia, neuroteologia, etc. O diálogo entre neurociência e yoga/meditação pode ser localizado em pesquisas e estudos que constatarem significativos efeitos oriundos de práticas contemplativas ou meditativas, dentre os quais envolvem a plasticidade neuronal, as alterações nas frequências de ondas cerebrais, estímulos em determinadas regiões não ativadas no cotidiano, a plasticidade neuronal etc.

O fascinante mundo do cérebro vem sendo exposto por meio de sofisticados equipamentos na ânsia de conhecer os mecanismos neuronais, e também de compreender a relação cérebro-comportamento. Seus estudos e pesquisas vêm abastecendo a divulgação científica ao público em geral ganhando notável popularidade (ver Figura 17). Esforços (neuro)científicos que estão movimentando inúmeros centros de pesquisa, instituições multilaterais, periódicos especializados, sociedades, fundações e departamentos universitários¹⁵⁵ ao redor do mundo.



Figura 17. Capa da revista Scientific American: “A neurociência da meditação”

Fonte: <https://www.scientificamerican.com/magazine/sa/2014/11-01/> <acessado em 09/03/17>

¹⁵⁴ Neurociência afetiva, Neurociência comportamental, Neurociência celular, Neurociência clínica, Neurociência cognitiva, Neurociência computacional, Neurociência cultural, Neurociência do desenvolvimento, Neurociência evolutiva, Engenharia Neural, Neurociência molecular, Neurística, Neuroimagem, Neuroinformática, Neurolinguística, Neurofísica, Neurofisiologia, Paleoneurologia, Neurociência social, Sistemas de neurociência.

¹⁵⁵ Só para se ter uma noção, a Sociedade para Neurociência (*Society for Neuroscience*), baseada em Washington EUA, foi fundada em 1969, e atualmente tem aproximadamente 38.000 membros em mais de 90 países, incluindo o Brasil. Eles não disponibilizam o valor do seu orçamento anual, mas oferecem suporte financeiro com bolsas, prêmios, carreiras, financiamentos de projetos, etc. Maiores informações disponíveis em: www.sfn.org <acessado em 12/03/17>

Mencionado por Ram Alexander, o *Life and Mind Institute* está em busca de ir além da clássica dicotomia entre pesquisador (sujeito) e pesquisado (objeto). O instituto é um espaço que vem incentivando jovens pesquisadores a dialogarem inter e transdisciplinarmente com práticas relacionadas aos desempenhos da mente e estados de consciência.

Porém, ao invés de manter apartadas as práticas introspectivas da ciência, o *Life and Mind Institute* tenta fazer uma ponte metodológica e teórica entre elas. Uma ilustração do que isso quer dizer, pode ser encontrada em uma das chamadas do seu endereço eletrônico¹⁵⁶: “Integrando ciência com práticas contemplativas¹⁵⁷”. Não é para menos essa proposta, considerando que o *Life and Mind Institute* foi fundado em 1987 por uma iniciativa em conjunta entre o monge budista e líder espiritual Dalai Lama, o neurocientista Francisco Varela e o empresário e advogado Adam Engle:

Enquanto o trio entendeu que a ciência se tornou o quadro dominante para investigar a natureza da realidade - e a fonte moderna de conhecimento que poderia ajudar a melhorar a vida dos seres humanos e do planeta - os três consideraram esta abordagem como incompleta. Enquanto a ciência se baseia no empirismo, na tecnologia, na observação e na análise "objetivas", o Dalai Lama, Engle e Varela estavam convencidos de que as práticas contemplativas bem refinadas e os métodos introspectivos poderiam e deveriam ser usados igualmente como instrumentos de investigação - instrumentos que não só faria a ciência em si mais humana, mas também assegurariam que suas conclusões fossem de longo alcance. O *Life and Mind* foi formado para preencher esta divisão e avançar no progresso no bem-estar humano (MIND AND LIFE, 2017. Tradução nossa¹⁵⁸).

É visível a receptividade de certas práticas da tradição budista no cerne no instituto, como também, a aplicação de práticas de *hatha* yoga em seus eventos de cunho acadêmico. Mas a reflexão que a proposta do *Life and Mind* engendra é sobre o novo status relacional na postura entre pesquisador(a) e pesquisa. Seus fundadores propuseram utilizar as práticas introspectivas como metodologia em si, e não usá-las como uma mera parte auxiliar ou

¹⁵⁶ Disponível em: www.mindandlife.org “mission” <acessado em 22/02/2017>

¹⁵⁷ “Integrating science with contemplative practice”. “Prática contemplativa” é um termo que vem sendo muito utilizado pela neurociência para demarcar práticas gerais (meditação, yoga, *mindfulness*) que envolvam a introspecção da mente e ou condução de técnicas específicas como a concentração no ritmo respiratório. É interessante ressaltar que “*contemplative studies*” virou um campo temático de pesquisas.

¹⁵⁸ “While the trio understood that science had become the dominant framework for investigating the nature of reality — and the modern source for knowledge that could help improve the lives of humans and the planet — the three regarded this approach as incomplete. Whereas science relies on empiricism, technology, “objective” observation, and analysis, the Dalai Lama, Engle, and Varela were convinced that well-refined contemplative practices and introspective methods could, and should, be used as equal instruments of investigation — instruments that would not only make science itself more humane but also ensure its conclusions were far-reaching. Mind and Life was formed to bridge this divide and advance progress in human well-being.”

complementar no processo de investigação científica; uma propositura que tende a amalgamar clivagens científicas e contemplativas desfazendo supostas hierarquias.

A meu ver, isso se justificaria porque o uso de “ferramentas” yóguicas e contemplativas de clarificação mental, apuramento da atenção e estados emocionais mais estáveis interferem na qualidade da produção dos pesquisadores. Não estou falando da qualidade dos conteúdos gerados em si, mas de uma performance intelectual menos neurotizada.

Também não estou dizendo que as práticas introspectivas poderiam determinar uma ruptura total da clássica dicotomia entre sujeito e objeto, ou ainda, reforçar o discurso (tendencioso?) “*new age*” que a física - em especial a mecânica quântica - vem sofrendo por não especialistas¹⁵⁹ sobre a influência da consciência nos resultados científicos entre o observador e o observado. Estou apenas realçando que o envolvimento gerado durante uma pesquisa pode ser bem menos desgastante e mais preciso, quando compreendemos que o “*design*” da ciência não dá conta de responder tudo. Por outro lado, nesse mesmo processo de pesquisa, pode haver uma relação contemplativa utilizando a “*praxis*” yóguica ou meditativa sem exigir delas respostas não obtidas pela ciência. Vale apenas dizer que essas práticas não são oráculos e nem tende a ser, pois há incomensurabilidades entre a postura intelectual científica e a introspectiva, contudo, os *insights*, as intuições e os concatenamentos só afloram nos silêncios e/ou solidões, posturas abundantemente encontradas tanto na ciência quanto na yoga.

Estaríamos assim, num impasse entre a experiência não intelectualizada da yoga (que vai além da mente cognitiva, a qual a sua tradição chama de “espiritual”) e a aferição neurocientífica dos efeitos cerebrais obtidos pelas práticas espirituais da yoga? Seria então a iluminação yóguica uma experiência advinda de determinados mecanismos neuronais? Ou então, a experiência do ápice da transcendência da yoga, a iluminação, seria uma resposta unicamente cerebral, ou seja, resultado de alterações eletroquímicas ?

O que temos por ora, é que sentar-se por um período de tempo prolongado, com os olhos fechados, e respirando vagarosamente, produz efeitos que podem ser constatados tanto por evidências científicas quanto em narrativas de experiências místicas, encontradas, por exemplo, em textos sagrados e manuais de yoga. Por uma questão de linguagem e

¹⁵⁹ Incontáveis *coaches* ao redor do mundo vêm usando frases de efeitos como “tudo é energia” para justificarem sucessos ou fracassos aos seus clientes. Muitos deles não são estudiosos sobre a Física, e muito menos tem alguma formação na área. A curiosa apropriação do nome quântico já rotulou diversos produtos e serviços comercializados nesse mercado, tais como: “terapia quântica”, “floral quântico”, “saúde quântica”, “*coaching* quântico”, “astrologia quântica” e até “yoga quântico”.

metodologia, as primeiras transcrevem por meio de fórmulas químicas, tabelas enumerativas, imagens computadorizadas da anatomia e desempenho cerebral, etc. Já a segunda constatação, as experiências místicas, podem ser transpostas por uma linguagem descritiva que pode ser lógica, simbólica ou figurada. O que há em ambas é a busca de dar uma materialidade ou trazer uma visibilidade, cada qual ao seu modo, sobre as práticas introspectivas ou contemplativas da yoga e meditação.

Os encontros com Nani Ma, JetsunmaTenzin Palmo e Ram Alexander me trouxeram as suas visões sobre ciência e yoga, levando em consideração as suas práticas amadurecidas de meditação e yoga de no mínimo 40 anos. De fato, não são cientistas ou acadêmicos, mas em todos constatei uma clareza intelectual e uma desenvoltura cognitiva bastante refinada durante as conversas.

A tentativa de responder *neurocientificamente* as experiências não ordinárias ou místicas obtidas pela yoga é algo que, por enquanto, na opinião de Nani Ma e Tenzin Palmo não é possível, e talvez nunca será. Semelhante a ponderação de Thérèse Brosse (1991), em que estudar a mente pela ciência não seria investigar a natureza da consciência, pois só há uma maneira de saber: pela experiência de se tornar “ela”, despojada de todo atributo mental - ser o “todo”. Ou seja, para essas mulheres, o mistério ou o incognoscível da experiência de tornar-se uma consciência plena atravessada pela yoga pode permanecer desconhecido para ciência, pois são imensurabilidades metodológicas e ontológicas.

3.2 ÁREA: HUMANAS E SOCIAIS

Essa parte do trabalho é voltada às abordagens pelas Humanas e Sociais sobre yoga dialogadas com: Antropologia, Sociologia, Psicologia, Estudos de Religião, Linguística, Filosofia, História, Comunicação, Literatura Comparada, etc. A área das Humanas e Sociais tem um período mais longo de aproximação com a yoga em relação à da saúde. Foi visto um pouco dessa aproximação das Humanas e Sociais nos capítulos 1 e 2.

3.2.1 “Yoga Studies”: um campo contemporâneo em pesquisas sobre yoga

Um campo de estudo geralmente é formado por uma demanda que circunda um tema ou temáticas afins, se consolidando quando uma área disciplinar não consegue responder

suficientemente as questões em torno do tema. Assim como o *Cultural Studies* foi fundando nos anos de 1960 na Inglaterra, especificamente na Universidade de Birmingham, o *Yoga Studies* ou *Modern Yoga Studies* também pode ser localizado a partir dos anos 2000 por iniciativas de uma comunidade internacional de pesquisadores.

O conceito de *Modern Yoga* foi ilustrado e tipificado primeiramente por Elizabeth De Michelis: “*Modern Yoga* emergiu como um fenômeno global transnacional ao longo do século XX, e a partir de 1975, progressivamente tornou-se aculturada em muitas e diferentes sociedades desenvolvidas ou em desenvolvimento em todo o mundo” (DI MICHELIS, 2007, p. 1. Tradução nossa¹⁶⁰. Grifo meu). Michelis (2008) ao propor a categoria de “*Modern Yoga*” (Yoga Moderna), subdividiu nos seguintes tipos: 1) Yoga Moderna Psicossomática, 2) Yoga Moderna de Posturas, 3) Yoga Moderna de Meditação, 4) Yoga Moderna Sectária. O primeiro tipo, Yoga Moderna Psicossomática, é baseado em técnicas para o corpo, mente e alma. Já o segundo, é quase que exclusivamente voltado aos exercícios corporais. O tipo ligado à Meditação se refere às técnicas de concentração e métodos contemplativos mentais. Por último, a Sectária, tem as suas bases filosóficas e religiosas calcadas por gurus neo-hindus e/ou grupos hierarquizados e fechados.

A partir de Elizabeth Di Michelis, outros pesquisadores aglutinaram o *Modern Yoga Studies* como um campo de estudo sobre yoga na contemporaneidade, compreendendo-a enquanto um fenômeno social, cultural, transnacional e globalizado. Entretanto, há uma bifurcação em termos de abordagens que orientam o campo, pois:

Metodologicamente, o *Modern Yoga* tem sido estudado de duas maneiras principais. Em primeiro lugar, do ponto de vista das ciências humanas e das ciências sociais: essa abordagem discute a história, a dinâmica social e o perfil religioso-filosófico do *Modern Yoga*. Em segundo lugar, do ponto de vista das ciências médicas (tanto corrente principal e complementares): essa abordagem tem-se centrado primordialmente no ensaio de práticas de yogues selecionadas e adaptadas, a fim de avaliar o seu potencial terapêutico e curador, a sua forma de trabalhar, bem como, de saber como podem ser utilizadas, de forma mais geral, para o cultivo de psicofísicos *fitness*, saúde e bem-estar (DI MICHELIS, 2007, p. 2. Tradução nossa¹⁶¹. Grifo meu).

¹⁶⁰ “Modern yoga has emerged as a transnational global phenomenon during the course of the twentieth century and from about 1975 onwards it has progressively become acculturated in many different developed or developing societies and milieus worldwide”.

¹⁶¹ “Methodologically, modern yoga has been studied in two main ways. Firstly, from the humanities and social sciences point of view: this approach discusses modern yoga’s history, social dynamics and religio-philosophical profile.5 Secondly, from the point of view of the medical (both mainstream and complementary), and sports and fitness sciences: this approach has been primarily concerned with testing selected and adapted yogic practices in order to assess their therapeutic and healing potential, the ways in which they work, and also to find out how they may be used, more generally, for the cultivation of psychophysical fitness, health and well-being.”

Nesse campo, estudar o fenômeno contemporâneo da yoga permite desenvolver reflexões sobre a sua circulação, os tipos, as modalidades, as origens, etc. Mesmo sendo problemático o uso do termo “moderno”, Singleton e Byrne (2008) esclarecem que uma noção de modernidade mais baseada em ruptura e inovação do que continuidade, possibilita examinar a(s) yoga(s) além da polarização tradição versus moderno e busca pela autenticidade.

É certo afirmar que todo campo de estudo busca algum tipo de interlocução, e essa pode acontecer de várias maneiras, por exemplo: eventos, periódicos, cursos, etc. O *Modern Yoga Studies* encontra-se formalizado no endereço eletrônico (<http://www.modernyogaresearch.org/>) onde consta os seguintes pesquisadores (ver Quadro 9) :

Pesquisador (a)	Ocupação atual
Dr Andrea Acri	Pesquisador Visitante no Nalanda-Sriwijaya Centre, Institute of Southeast Asian Studies - Singapura
Prof. Joseph Alter	Universidade de Pittsburgh, Departamento de Antropologia
Dr Michel Angot	Já lecionou na Sorbonne, Universidade de Nanterre (Paris-X) e <i>Institut National des Langues et Civilisations Orientales</i> (INALCO). Atualmente ministra cursos em vários países (http://michelangot.com)
Jason Birch	Pesquisador Pós-doutorado na SOAS London University: Projeto “Hatha Yoga”. (http://hyp.soas.ac.uk)
Prof. Christian Bouy	(1948-2011) Foi professor assistente em Sânscrito na Collège de France em Paris
Prof. Johannes Bronkhorst	Professor aposentado da Universidade de Lausanne (Suíça). Especialista em sânscrito e pali.
Prof. Gudrun Buhnemann	Professor de Sânscrito e <i>South Asian Studies</i> na Universidade de Wisconsin-Madison, Estados Unidos.
Prof. Karl Baier	Professor na Universidade de Vienna (Instituto para Estudos de Religiões) (http://homepage.univie.ac.at/Karl.Baier/)
Prof. Ellen Goldberg	Professora Associada de Estudos Religiosos na Queen’s University, Kingston, Canada
Dr Elizabeth De Michelis	Uma das fundadoras do site modernyogaresearch.org. Pesquisadora Independente (https://modernyogaresearch.academia.edu/ElizabethDeMichelis)
Prof. Ann Gleig	Ministra aulas no Millsaps College em Jackson, Mississippi. Estados Unidos.
Dr Philipp André Maas	Pesquisador associado no Instituto para Indologia e <i>Central Asian Studies</i> na Universidade de Leipzig. Alemanha.
Dr James Mallinson	Universidade de Londres, SOAS, Inglaterra. Coordenador principal do Projeto “Hatha Yoga”. (http://hyp.soas.ac.uk) (http://www.khecari.com/)
Dr Suzanne Newcombe	Pesquisadora do projeto; ‘ <i>Medicine, Immortality and Moksha: Entangled Histories of Yoga, Ayurveda and Alchemy in South Asia</i> ’ (http://www.ayuryog.org/). Professor Associado da Universidade Aberta em Londres e lecionou em Sociologia da Religião na Kingston University London.

Prof. Andrew J. Nicholson	Professor Associado de Hinduísmo e História Intelectual Indiana na Universidade Estadual de Nova York, Stony Brook.
Dr Mark Singleton	Co-administrador do site modernyogaresearch.org . É pesquisador sênior na Universidade de Londres, SOAS, Inglaterra, atuando no Projeto “Hatha Yoga”. (http://hyp.soas.ac.uk)
Prof. Smrti Srinivas*	Professora no Departamento de Antropologia na Universidade da Califórnia, Davis. Estados Unidos. (Srinivas é única pesquisadora indiana)
Prof. Hugh B. Urban	Professor de Estudos Religiosos e <i>South Asian studies</i> no Departamento de Estudos Comparados na Universidade Estadual de Ohio. Estados Unidos.
Dr Maya Warrior*	Leitora em Estudos Religiosos na Universidade de Winchester, Inglaterra.
Prof. David Gordon White	Professor no Departamento de Estudos Religiosos na Universidade da Califórnia Santa Barbara, em Santa Barbara. Estados Unidos. Fundou em 1994 em Jodhpur, Índia, o Programa de Estudos no Exterior da Universidade da Virgínia.
Prof. Lola Williamson	Professora Associada de Estudos Religiosos e Diretor de Estudos de Paz e Justiça no Millsaps College em Jackson, Mississippi. Estados Unidos.
Dr Dominik Wujastyk	Ocupa a Cadeira de “Singhmar” em Sociedade Indiana Antiga e Política de 500 A.C - 500 era atual, na universidade de Alberta, Canadá.
Dr Raphael Voix	É professor na Universidade de Paris X - Nanterre. Leciona Hinduísmo no Instituto Nacional de Línguas e Civilizações Orientais (Paris). É membro associado do Centro de Estudos da Índia e da Ásia do Sul (CEIAS)

Quadro 9. Pesquisadores listados no *Modern Yoga Research*

Fonte: elaborado a partir do endereço eletrônico do Modern Yoga Studies; disponível em: modernyogaresearch.org. <acessado em 01/03/17>.

(*) Indianas.

Há uma predominância maciça de instituições e membros norte-americanos e europeus; a assimetria persiste na produção e circulação intelectual/acadêmica sobre yoga entre “norte” e “sul”. Dos 23 pesquisadores enumerados no site, apenas duas pessoas são de nacionalidade indiana, equivalendo a 8,69%. Essas pesquisadoras indianas, mesmo tendo formações acadêmicas na Índia, ambas atuam fora, uma nos Estados Unidos e outra na Inglaterra.

O perfil é composto por 7 pesquisadoras mulheres (30,43%), e 16 homens - mais que o dobro em relação às mulheres (69,56%)¹⁶². No site, consta que nem todos pesquisadores estão listados, e que aos poucos serão inseridos. Também não clarificam como ocorrem as escolhas dos membros, já que há 3 divisões e funções no grupo: um conselho consultivo composto por 3 integrantes, um corpo administrativo de 3 membros, e uma ala de colaboradores com os 17 restantes. A grande maioria está vinculada às áreas dos Estudos Religiosos, Antropologia e Sânscrito. Contudo, apesar das ciências médicas pesquisarem e formarem o outro bloco

¹⁶² Curiosamente, a proporção é diferente entre adeptos ou praticantes de yoga, pois a maioria é composta por mulheres.

metodológico de abordagem sobre yoga (DI MICHELIS, 2007), não foi encontrado nenhum pesquisador de alguma dessas áreas.

Tudo indica que a formação inicial do *Modern Yoga Research* contou com forte apoio institucional da Universidade de Cambridge, a mesma instituição do doutorado de Elizabeth De Michelis, e também, a viabilizadora de 4 dos 10 eventos ligados ao grupo. Vale dizer que a Universidade de Cambridge sedia o *Dharam Hinduja Institute of Indic Research*, um importante incentivador para estudos relacionados à Índia.

Os 10 eventos mencionados são: 1) “*Modern Yoga Workshop*” em 2001 na Universidade de Cambridge, Inglaterra; 2) “*Indic Health Conference: The Case of Modern Yoga*” em 2002 na Universidade de Cambridge; 3) “*Modern Yoga Reading Group*” em 2004 na Faculdade de Divindade, Universidade de Cambridge; 4) 2006 “*The Theory and Practice of Yoga in Switzerland*” em 2006 na Universidade de Zurique na Suíça; 5) “*Modern Yoga Workshop*” em 2006 na Faculdade de Divindade, Universidade de Cambridge; 6) “*Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*” em 2006 no Instituto para História Cultural e Intelectual da Ásia (IKGA¹⁶³) em Viena, Áustria; 7) “*The Magic of Yoga: Conceptualizing Body and Self in Transcultural Perspective*” em 2009 na Universidade de Heidelberg, Alemanha; 8) “*Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives on a Global Phenomenon*” em 2013 na Universidade de Viena, Áustria; 9) “*Yoga and the Body, Past and Present: A Symposium*” em 2016 na Universidade Nacional Australiana, Canberra, Austrália; 10) “*Yoga darśana, yoga sādhanā: traditions, transmissions, transformations*” em 2016 organizado pela Universidade Jagiellonian (Instituto para Estudos de Religiões e Grupo *Modern Yoga Research*), Cracóvia, Polônia.

Esse último evento “*Yoga darśana, yoga sādhanā: traditions, transmissions, transformations*”, foi realizado na cidade polonesa de Cracóvia, marcando a culminação do trabalho do *Modern Yoga Research* dos últimos anos. Uma iniciativa bastante louvável a qual tive a oportunidade de participar apresentando o trabalho em conjunto com minha orientadora Prof.^a Dr.^a Regina Dantas : “*Yoga Science or Science for Yoga?*”.

O nosso trabalho era um fragmento do esboço dessa tese em andamento, e era o único proveniente da América Latina. Talvez, o maior desafio tenha sido chegar até o evento, pois a ausência de verbas institucionais devido a crise no setor educacional brasileiro, alavancou a busca por financiamentos “caseiros” entre mim, meu pai, Tadeu Poletto e a co-autora, Prof.^a Dr.^a Regina Dantas. Ademais, a organização do evento abriu aplicações para ajudar nos custos

¹⁶³ Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens

das viagens dos participantes. Devido a alta demanda de inscritos, o valor máximo por participante caiu de 750 Euros para 200 Euros, e eu felizmente, fui agraciada com essa ajuda de custo.

Na audiência do evento, notei algo que me gerou um pouco de incômodo: a baixa presença de pesquisadores indianos, eram apenas duas pessoas: 1) Sravana Borkataky-Varma (Universidade de Rice, Estados Unidos) e 2) Samani Pradbha Pragma (Universidade de Londres, SOAS, Inglaterra). Nessa constatação, foi impossível esquecer ou escapar das leituras do “Orientalismo” de Edward Said, elas ecoavam em mim durante todo o evento. Tive a sensação de presenciar uma espécie de “neo-orientalismo” protagonizado por “nós”, pesquisadores contemporâneos.

De fato não sei dizer o porquê da pouca participação indiana: se não tiveram trabalhos inscritos de pesquisadores e instituições da Índia, ou se a natureza do evento não atraiu esse público. É difícil encontrar justificativas sabendo de antemão o quão árduo é para países como Índia (e Brasil) circular pesquisas internacionalmente. Apenas é um tanto quanto contraditório ouvir poucas vozes indianas no evento, não porque a nacionalidade indiana possa representar a “autoridade” exclusiva, mas pelo fato de existir inúmeros acadêmicos indianos que se debruçam sobre a yoga.

Outro sintoma, além da baixa participação da audiência indiana, era uma boa quantidade de trabalhos (17 dos 53 apresentados) relacionados ao sânscrito e/ou textos sagrados, históricos e filosóficos; assim como muitos orientalistas do passado, os textos indianos são ainda fontes de reiterada atenção e estudo no *Modern Yoga*. Por outro lado, essa experiência acadêmica, apresentou-me diversas perspectivas contemporâneas que me provocaram inúmeras reflexões, entre as quais eu destacaria os trabalhos dos pesquisadores turcos Aysuda Kölemen, Alexandre Toumarkine e Till Luge¹⁶⁴ sobre a yoga na Turquia, onde a pressão do Islamismo traz uma dinâmica inquieta, que tenta apagar qualquer vestígio dela vinculado à espiritualidade.

Além dos eventos, outra faceta de trabalho do *Modern Yoga Research* se reporta a dois projetos de pesquisa em andamento: 1) “*Entangled Histories of Yoga, Ayurveda and Alchemy*

¹⁶⁴ Aysuda Kölemen da Universidade de Istanbul Kemerburgaz cujo título do trabalho era “*Yoga and space in Turkey I: the forced disenchantment of the yoga space in Turkey*”, Alexandre Toumarkine e Till Luge ligados ao Orient-Institut Istanbul com os trabalhos “*Yoga and space in Turkey II: teaching yoga in a hostile context; the development of niches in the Turkish case*” e “*Yoga and space in Turkey III: the anatolianization of yoga*”.

in South Asia¹⁶⁵”; 2) “*The Haṭha Yoga Project (HPY)*”¹⁶⁶. São projetos com duração de 5 anos cada, e ambos são financiados pelo *European Research Council* (ERC).

O “*Entangled Histories of Yoga, Ayurveda and Alchemy in South Asia*” pesquisa sobre a história da yoga, ayurveda e alquimia indiana (*rasasastra*); está sediado na Universidade de Viena. O “*The Haṭha Yoga Project (HPY)*” está vinculado à Universidade de Londres (SOAS); busca compreender a formalização discursiva da linha *hatha yoga* a partir de fontes textuais (manuais) entre os séculos XI e XIV se estendendo até o XIX, e estudos etnográficos entre ascetas e *hatha yogis* na Índia. O delineamento da yoga “física” na Índia, antes do desenvolvimento da “yoga moderna”, possibilitará aos praticantes conhecer quais de suas práticas atuais vêm do período pré-moderno indiano. Vale dizer que a SOAS, onde o projeto está baseado, oferece um mestrado em Tradições de Yoga e Meditação¹⁶⁷

Abrangendo mais o bloco norte-americano e europeu, o *Modern Yoga Studies* está adquirindo solidez como um “campo” desde o seu primeiro *workshop* em 2001, tanto por sua inovação em posicionar a yoga como tema principal de pesquisa articulando pesquisadores quanto à produtividade que abrange publicações, projetos e eventos basicamente em inglês.

Outro exemplo institucionalizado utilizando o “rótulo” de *Yoga Studies* é de iniciativa italiana pela Universidade de Veneza. O seu mestrado em *Yoga Studies* (Corpo e Meditação em Tradições Asiáticas)¹⁶⁸ visa abordar exclusivamente yoga. Direcionado a professores e praticantes de yoga, e também aos indologistas acadêmicos. O programa oferece anualmente 45 vagas, com uma taxa de 4.000 Euros. Atualmente, é dirigido pelo Prof. Dr. Federico Squarcini, especialista em história das religiões da Índia. A Universidade de Loyola Marymount em Los Angeles (EUA) também tem em sua grade de cursos um mestrado voltado à yoga: *Master of Arts in Yoga Studies*.

Já outra universidade norte-americana, a *Maryland University of Integrative Health* disponibiliza um mestrado em yoga terapia - *Master of Science in Yoga Therapy*. Esse curso oferece uma abordagem proveniente da área das ciências médicas e saúde. A *Meridian University* em São Francisco (EUA), apresenta tanto em nível mestrado quanto doutorado, um curso que contempla a Yoga e a Psicologia juntas, ou seja, nesse formato a yoga tornou-se um linha de concentração equivalente ao campo disciplinar da Psicologia, pois são trabalhadas conjuntamente: *Master’s or Doctoral Degree with a concentration in Yoga and Psychology*.

¹⁶⁵ Disponível em: <http://www.ayuryog.org/> <acessado em 04/03/17>

¹⁶⁶ Disponível em: <http://hyp.soas.ac.uk/> <acessado em 04/03/17>

¹⁶⁷ Maiores informações disponíveis em: <https://www.soas.ac.uk/religions-and-philosophies/programmes/masters-of-yoga-and-meditation/> <acessado em 16/03/17>

¹⁶⁸ Disponível em: <http://virgo.unive.it/master-yoga/yogaweb/home.html> <acessado em 13/03/17>

Diante de tantas iniciativas acadêmicas, tais como os Estudos Modernos de Yoga (*Modern Yoga Studies*), haveria um contraponto ou uma proposta formalizada de estudos sobre yoga (oriundos da academia) que privilegiasse a dita “Yoga Tradicional”? A resposta é sim.

O indologista alemão Georg Feuerstein (1947-2012) foi o fundador de uma iniciativa pedagógica direcionada à yoga chamada de “*Traditional Yoga Studies*”¹⁶⁹. Ele e sua esposa Brenda Feuerstein desenvolveram cursos de yoga à distância. Na plataforma digital, o site *Traditional Yoga Studies* comercializa além dos cursos, uma série de livros, *e-books* e vídeos de autoria dos Feuerstein. Os cursos oferecidos são: 1) “*The History, Literature, and Philosophy of Yoga*” (800 horas/aula) com um custo entre 1.250 a 950 dólares canadenses; 2) “*Classical Yoga*” (250 horas/aula), com valores de 550 a 450 dólares canadenses; 3) “*The Foundations of Yoga*” (250 horas/aula) entre 450 a 350 dólares canadenses; 4) “*The Bhagavad-Gîtâ*” (120 horas/aula), o mais barato dos cursos, custando entre 350 a 250 dólares canadenses.

Traditional Yoga Studies (TYS) foi fundado em 2011, um ano antes da morte de Georg Feuerstein, e não estava (e continua da mesma maneira) vinculado à nenhuma universidade, departamento ou centro de pesquisa, sendo uma proposta inteiramente privada. Atualmente, Brenda Feuerstein é a diretora do *Traditional Yoga Studies*.

Georg Feuerstein obteve seu doutorado pela Universidade de Durham na Inglaterra, onde foi professor de Antropologia. Foi diretor do *Yoga Research Centre* na mesma instituição, considerado um dos primeiros centros dessa natureza no ocidente (NICOLÁS, 1982; YOGAJOURNAL, 1988). Feuerstein é uma figura bastante conhecida no meio da yoga, pois é um dos autores que mais publicou livros sobre yoga e temas afins à yoga, unindo os discursos acadêmico e de divulgação em suas obras (ver Quadro 10).

Principais obras bibliográficas de Georg Feuerstein

- 1) A reappraisal of Yoga: Essays in Indian philosophy (1971)
- 2) Science of Reality (1984)
- 3) Structures of Consciousness: The Genius of Jean Gebser : An Introduction and Critique (1987)
- 4) The Yoga-Sutra of Patañjali: A New Translation and Commentary (1989)
- 5) Jean Gebser: What Color Is Your Consciousness (1989)
- 6) Enlightened Sexuality: Essays on Body-Positive Spirituality (1989)

¹⁶⁹ Maiores informações disponíveis em: <http://www.traditionalyogastudies.com/> <acessado em 16/03/17>

- 7) Wholeness or Transcendence?: Ancient Lessons for the Emerging Global Civilization (1992)
- 8) Voices on the Threshold of Tomorrow (1993)
- 9) Living Yoga: A Comprehensive Guide for Daily Life (1993)
- 10) In Search of the Cradle of Civilization (1995) - em co-autoria com Subhash Kak e David Frawley
- 11) The Philosophy of Classical Yoga (1996)
- 12) Lucid Waking: Mindfulness and the Spiritual Potential of Humanity (1997)
- 13) Teachings of Yoga (1997)
- 14) The Essence of Yoga: Essays on the Development of Yogic Philosophy from the Vedas to Modern Times (1997) - em co-autoria com Jeanine Miller
- 15) Tantra: Path of Ecstasy (1998)
- 16) The Mystery of Light: The Life and Teaching of Omraam Mikhael Aivanhov (1998)
- 17) The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice (2001)
- 18) The Lost Teachings of Yoga (2003)
- 19) Sacred Sexuality: The Erotic Spirit in the World's Great Religions (2003)
- 20) The Deeper Dimension of Yoga: Theory and Practice (2003)
- 21) A Little Book for Lovers (2006)
- 22) Green Yoga (2007) - em co-autoria com Brenda Feuerstein
- 23) Transparent Leaves From the Tree of Life (2007)
- 24) Yoga Gems: A Treasury of Practical and Spiritual Wisdom from Ancient and Modern Masters (2007)
- 25) Yoga for Dummies (2010)
- 26) The Encyclopedia of Yoga and Tantra (2011)
- 27) The Path of Yoga: An Essential Guide to Its Principles and Practices (2011)
- 28) The Matrix of Yoga: Teachings, Principles and Questions (2013) - em co-autoria com Brenda Feuerstein
- 29) The Psychology of Yoga: Integrating Eastern and Western Approaches for Understanding the Mind (2014)
- 30) The Bhagavad-Gita: A New Translation (2014)
- 31) Yoga Morality: Ancient Teachings at a Time of Global Crisis (2015)
- 32) Holy Madness (2015)

Quadro 10. Principais obras bibliográficas de Georg Feuerstein

Só as obras de Georg Feuerstein e a sua relação biográfica com a yoga renderiam temas de pesquisas acadêmicas, principalmente, se ao longo de suas obras poderia-se identificar ineditismos ou se só seriam “livros requentados” em busca de mercado editorial. De todo modo, é inegável que a sua vasta produção intelectual é citada por muitos pesquisadores tais como: Bianchini (2012), Burger (2010), inclusive do *Modern Yoga Studies*, dentre eles: De Michelis (2008), Singleton (2010) e Alter (2004).

As diferenças entre *Traditional Yoga Studies* e *Modern Yoga Studies* vão além das relações acadêmicas e comerciais que eles estabelecem. Enquanto *Traditional Yoga Studies* visa antes de tudo promover “autênticos” ensinamentos de yoga no século XXI, o *Modern*

Yoga Studies não ignora as multi facetas históricas e híbridas que amalgamam a noção contemporânea de yoga. O primeiro, notadamente, utiliza o treinamento metodológico e teórico universitário de Georg Feuerstein para compor seus cursos comercializados, já o segundo, a intenção é voltada para a interlocução entre os(as) pesquisadores(as) de yoga. Tanto o “moderno” quanto o “tradicional” são iniciativas vindas do “norte” - Europa, Estados Unidos e Canadá, mas como anda em outras localidades?

Não foram encontradas na América Latina propostas inter ou multi-institucionais que aglutinassem pesquisas e pesquisadores(as) em torno da yoga, tal como o grupo do *Modern Yoga Studies*. Mas há organizações em torno de agendas em comum sobre Ásia, Índia e “Sul-Sul”, que podem ser espaços de interlocução e circulação latina sobre yoga, por exemplo. O Colégio do México (COLMEX) possui o Centro de Estudos de Ásia e África, onde o trabalho de Adrián Muñoz pode ser destacado (vide o livro *Radiografía del Hathayoga* lançado em 2016), bem como as publicações no catálogo *Sur de Asia*. Também podem ser citados os *Estudios Latinoamericanos de Asia y África* (ALADAA) no Chile, fundada em 2012, vinculada à ALADAA Central no México, além da Sephis¹⁷⁰.

No Brasil, algumas iniciativas acadêmicas podem ser apontadas, mas não são somente sobre yoga. O Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) possui o Núcleo de Estudo em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI) fundado e coordenado pelo Professor Dr. Dilip Loundo, o seu trabalho envolve aproximadamente 12 orientações de mestrado e doutorado¹⁷¹. Um dos objetivos do grupo de pesquisa NERFI é a investigação de tradições religiosas e filosóficas indianas, e dentro desse escopo a yoga é contemplada.

Outro exemplo é o grupo de pesquisa “*Padma*”, voltado à religião e filosofias orientais encabeçado por Maria Lucia Gnerre, do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). O grupo de pesquisa Centro de Estudo de Religiões Alternativas de Origem Oriental (CERAL)¹⁷² está vinculado ao departamento Ciência da Religião da Pontifícia Católica de São Paulo (PUC/SP), fundado em 2001, coordenado por Frank Usarski; esse mesmo departamento da PUC/SP vem acolhendo pesquisas relacionadas à yoga.

¹⁷⁰ A (*South-South Exchange Programme for Research on the History of Development*) fundada em 1994 na Holanda, e atualmente sediada no Brasil sob a coordenação de Cláudio Costa Pinheiro.

Maiores informações disponíveis em: <http://www.sephis.org> <acessado em 06/03/17>

¹⁷¹ Conforme informação disponibilizada pelo Prof. Dilip Loundo no dia 13 de Maio de 2017 via e-mail.

¹⁷² Maiores informações disponíveis em: <http://grupodepesquisaceral.blogspot.com.br/> <acessado em 08/03/17>

É válido também citar o Programa de Estudos Indianos¹⁷³ (PEIND) coordenado pelo Professor Edgar Leite, baseado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); o PEIND que desenvolve relações institucionais com universidades indianas: Universidade de Goa, Universidade Jawaharlal Nehru e Universidade Dr. Babasaheb Ambedkar Marathwada.

As iniciativas mostradas ao longo dessa seção apontam para a solidificação do tema “yoga” circulado na academia nos últimos anos, e a utilização do *background* acadêmico em termos de divulgação, profissionalização e formação em yoga. Acredito que haverá uma tendência de expansão para esse “campo”, levando em consideração os recursos midiáticos nas redes sociais que possam incentivar e inspirar novos pesquisadores, principalmente advindos de suas próprias práticas de yoga. Se houver esse crescimento, possivelmente será uma nova onda de profissionais - professores(as) e instrutores(as) - e praticantes, mais “intelectualizados” e a par dos processos históricos e contemporâneos que envolvem heterogeneamente a yoga.

3.2.2 Yoga na ciência ou Yoga como ciência? O termo “ciência”, sua relação e usos na yoga

Quando ouvimos a palavra “ciência”, imagens de cientistas em laboratórios vestidos com seus jalecos brancos ou de potentes telescópios que sondam o espaço veem à nossa mente. Mas de modo mais simplório e bem menos tecnológico, peguemos o exemplo da capa da revista norte-americana *Time* para provocar uma reflexão sobre o transbordamento do discurso conceitual de “ciência” (ver figura 18).

O título é “A Ciência da Yoga”. A capa ilustra a apropriação o termo “ciência” mediante a avalanche de praticantes - em torno de 20 milhões nos Estados Unidos (BROAD, 2013). A foto mostra a modelo norte-americana Christy Turlington numa postura de yoga (*asana*) chamada de *kukutasana* (postura do galo), uma pose complicada por sinal.

Ao lado dela, há também a seguinte chamada: “[...] exercício antigo. Aqui está o segredo do porquê que te faz sentir tão bem”. Sim, porque só a ciência para “desvendar” os mistérios da yoga. É notório o *establishment* da “ciência da yoga” ou “yoga como ciência” abastecer fortemente mercados editoriais, principalmente os jornalísticos, a fim de anunciar aos quatro ventos os “milagres” das práticas corporais.

¹⁷³ Maiores informações disponíveis em: <http://www.peind.org> <acessado em 04/03/17>



Figura 18. Capa da revista norte-americana *Time* de Abril de 2001: A Ciência da Yoga

Fonte: Disponível em: <http://content.time.com/time/covers/0,16641,20010423,00.html> <acessado em 01/02/17>

A receita parece fácil, basta se posicionar numa postura corporal exótica (ou não) para absorver os efeitos potencialmente benéficos da yoga. Enquanto uns ficam de cabeça para baixo, como a postura *shirshasana*, outros se recolhem simplesmente com as pernas cruzadas. Afinal de contas, para o senso comum, em ambos os casos estão “fazendo” yoga. Mas e àqueles que se dedicam aos atributos cognitivos, sensoriais (extra e múltiplos) e transcendentais da yoga? Essas pessoas também “fazem” yoga? Como poderia se instaurar um diálogo entre yoga e ciência pelo viés epistêmico e ontológico? E quais negociações poderiam emergir dessa conversa? Há ressonâncias entre ambas ou as incomunicabilidades falam mais alto? É sobre isso que essa seção lidará, pois afinal de contas, a interação entre ciência(s) e filosofia(s) possibilita reflexões quanto aos usos, escolhas e historicidades do termo “ciência” vinculado à yoga e vice-versa.

No decorrer das disciplinas oferecidas durante o doutorado, e na medida que conseguia clarear o tema da pesquisa, algo começou a chamar a minha atenção: a utilização constante da terminologia “ciência” associada à yoga. Me deparei com várias conceituações e definições sobre o assunto, afirmando que yoga era uma ciência.

Uma das primeiras leituras que me recordo que definia yoga como uma ciência foi da teosofista inglesa, Annie Wood Besant (1847-1933). Feminista e inclinada politicamente ao socialismo, Besant exerceu o cargo de presidente da Sociedade Teosófica entre os anos de 1907 até a sua morte em 1933. Mesmo liderando uma organização espiritualista como a Sociedade Teosófica, ela foi assumidamente atea (BESANT, 1893). Talvez essas possam ser as pistas para compreender a trajetória de vida e intelectual que levaram Annie Besant a

propugnar a yoga como uma ciência, sem descartar o contexto sócio político a partir de meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Foi um período em que a Sociedade Teosófica inaugurava o enaltecimento de correntes espiritualistas fora do mundo judaico-cristão, e contra atacava a hegemonia da racionalidade científica moderna e ocidental; uma mudança não somente de posicionamento ideológico, mas também estruturalmente com a transferência da sede de Nova York à Índia, na atual cidade de Chennai (OLDMEADOW, 2011).

Besant não esteve vinculada ao mundo acadêmico, apesar dela ter se formado em Ciência pela Universidade de Londres. Ela desempenhou um papel muito importante na produção intelectual sobre Índia na Sociedade Teosófica; ademais, ela exerceu significativa influência na política indiana de emancipação¹⁷⁴. Localizo ela especificamente, porque a repercussão das obras teosóficas foi em escala mundial; as traduções e interpretações sobre religiosidades e espiritualidades indianas estiveram muito presente no cerne da Teosofia.

Em seu livro “*An Introduction to Yoga*”, fruto de um ciclo de palestras dadas em Benares (atual Varanasi) na Índia em 1907, Besant (2004, p. 18. Tradução nossa¹⁷⁵) diz:

Yoga é uma ciência. Essa é a segunda coisa a entender. Yoga é uma ciência, e não uma imaginação vaga ou um sonho à deriva. É uma ciência aplicada, uma coleção sistematizada de leis aplicadas para trazer um fim definitivo. Ela retoma às leis da psicologia, aplicáveis ao desdobramento da consciência do homem em todos os planos, em todos os mundos, e aplica-as racionalmente num caso particular. Essa aplicação racional das leis da consciência desdobrada atua exatamente nos mesmos princípios que vocês vêm aplicados em torno de vocês todos os dias em outros departamentos da ciência.

A visão de Besant expõe a aplicabilidade científica da yoga, a qual teria a habilidade de “acessar” as leis da Psicologia, um campo recém formado na época. Para a autora, yoga não seria só uma ciência, seria também uma ciência “aplicada”, porque haveria nela uma finalidade. Ela sustenta esse argumento fazendo a seguinte alusão:

¹⁷⁴ No site da Sociedade Teosófica consta uma biografia oficial sobre Annie Besant, disponível em: <http://www.ts-adyar.org/content/annie-besant-1847-1933> <acessado em 01/02/2017>

¹⁷⁵ Yoga is a science. That is the second thing to grasp. Yoga is a science, and not a vague, dreamy drifting or imagining. It is an applied science, a systematized collection of laws applied to bring about a definite end. It takes up the laws of psychology, applicable to the unfolding of the whole consciousness of man on every plane, in every world, and applies those rationally in a particular case. This rational application of the laws of unfolding consciousness acts exactly on the same principles that you see applied around you every day in other departments of science.

Você sabe, olhando para o mundo ao seu redor, quão enormemente a inteligência do homem, cooperando com a natureza, pode acelerar processos "naturais", e o trabalho da inteligência é tão "natural" como qualquer outra coisa. Fazemos essa distinção, e praticamente é real, entre crescimento "racional" e "natural", porque a inteligência humana pode guiar o funcionamento das leis naturais; *e quando chegamos a lidar com Yoga, estamos no mesmo departamento de ciência aplicada* que, digamos, é o agricultor científico ou jardineiro, quando ele aplica as leis naturais de seleção à criação. O agricultor ou jardineiro não pode transcender as leis da natureza, nem pode trabalhar contra elas. Ele não tem outras leis da natureza para trabalhar com salvaguarda das leis universais pelas quais a natureza está evoluindo em torno de nós, e ainda assim ele faz, em poucos anos, o que a natureza leva, talvez, centenas de milhares de anos para fazer. E como? Ao aplicar a inteligência humana para escolher as leis que o servem e para neutralizar as leis que impedem. Ele traz a inteligência divina no homem para utilizar os poderes divinos na natureza que estão trabalhando para fins gerais e não para fins particulares (BESANT, 2004, p. 18. Tradução nossa¹⁷⁶. Grifo meu).

Annie Besant (2004) traz à luz um imbróglgio triangulado entre as leis (natureza), a racionalidade (ser humano) e a divinização (Deus), em que a yoga, com a sua carga científica, traria a solução a esse problema. Assim, a autora posiciona a yoga numa espécie de “borda” transitando entre correntes teóricas do positivismo, transcendentalismo e romantismo. Afinal, era necessário convencer a sua audiência na Índia, num dado momento histórico que a yoga estava sendo utilizada no processo de formação identitária indiana e resistência ao colonialismo, e as ciências sociais e humanas ganham mais peso, dentro e fora do mundo acadêmico.

A meu ver, o discurso de Annie Besant enquadra um cenário de forças: 1) a institucional, em que a Sociedade Teosófica representou a autoridade em traduzir a yoga (embora tenha contado com a colaboração de Bhagavan Das sobre o *Yoga Sutras* de Patanjali na ocasião); 2) a epistemológica, por Besant embasar o seu conceito em correntes teóricas e filosóficas distintas da própria yoga; 3) a política, a posição contrária de Besant ao regime colonial britânico na Índia (mesmo sendo cidadã inglesa), a predispôs a construir com certa solidez o discurso da yoga como um triunfo indiano sobre outras epistemes ocidentais.

¹⁷⁶ You know, by looking at the world around you, how enormously the intelligence of man, co-operating with nature, may quicken "natural" processes, and the working of intelligence is as "natural" as anything else. We make this distinction, and practically it is a real one, between "rational" and "natural" growth, because human intelligence can guide the working of natural laws; and when we come to deal with Yoga, we are in the same department of applied science as, let us say, is the scientific farmer or gardener, when he applies the natural laws of selection to breeding. The farmer or gardener cannot transcend the laws of nature, nor can he work against them. He has no other laws of nature to work with save universal laws by which nature is evolving forms around us, and yet he does in a few years what nature takes, perhaps, hundreds of thousands of years to do. And how? By applying human intelligence to choose the laws that serve him and to neutralize the laws that hinder. He brings the divine intelligence in man to utilise the divine powers in nature that are working for general rather than for particular ends.

Perspicaz, ela não usou a ciência só como uma aliada à yoga, ela a posicionou em pé de igualdade: a yoga era uma ciência. Essa “chave” de circulação no mundo ocidental, proporcionou o afastamento de ideias iniciadas outrora pelo Orientalismo ligadas à irracionalidade e ao misticismo exótico indiano. Ela expôs a yoga como uma sofisticada corrente de pensamento e de conduta, tendo sido elaborada bem antes da era moderna e da ciência ocidental. Nesse caso, para Besant, o tempo contou a favor da yoga.

Dando um salto de quase 100 anos após o discurso de Annie Besant, um dos raros autores em provocar um debate epistemológico sobre a yoga como ciência foi Joseph Alter (2004). O autor abre o segundo capítulo do seu livro trazendo a ousada proposição: “A ciência da ciência”. Em sua análise, o antropólogo chama a atenção para o uso corrente da expressão “ciência” associada à yoga, priorizando noções de “verdade”, “conhecimento” e “realidade” e as suas relações com a yoga:

Na volumosa literatura sobre Yoga na Índia - técnica, acadêmica e popular - Yoga é muitas vezes referida como uma ciência. Como uma maneira precisa e especial de conhecer, no entanto, o objetivo final da yoga é transcender o conhecimento e realizar a verdade absoluta através da experiência direta. Nesse sentido, a justificativa e a razão para chamar o Yoga de uma ciência está longe de ser clara, uma vez que a meta definitiva, mas fundamentalmente limitada, da ciência é produzir conhecimento para entender e explicar a realidade, em vez de experimentar a verdade como verdade (ALTER, 2004, p. 32. Tradução nossa ¹⁷⁷).

De fato, muitas publicações acadêmicas ou de divulgação refletem o que Alter (2004) sublinhou posicionando a yoga como uma ciência. Isso pode ser encontrado nos exemplos de: William Broad (2013) em sua perspectiva contemporânea de “ciência da yoga”; Shyam Gosh (1980), que compreende a yoga como uma ciência sistematizada a partir de Patanjali; Rai Vasu (1975) ao entendê-la como um “ramo da ciência”, e muitos outros.

Além do entendimento mais amplo de “ciência da yoga” colocada por Alter (2004), há também uma noção mais localizada e restrita, nomeando o conjunto de técnicas respiratórias (*pranayamas*) como “ciência da respiração” yogue (BERNARD, 1982; ELIADE, 1996; DASGUPTA, 1997). Alter (2004) explica que quando o significado do termo “ciência” é lançado no contexto da yoga, ele pode ser usado tanto pontualmente (no caso da respiração

¹⁷⁷ In the voluminous literature on Yoga in India - technical, academic, and popular - Yoga is often referred to as a science. As a precise and special way of knowing, however, the ultimate goal of yoga is to transcend knowledge and realize absolute truth through direct experience. In this sense the justification and rationale for calling Yoga a science is far from clear, since the definitive, but fundamentally limited, goal of science is to produce knowledge in order to understand and explain reality, rather than to experience truth as truth.

citada acima) quanto genericamente: “especificamente, isso significa, simplesmente, que Yoga não é uma doutrina ou um apanhado de crenças especulativas, ao contrario, é uma técnica objetiva para treinar o corpo e a mente para compreender a realidade última (2004, p. 33. Tradução nossa¹⁷⁸)”. Entretanto, quando o termo é utilizado num sentido mais amplo, a problemática se torna um pouco mais complexa, porque ciência também está ligada aos métodos de experimentação e verificação:

Ao mesmo tempo, a questão do valor abstrato é um tanto discutível, uma vez que o termo *"ciência"* é um conceito eminentemente moderno, saturado com as implicações de poder e ligado tanto à uma hierarquia de conhecimento quanto às técnicas racionais e procedimentos de conhecimento e a natureza da realidade tão conhecida (ALTER, 2004, p. 32. Tradução nossa¹⁷⁹. Grifo meu).

Não é nada fácil sair do emaranhado científico quando existe uma miríade de composições conceituais discursivas que pode ser encaixada à yoga, entendendo “[...] que ciência não é indivisível e unificada, mas que as ciências são muitas, diversas e desunidas” (SHAPIN, 2010, p. 5. Tradução nossa¹⁸⁰). Filliozat (1955), por exemplo, atribuiu historicamente à Índia um conjunto de ciências na antiguidade (“Ciências da Índia Antiga”), especialmente a astronomia e a medicina, em que o sânscrito teve um papel preponderante na expressão científica indiana antiga. Mas ao localizar o termo ciência dentro de um panorama histórico na modernidade e no iluminismo, ajuda a esclarecer um pouco mais de que tipo de ciência está sendo comparado com a yoga.

Parte-se do pressuposto que a ciência busca explicar os fenômenos da natureza (e posteriormente, os sociais; coletivos e individuais), apontar previsibilidades, usar cálculos e fórmulas, apresentar soluções, etc. Sem contar que a única via que conduz à estabilização do conhecimento científico é a sua institucionalização (SHINN e RAGOUET, 2008).

Em um sentido histórico e epistemológico, as abordagens teóricas e metodológicas vindas das ciências naturais foram utilizadas para investigar os fenômenos sociais e individuais, citemos o exemplo de David Hume (1711-1776) para ilustração do espírito da época:

¹⁷⁸ “Specifically it means, simply, that Yoga is [...] an objective technique for training the body and mind so as to comprehend ultimate reality”.

¹⁷⁹ “At the same time the question of abstract value is somewhat moot here, since the term “science” is an eminently modern concept that is saturated with the power implications and linked as much to a hierarchy of knowledge as it is simply to the rational techniques and procedures of knowing, and the nature of reality so known.”

¹⁸⁰ “[...] that science is not one indivisible, and unified, but that the sciences are many, diverse, and disunified.”

Ele [Hume] argumentou que a ciência do homem era básica para todas as outras ciências, porque todas as ciências, mesmo a matemática e a física, se voltaram, no final, às sensações humanas e ao raciocínio humano. Qualquer ciência exigia que os fenômenos descritos fossem uniformes e regulares. Hume não duvidava que a natureza humana exibisse a mesma uniformidade que o mundo físico (HANKINS, 1985, p. 160. Tradução nossa¹⁸¹)

Mas diante da complexidade humana, os números e as fórmulas se demonstraram um capítulo à parte (incomensurável) quando usados para explicar fenômenos sociais e individuais: o grande triunfo da ciência moderna é também a sua bancarrota. Se o deslocamento de matrizes metodológicas usadas no campo da natureza não funcionaram com a mesma eficácia nas humanas e sociais, o que se dizer quando uma episteme encontra outra e a tenta moldar conforme suas perspectivas? É como calçar um sapato apertado: você até caminha com ele, mas o incômodo se sobrepõe.

Seria então possível relacionar algum aspecto epistêmico que pudesse ser dialogado diretamente entre yoga e ciência? Para tentar responder essa pergunta, voltemos um pouco no tempo. A ciência moderna, culminada na Europa central, se desenvolveu a partir da antiga filosofia grega onde métodos dialéticos de inquirição eram fontes abundantes na construção do pensamento. Para McEvelley (2002), tudo indica que Nagarjuna, um dos grandes expoentes do pensamento budista - e até considerado o segundo Buda - teve contato com manuscritos da filosofia dialética grega. A escola fundada por Nagarjuna (*Madhyamika*), também exerceu influência sobre o Vedanta Advaita, salientando apenas que estas escolas fazem parte do “caminho do conhecimento” da yoga: *jnana yoga*¹⁸² (McEVILLEY, 2002).

Seguindo essa linha de raciocínio de McEvelley (2002), assim como escolas budistas ou védicas de *jnana yoga* assimilaram, cada qual a seu modo, graus do ceticismo filosófico grego, a ciência moderna também pegou emprestado esse ceticismo tornando-o um de seus métodos fundamentais juntamente com o empirismo (inclusive David Hume, citado anteriormente nessa seção tinha esta inclinação filosófica cética). Do mesmo modo que o ceticismo é um elemento constante no cientificismo moderno, pois duvidar é também saber,

¹⁸¹ He [David Hume] argued that the science of man was basic to all of other sciences, because all sciences, even mathematics and physics, came back in the end to human sensations and to human reasoning. Any science required that the phenomena it described be uniform and regular. Hume did not doubt that human nature displayed the same uniformity as the physical world.

¹⁸² *Jnana yoga* significa o caminho do conhecimento. *Jnana Yoga* pode ser localizada nos aforismos de Shankaracarya: *Atmabodha*, *Viveka Cudamani*, *Aparo Kshanubhuti*; no Vedanta (*advaita* ou não-dual), no Mahabharata (Bhagavad Gita) e Upanishads (DUARTE, 1986). Para Thomas McEvelley (2002), a tradição yóguica indiana de *jnana yoga* assim como a filosofia grega platônica, ambas almejam o conhecimento absoluto, àquele que está além dos sentidos, memórias, conceituação intelectual e palavras. McEvelley (2002) afirma categoricamente que o platonismo também é uma forma de *jnana yoga*.

em *jnana* yoga, as negações “[...] são dispositivos de ensino e não proposições sobre realidade” (McEvelley, 2002, p. 470. Tradução nossa¹⁸³).

McEvelley (2002) também aponta que historicamente nenhum intercâmbio de ideias é unilateral, assim como a linhagem budista de Nagarjuna teve contato com a dialética grega, a viagem à Índia por Pirro de Élis (365-275 A.C.) com Alexandre, o Grande¹⁸⁴, e mais dois filósofos gregos, Anaxarco (seu professor) e Onesícrito, provocou um profundo impacto em sua filosofia. Pirro foi o precursor de uma das primeiras escolas cétricas gregas (pirronismo); ele pode ser uma das chaves para compreender a intersecção entre a filosofia grega e o pensamento indiano em termos de postura intelectual e conduta moral.

Richard Bett¹⁸⁵ (2014) diz que Pirro na verdade, assim como Sócrates, não deixou nada por escrito, tudo o que se sabe sobre ele envolve relatos de outras pessoas e suposições. Bett (2014) enfatiza a influência do filósofo sobre os trabalhos de Tímon e de Sexto Empírico, esse foi um pirronista cético. Apenas por curiosidade, é de seu nome que vem a noção de ciência “empírica” (ele também influenciou Hume). Diógenes Laércio, biógrafo dos antigos filósofos gregos, aponta que o encontro entre Pirro e os anônimos “homens nus” na Índia teria provocado marcas permanentes no estilo de seu pensamento e auto posicionamento. Conforme relatos da expedição de Alexandre, os gregos, assim como Pirro, teriam ficado impressionados com a capacidade daqueles homens suportarem privações, além de demonstrarem uma profunda impassividade e indiferença (BETT, 2014).

Esses “filósofos nus” eram *yogis* e foram chamados de *Gymnosophist* pelos gregos; “[...] é possível que Pirro tenha trazido de volta da Índia alguns pedaços ou partes do pensamento ou formulação que tenha parecido ser útil em termos de atitudes que ele já mantinha” (McEVILLEY, 2002, p. 495. Tradução nossa¹⁸⁶). Uma das questões centrais da filosofia de Pirro que tem certa ressonância com a yoga é sobre a *ataraxia* (tranquilidade). Para Bett (2014), *ataraxia* pirronista era antes de tudo uma conclusão sobre a natureza das coisas (indeterminável e indefinida), e não uma manobra meramente intelectual; diferente da postura de seus contemporâneos, Pirro considerava inútil os debates intermináveis entre os filósofos, aliás, ele os evitava. Enquanto os outros pensadores se perturbavam em descobrir como o universo funcionava, prevalecendo as argumentações com os rivais, Pirro era

¹⁸³ “[...] are teaching devices, not assertions about reality”.

¹⁸⁴ Muito já se sabe sobre a empreitada de Alexandre, o Grande, à Índia, desde a rede de colonização entre as duas civilizações, aos intercâmbios de ideias. Para maiores detalhes, ver a obra de McEvelley (2002).

¹⁸⁵ Richard Bett dedicou uma obra inteira a Pirro: *Pyrrhon, his antecedents, and his legacy* (ed. Oxford, 2000).

¹⁸⁶ “Still it is possible that Pyrrhon brought back from India some bits or pieces of thought or formulation which seemed useful in terms of attitudes he himself already held”.

totalmente despreocupado quanto a isso (BETT, 2014). Essa postura singular de Pirro é o que chama atenção, pois há familiaridade com a dos *yogis* indianos.

Mas sem clamar de qual direção veio primeiro, da Índia ou da Grécia, o importante é compreender que o ceticismo foi um dos processos embrionários de organizar o método científico afastando-o do manancial das emoções, dos sentidos e dos julgamentos. Sobre as mútuas influências filosóficas McEvilley (2002, p. 505. Tradução nossa¹⁸⁷) pondera:

Na verdade, a situação é equilibrada. Como a dicotomia dialética-lógica entrou na Índia pela Grécia, de modo que todo o complexo do monismo tinha entrado na Grécia pela Índia vários séculos antes e dominou as vertentes monista e idealista da filosofia ocidental de Parmênides, Pitágoras e Platão, até Spinoza, Hegel e Heidegger.

A preocupação fundamental da yoga não se prendeu em buscar e principalmente, em institucionalizar explicações sobre o que acontece no mundo, mas sim, como superar e reinventar a própria existência no mundo, ao experienciar a “verdade” ou a “realidade última”, como foi dito por Alter (2004). Algo semelhante sobre a decisão filosófica de Espinosa que implicaria uma mudança do curso ordinário de vida ao rejeitar as ocorrências “normais” da vida - ex. riqueza, prazeres e honrarias (SCALA, 2003). Aliás, um dos paralelos entre a Filosofia e a yoga reside no anseio em ultrapassar a condição ordinária humana e/ou o senso comum e coletivo. Por sua vez, a yoga subverteu a tradição védica (apesar de também aceitá-la), “instituindo o direito de o yogue ser respeitado pelo seu “poder individual” e estatura espiritual, independentemente da casta da qual proviesse” (HENRIQUES, 2000, p. 40).

Mas outro debate a ser sinalizado é em torno do significado da palavra em sânscrito “*vidya*”. Frequentemente traduzida como ciência, conhecimento e filosofia, e a yoga seria um dos caminhos que levaria à erradicação da ignorância espiritual “*avidya*” (ALTER, 2004). Uma discussão conceitual e etimológica bastante controversa, pois *vidya* só pode ser entendida juntamente com *avidya*, amplamente discutidas em textos do Vedanta, Upanishads e budismo; também é conhecida como doutrina *Vidya-Avidya*.

Para Singh e Mukesh (2010), na citação dos versos de 9 a 11 de *Isa Upanishad* (ou *Īsopanisad*) “*avidya*” significa qualquer outro processo de aquisição de conhecimento que

¹⁸⁷ “In fact, the situation is balanced. as the dialectical-logical dichotomy entered India from Greece, so the whole monism complex had entered Greece from India several centuries earlier, and has dominated the monistic and idealistic strands of western philosophy from Parmenides, Pythagoras, and Plato, to Spinoza, Hegel, and Heidegger.”

não seja yoga, e “*vidya*”, quer dizer o conhecimento yóguico no sentido real do termo: “ciência da consciência” (SINGH e MUKESH, 2010, p. 178. Tradução nossa¹⁸⁸).

Syam Kumar (2017) pega os mesmos versos citados por Singh e Mushesh (2010), e desenvolve um ensaio¹⁸⁹ sobre os conceitos de *vidya* e *avidya* alertando para a variedade de dimensões e significados baseados nos diferentes contextos usados, bem como, as diferentes interpretações geradas pelos comentadores. Kumar (2017) não ignora a perspectiva histórica do uso do conhecimento (*vidya*) pela casta dos brâmanes gerando relações de dominação com as demais castas. O autor aponta que pelo viés upanishádico, a maneira de cristalizar a concepção de mundo ilusório nas interpretações de Sankara, só trouxe o distanciamento em lidar com os problemas “reais”; a promessa de alcançar algo além, enaltecendo a relação salvação/conhecimento, suscitou o efeito de evitar o escrutínio e a análise de encontrar soluções para esse mundo. Kumar (2017) ainda enuncia alguns dos significados de *vidya*, sendo eles: conhecimento, sabedoria, auto-conhecimento, *mokshabuddhi*, filosofia, e por fim, ciência. E, *avidya*, como ignorância, conhecimento errado, ilusão, falta de conhecimento e *karma*.

O sanscritista e filósofo Surendranath Dasgupta (1997) pondera que nos textos upanishádicos, *avidya* condiz com a ignorância sobre a doutrina de *atman*¹⁹⁰ e que *vidya* seria justamente o real conhecimento sobre *atman*. E no budismo, *avidya* (em páli *avijja*), consiste no desconhecimento sobre as quatro causas de sofrimento: 1) a impermanência é fonte de sofrimento; 2) a ignorância sobre o sofrimento; 3) a ignorância sobre o que leva ao sofrimento; 4) a ignorância sobre a natureza da extirpação do sofrimento. Para tentar atingir o “conhecimento verdadeiro”, a yoga é operacionalizada, conforme a citação de um verso do *Jayakhya-samhita* da literatura *Pancaratra* que diz: “o verdadeiro conhecimento não está associado a quaisquer qualificações e só pode surgir através do processo da prática Yóguica por aqueles que aprenderam a estar em união com Deus” (DASGUPTA, 1952, p. 28. Tradução nossa¹⁹¹).

¹⁸⁸ “science of consciousness”

¹⁸⁹ Nesse ensaio, intitulado de “*Concept of Vidya and Avidya*”, Syam Kumar não faz nenhuma referência a data. O material foi coletado na plataforma academia.edu. Em mensagem enviada via e-mail a Kumar no dia 06/02/17, perguntava sobre a versão original do ensaio (contendo todos diacríticos do sânscrito), e se o presente trabalho havia sido publicado em algum periódico. Kumar prontamente me respondeu. Enviou-me o arquivo completo e disse-me que esse artigo tinha sido publicado recentemente no *Pratybhinja Journal* pela *Sree Sankaracharya University of Sanskrit* no estado de Kerala. Não consegui encontrar essa referência online no jornal citado.

¹⁹⁰ Dasgupta (1997) mostra a equação “*Brahman=Atman*”; no contexto do RígVeda, *atman* é a essência última do universo, e nos Upanishads, *atman* denota a essência íntima do ser humano: a essência do ser humano e a essência do universo são as mesmas e única.

¹⁹¹ “The true knowledge is unassociated with any qualifications, and it can rise only through the process of Yogic practice by those who have learnt to be in union with God.”

Para Phillips Stephen (2016), a questão central da epistemologia clássica indiana se refere à “fonte de conhecimento” (*pramana*), a qual é um processo de gerar a cognição verdadeira (*jnana*), pois *vidya* equivale a “conhecimento espiritual” e *mithya jnana* ao “falso conhecimento”. Assim, há claramente instaurada a dicotomia entre uma cognição verdadeira e outra falsa, a yoga é leva à primeira. Stephen (2016) resume que as cognições (não existe somente uma) são momentos de consciência e não devem ser entendidas como uma crença, entretanto, são as cognições que formam as crenças. Assim, cognições verídicas formam crenças verdadeiras: o conhecimento advém pela correta produção cognitiva.

É importante entender as noções de “conhecimento” (ou *vidya* ou *jnana*) porque elas dão forma aos caminhos epistemológicos indianos, sejam nas escolas védicas (incluindo o Vedanta e a Yoga de Patanjali) ou no budismo. Entretanto, é preciso sublinhar que uma das noções vinculadas ao “conhecimento”, *vidya* tem também a ver com “salvação”. E essa orientação soteriológica, que o conhecimento tende a alcançar, difere diametralmente da episteme científica. O propósito científico nunca foi o de salvar, mas sim gerar determinados conhecimentos para lidar com o mundo: presumindo, dominando ou domesticando-o.

Por outro lado, o conceito de “mundo” por algumas correntes do pensamento indiano (Vedanta, Budismo (*Madhyamika*), etc.), incluindo *jnana* yoga, é compreendido como ilusão (doutrina de *maya*): o mundo é um obstáculo à iluminação espiritual (STEPHEN, 2016). Assim, para quê resolver problemas ou provocar questionamentos de um mundo que não existe em si, ou que é entendido como um “obstáculo”? Pela concepção de um “mundo ilusório”, a dinâmica científica com seus exercícios de produzir equações, teoremas, conjunturas, hipóteses, tratados seriam estéreis e uma grande perda de tempo, porém, deve-se atentar que na yoga (de Patanjali) o mundo de fato existe, assim como o sujeito inserido nele, a “ilusão” encontra-se na *relação* entre ambos (HENRIQUES, 2000).

O caráter ilusório de mundo dever ser entendido também quanto à efemeridade. Zimmer (1986) assinala que na obra de Patanjali (*Yoga Sutr*as), o primeiro obstáculo a impedir o ser humano a reconstituir a sua perfeição é *avidya* (consciência indiscriminadora), e uma de suas consequências é o não reconhecimento da transitoriedade da vida, mundo e universo: “assim sendo, os *Yoga-Sutr*as dirigem a atenção para a instabilidade das coisas em que se assenta a vida [...]” (ZIMMER, 1986, p. 219).

Portanto, enquanto nas ciências a prioridade é estabelecer quadros explicativos e encontrar soluções duradouras para um mundo permanente ou semi-permanente, na yoga, tal qual de Patanjali, almeja-se constatar a partir da transitoriedade de si e dos fenômenos - o

exercício de *vidya* (sabedoria) - para poder alcançar um estado permanente de liberação (*moksha*) ou de salvação num mundo efêmero:

Na Índia o conhecimento metafísico tem sempre finalidade soteriológica. Assim, só é apreciado e buscado o conhecimento metafísico (*vidya*, *jnana*, *prajna*), isto é, o conhecimento das realidades últimas, pois só ele busca a liberação. É, com efeito, pelo “conhecimento” que, libertando-se da ilusões do mundo dos fenômenos, o homem “acorda” (ELIADE, 1996, p. 26).

O ser humano liberto ou desperto, como Eliade¹⁹² (1996) assinala acima, refere-se ao estado de iluminação. O mesmo alcançado por Buda (*nirvana*), o equivalente preconizado por Patanjali (*samadhi*), na última etapa de sua sistematização da yoga. Um estado indescritível pela linguagem, o qual só pode ser experimentado e realizado intuitivamente, sem o uso da capacidade lógica ou dos sentidos sensoriais; a consciência como iluminação (DASGUPTA, 1952). Na versão dos *Upanishads*, Brahman é considerado o princípio luminoso que é a fonte de consciência, sem começo e nem fim, é a própria origem do tempo (SINGH e MUKESH, 2010), e uma vez “acessado” esse princípio, o ser torna-se iluminado.

Percebe-se que o conceito de iluminação na yoga tem uma relação intrínseca com o conceito de consciência que difere da abordagem ocidental:

Há outra diferença importante entre as visões da yoga indiana e do Ocidente moderno. De acordo com a visão padrão da ciência cognitiva, a experiência do estado de vigília é a base para toda a consciência. De acordo com muitos pontos de vista indianos (e tibetanos), contudo, a consciência sensorial ou grosseira depende da consciência sutil (THOMPSON, 2015, p. 8. Tradução nossa¹⁹³)

Essa discussão, coincidentemente, leva a refletir sobre o termo “iluminar” e suas variantes, que fazem parte tanto do léxico yóguico, quanto do científico. Com as devidas (e grandes) diferenças, a iluminação yóguica vai além da razão, como foi descrito por Dasgupta¹⁹⁴ (1952), enquanto o Iluminismo¹⁹⁵ vangloria a razão como o suporte para o

¹⁹² Mircea Eliade (1907-1986) nasceu em Bucareste na Romênia, foi um importante historiador das religiões do século XX, e também filósofo. Dedidou parte do seu tempo aos estudos sobre yoga - ver Eliade (1996) - incluindo a sua tese de doutorado intitulada de “*Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*”. Esteve na Índia e recebeu orientação acadêmica do filósofo indiano Surendranath Dasgupta da Universidade de Calcutá.

¹⁹³ “There's another important difference between the Indian yogic and modern Western views. According to the standard cognitive science view, waking sense experience is the basis for all consciousness. According to many Indian (and Tibetan) views, however, gross or sensory consciousness depends on subtle consciousness.”

¹⁹⁴ O *scholar* sânskritista indiano Surendranath Dasgupta (1887-1952) teve também formação em Filosofia Ocidental. Dasgupta publicou uma densa bibliografia relacionada à filosofia e religiosidade indiana (Ver os 5 volumes de “*A History of Indian Philosophy*”). Era também adepto de práticas de yoga, executava facilmente

desenvolvimento e progresso da humanidade, entendendo que:

"Razão" pode significar coisas diferentes. Poderia significar ordem imposta à natureza recalcitrante, ou poderia significar o senso comum (como no termo razoabilidade), ou poderia significar argumentos logicamente válidos, como na matemática (HANKINS, 1985, p. 2. Tradução nossa¹⁹⁶).

Portanto, há duas maneiras de encarar a iluminação pelo Iluminismo: 1) alcinha do movimento intelectual ocorrido na Europa a partir do século XVII¹⁹⁷ em que a natureza conteria a resposta sobre existência de Deus e não mais a teologia bíblica; uma mudança paradigmática sobre o mundo natural, na qual as ciências naturais abordaram por seus próprios métodos a natureza, afastando Deus dessas explicações: “o Iluminismo foi em grande parte criado nessa mudança da razão como perfeita inteligência [Deus] à razão das leis da natureza” (HANKINS, 1985, p. 6. Tradução nossa¹⁹⁸); 2) teórico-conceitual, “batizada” por Kant¹⁹⁹, inaugurando uma nova postura filosófica e intelectual perante os acontecimentos científicos de até então (ex. Revolução Científica).

Queira ou não, tanto na yoga quanto na ciência, a “iluminação” e o “iluminismo” clareiam a obscuridade associada à ignorância: a “erva daninha” da condição humana. Enquanto uma se baseia nos processos que privilegiam a(s) consciência(s), a outra, é guiada pelo uso da razão. Certamente, os pressupostos epistemológicos entre ambas diferem em suas problematizações, pois na yoga, a razão não leva ao “conhecimento verdadeiro” (*vidya*) e nem à iluminação (*samadhi, nirvana*), e na ciência, a razão é o “caminho para o conhecimento” (HANKINS, 1985): “a razão tem, nessa medida, uma clara ascendência epistemológica sobre

posturas (*asanas*) e atingia transe espontâneos, conforme o relato biográfico de sua segunda esposa e companheira intelectual Surama Dasgupta (DASGUPTA, 1955).

¹⁹⁵ O termo em inglês “*enlightenment*” pode ser traduzido a priori como iluminação com os seguintes significados: 1) esclarecimento; 2) clarear, irradiar luz; 3) movimento intelectual Iluminismo.

¹⁹⁶ “reason” could mean different things. It could mean order imposed on recalcitrant nature, or it could mean common sense (as in the term reasonableness), or it could mean logically valid arguments, as in mathematics.

¹⁹⁷ Os franceses chamaram o século XVIII de “*siècle lumière*” (século das luzes) por causa da ênfase da razão (HANKINS, 1985).

¹⁹⁸ “The Enlightenment was in large part created by this shift from reason as the perfect intelligence to reason as the law of nature”.

¹⁹⁹ A explicação dada pelo tradutor Guido Antonio Almeida, contida na “Nota preliminar do tradutor” no livro “Dialética do esclarecimento” de Adorno e Horkheimer (1985), ajuda a compreender as nuances nas traduções em relação ao termo usado por Kant de “*aufklärung*”. O significado de “esclarecimento” teria mais acuidade quanto ao sentido apregoado por Kant que “iluminismo”, pois Kant o caracteriza como um processo de emancipação intelectual que supera a ignorância e a preguiça; assim, a escolha por “esclarecimento” seria mais adequado, porque tanto iluminismo quanto iluminado conotariam à iluminação mística, ou às luzes divinas, e não ao uso da razão. Outro exemplo do uso do termo “Iluminismo” na tradução para o português sobre a mesma questão kantiana (*aufklärung*) pode ser encontrada na versão de Portugal : “KANT, Immanuel, Resposta à pergunta: o que é o iluminismo. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1990”, ou seja, não é consenso mas sim uma escolha conceitual.

os sentidos” (ABRANTES, 1998, p. 42). Mas entre ambas, a não confiança sobre os sentidos²⁰⁰ convergem entre si. Nas duas prevalecem o abafamento da voz sensorial para se alcançar específicos estados cognitivos (produção de conhecimento na ciência) e de consciência (liberação transcendental na yoga).

É necessário salientar que um dos grandes distanciamentos epistêmicos entre yoga e ciência, encontra-se na fundação das “Leis da Natureza” que regiram uma visão de mundo a partir do movimento Iluminista. O interesse e o desenvolvimento dessas leis criaram dispositivos universais de replicação ou reprodução científica. No caso da yoga, o interesse nunca foi de institucionalizar saberes, invenções ou descobrimentos que justificassem e validassem tanto a natureza, quanto à sociedade (mundo externo), principalmente pela linguagem matemática; ela sempre galgou pelos mundos internos do *self*, cujos objetivos abarcam dentre outras coisas: romper com renascimentos (liberação - *moksha*), obter transcendências conscienciais (*samadhi*), alcançar poderes (*siddhis*) e a imortalidade.

Portanto, a yoga difere ontologicamente e epistemologicamente da ciência moderna. Mesmo que alguns apontem que as práticas corpóreo-mentais da yoga gerariam (auto)experimentações com resultados universais, essas não poderiam ser equiparadas aos métodos científicos, pois o “cientista não observa simplesmente a natureza, mas produz (e reproduz) fenômenos em condições artificiais, em que alguns aspectos ou variáveis dos fenômenos são selecionados, e outros são eliminados ou controlados” (ABRANTES, 1998, p. 54). A yoga pode elencar métodos, prerrogativas, orientações na condução das práticas, mas em termos de resultados, as experiências alcançadas são infinitamente variáveis para cada indivíduo (subjetividades) e a barreira linguística torna-se intransponível.

Alter (2004) esclarece que clamar a yoga como ciência é posicioná-la numa confusão de significados, e isso seria um erro. Para o autor é preciso considerar como um dos efeitos discursivos localizáveis na Índia moderna em sua relação identitária; e também, porque a “orientação da Yoga é voltada para a realização experimental de algo transempírico, imensurável, não quantificável, e finalmente, além do conhecimento e da consciência” (ALTER, 2004, p. 35. Tradução nossa²⁰¹). Mas isso não quer dizer que não haja entre a yoga e a ciência diálogos e abordagens mutuamente. Elas se encontram, como foi exposto nas seções anteriores nesse capítulo (vide a yoga circulando em artigos científicos): “há um mundo de

²⁰⁰ Há uma vasta tradição indiana que debate a natureza, os mecanismos e as maneiras de transpassar os sentidos; são várias escolas e comentadores que discorrem sobre o tema. Sugiro a obra do indiano Surendranath Dasgupta “*A history of Indian philosophy*” para maiores aprofundamentos.

²⁰¹ “Yoga's orientation is toward the experimental realization of something transempirical, immeasurable, unquantifiable, and ultimately beyond knowledge and consciousness”

diferença no pensamento, em primeiro lugar, da Yoga como uma ciência em si mesmo e, em seguida, tornando-a objeto de estudo científico e explicação” (ALTER, 2004, p. 35. Tradução nossa²⁰²).

É interessante notar que a intersecção entre yoga e a ciência encontra-se na fuga do senso comum (*doxa*). Elas repelem a ignorância (*avidya*) e postulam que o conhecimento, seja ele entendido como episteme ou *vidya* é uma resolução para superar o lado humano ordinário.

Para o autor Paul Hackett (2012), que transita tanto nas práticas contemplativas quanto nas científicas, discorre a partir de uma experiência pessoal, que não há incomensurabilidade entre as duas visões de mundo, e que o problema estaria contido na identidade individual numa relação com o tempo:

Por um lado, eu poderia descrever - de forma bastante precisa - a composição física do universo, galáxia e sistema solar (pelo menos, como é entendido nos círculos acadêmicos ocidentais), bem como, o nosso lugar dentro dele, e até mesmo esboçar a localização do nosso sol em um braço espiral há dois terços do centro galáctico ... isto é, para qualquer um que se importasse. No entanto, por outro lado, eu tinha sido bem treinado pelos meus professores tibetanos com um raciocínio hermético, e também eu poderia provar logicamente a falta de existência intrínseca e contingência epistêmica de tudo isso. Refletindo por um momento, compreendi intelectualmente que não havia razão para que as duas perspectivas fossem contraditórias e que a contradição que eu estava sentindo era puramente emocional da minha parte. A incomensurabilidade das duas visões de mundo não era entre elas, mas sim entre minhas identidades autopercepcionadas ao longo do tempo - "quem eu era" quando eu me dedicava ao estudo de cada uma delas (HACKETT, 2012, p. 422. Tradução nossa²⁰³).

Ao final dessa seção, inevitavelmente surgiu mais um questionamento: seria possível traduzir *vidya* do sânscrito como “ciência” antes da era moderna - berço do nascimento da ciência institucionalizada? Por enquanto, o problema ou o “incômodo do sapato apertado”, parece que se resolve quando a yoga e a ciência podem ser entendidas como plataformas distintas de saberes em lidar com o mundo e a si mesmo. Ou ainda, dissolvendo incomensurabilidades das duas por meio do reconhecimento identitário e do auto-

²⁰² “There is a world of difference in thinking, first, of Yoga as a science unto itself, and then making it the object of scientific study and explanation”.

²⁰³ On the one hand, I could describe - to a fairly accurate degree - the physical makeup of the universe, galaxy, and solar system (as understood in Western academic circles, at least), as well as our place within it, and even sketch the location of our sun in a spiral arm two thirds of the way out from galactic center...to anyone who cared, that is. Yet, on the other hand, I had been trained well by my Tibetan teachers and with airtight reasoning, I could also logically prove the lack of intrinsic existence and the epistemic contingency of it all. Reflecting for a moment, I understood intellectually that there was no reason the two perspectives should be contradictory and that contradiction I was sensing was purely an emotional one on my part. The incommensurability of the two worldviews was not between them, but rather between my self-perceived identities over time - "who I was" when I had devoted myself to the study of each.

posicionamento em se relacionar com cada uma delas, conforme o *insight* acima de Hackett (2012). Esses “desfechos” são porventura mais espinhosos ou menos palatáveis que a chamativa capa da revista *Time*. Enquanto o mercado editorial é ávido para celebrar epítetos como “a ciência da yoga”, a discussão epistemológica entre yoga e ciência demanda muito mais acuidade e temperança.

CA (PÉ) TULO IV

YOGA *IN SITU*.

FORMAÇÃO, INSTITUCIONALIZAÇÃO E PROFISSIONALIZAÇÃO
DE CURSOS DE YOGA NA ÍNDIA



4 YOGA IN SITU. FORMAÇÃO, INSTITUCIONALIZAÇÃO E PROFISSIONALIZAÇÃO DE CURSOS DE YOGA NA ÍNDIA

Esse capítulo narra a minha experiência no curso de yoga “*Yoga Science for Wellness*” no *Morarji Desai National Institute of Yoga (MDNIY)* em Nova Delhi, Índia, trazendo uma narrativa pessoal inspirada no método de observação participante. É válido esclarecer que não tive qualquer pretensão em equiparar esse relato com as técnicas antropológicas de etnografia. A imersão durante o curso como aluna, trouxe-me um considerável “material” de reflexão para a pesquisa em andamento na época.

Com recurso público envolvido, o MDNIY subsidia e fomenta a yoga por meio de: cursos, aulas, formações, treinamentos, pesquisas, publicações e eventos. Estar matriculada num dos centros de yoga mais importantes da Índia - amplamente reconhecido no país - me fez analisar o papel do governo como mediador de políticas públicas voltadas à yoga. Não só isso, também me possibilitou a compreender de mais de perto, as relações entre as matrizes modernas das ciências institucionalizadas em modelos de ensino e formação com a transmissão tradicional da yoga. Muitos dos meus colegas indianos nunca tinham tido o menor contato com yoga até então, e eu, que havia me deslocado milhares de quilômetros do Brasil para estar ali, tinha na “bagagem” pelo menos uma década de experiência entre os papéis de aluna, praticante, professora e pesquisadora.

O intuito de relatar essa experiência no MDNIY é de apresentar a yoga inserida num modelo educacional governamental sustentado tanto pelas ciências hegemônicas quanto às tradições plurais indianas. O entrecorte entre essas duas visões produz um “lugar” híbrido esculpido por inúmeras negociações entre ambas, que formam as grades curriculares do instituto.

A idílica concepção da transmissão pessoal entre guru e discípulo é esvanecida pelas formalizações e burocracias pertinentes a quaisquer instituição de ensino, ali, o certificado também é o documento mais importante a ser angariado: é a chancela para muitos ministrarem aulas e a engrenarem uma carreira profissional. O MDNIY pode ser lido como um laboratório vivo e *in situ*, onde seus “tubos de ensaio” geram a yoga como substâncias voláteis: ora profissão, ora tradição.

4.1 MORARJI DESAI NATIONAL INSTITUTE OF YOGA

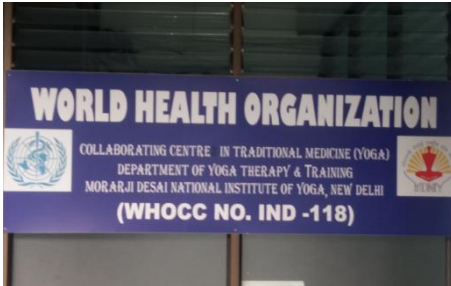
Minimamente é curioso entender um pouco sobre o nome dado ao instituto escolhido para ser o “local” do trabalho de campo. Poderiam ser nomes conhecidos da yoga tal como o de Patanjali, mas o foi escolhido o de Morarji Desai, uma figura política do cenário indiano, e não necessariamente um expoente ligado à yoga.

Morarji Desai (1896-1995) é uma homenagem dada ao político indiano que participou ativamente do movimento pró independência indiana. Graduado em Física, ele ocupou o cargo de primeiro-ministro da Índia de 1977 a 1979, sendo o primeiro a ocupar o cargo fora do *Congress Party* (Partido do Congresso). Foi um dos fundadores do *Janata Party* (Partido Popular), o atual BJP (*Bharatiya Janata Party*). Deliberadamente conservador e seguidor dos princípios políticos e morais de Gandhi, incluiu num dos seus feitos, a proibição de qualquer publicidade à expressão “indecente” em teatros e filmes que retratassem, por exemplo, cenas de beijo (o que persiste até os dias de hoje). Foi também um árduo divulgador da yoga, causando espanto e desconforto quando incentivou a adesão da população indiana à urinaterapia; ele dizia que beber a própria urina era um dos elementos responsáveis pela sua longevidade (SINGH, 1995).

Fundado em 1998, o Instituto Nacional de Yoga Morarji Desai está localizado na Ashoka Road nº 68 na capital indiana de Nova Delhi. Situado em frente do grande templo sikh “*Gurudawara Bangla Sahib*”, o MDNIY está servido por duas estações de metro²⁰⁴ próximas, em *Connaught Place* - considerada uma área nobre da cidade.

O instituto oferece instalações, tais como: auditório, sala de estudos, salas de aula, biblioteca, cantina, refeitório, salas de pesquisas, parte administrativa, etc. (ver Quadro 11). A yoga ali tomou uma proporção de um centro universitário. Para efeitos decorativos, algumas esculturas e quadros contendo imagens de posturas (*asanas*) e de símbolos tradicionais (*chakras*) ambientam o local.

²⁰⁴ O acesso a metros facilita o deslocamento de alunos e colaboradores, já que Delhi é uma cidade com aproximadamente 25 milhões de habitantes, contando também que os valores dos bilhetes do metro são bastante baratos.

 1) Hall de passagem entre salas de aula, auditório, biblioteca e recepção	 2) Banner informativo de convênio entre a Organização Mundial de Saúde e o MDNIY	 3) Sala de aula 1
 4) Sala de aula 2	 5) Auditório do MDNIY	 6) Pátio
 7) Hall de acesso às salas de aula	 8) Pátio aberto	

Quadro 11. Fotos das instalações do MDNIY
Fonte: Por Claudia Wanessa Poletto

O MDNIY é vinculado ao Ministério de Ayurveda, Yoga e Naturopatia, Unani, Siddha e Homeopatia (AYUSH); passou a ser Ministério a partir de 2014. Na sua fundação, em Março de 1995, o AYUSH tinha o nome de “Departamento do Sistema Indiano de Medicina e Homeopatia” (ISM&H). A yoga só entraria anos mais tarde, em 2003, quando foi renomeado

para “Departamento de Ayurveda, Yoga e Naturopatia, Unani, Siddha e Homeopatia” (AYUSH).

O Instituto Nacional de Yoga Morarji Desai é o único em yoga vinculado ao AYUSH, dentro dos 11 institutos nacionais credenciados pelo ministério. No AYUSH, yoga está classificada como um dos “sistemas” de trabalho no ministério, que são: Ayurveda, Naturopatia, Unani, Siddha, Homeopatia e SOWA - RIGPA. Todos esses sistemas estão relacionados à área do cuidado à saúde e medicinas locais.

Conforme o memorando do MDNIY, seus principais objetivos estão sedimentados em: “i) atuar como um Centro de Excelência em Yoga; ii) desenvolver, promover e propagar a ciência e a arte do yoga; e iii) fornecer e promover facilidades para o ensino de formações e pesquisa, cumprir os dois objetos acima.” (MDNIY, 2007, p. 2. Tradução nossa²⁰⁵).

Nota-se a presença constante do termo “ciência” associado à yoga pelo instituto, tendo em mente que um dos objetivos é promover a “ciência da yoga”. Nas modalidades de ensino, o MDNIY oferece um total de 12 cursos, e 4 deles levam o nome “ciência” em seus títulos (ver Quadro 12):

Nome do curso	Duração
1) Bacharelado em Ciência da Yoga <i>B.Sc (Yoga Science)</i>	3 anos/ 6 semestres
2) Diploma em Ciência da Yoga para graduados <i>Diploma in Yoga Science (DYSc.) for graduates</i>	1 ano/ 2 semestres
3) Certificado em Ciência da Yoga para Grupos de interesses especiais <i>Certificate Course in Yoga Science for Special Interest Groups</i>	3 meses e meio
4) Curso de Fundação em Ciência da Yoga para o bem-estar <i>Foundation Course in Yoga Science for Wellness (FCYScW)</i>	1 mês
5) Certificado em Yogasana para a Promoção de Saúde <i>Certificate in Yogasana for Health Promotion</i>	3 meses
6) Certificado em Pranayama e Meditação para a Promoção de Saúde <i>Certificate in Pranayama and Meditation for Health Promotion</i>	3 meses
7) Programa de Promoção de Saúde <i>Health Promotion Programme (HPP)</i>	1 mês
8) Programa de Meditação e Pranayama <i>Pranayama and Meditation Programme (PMP)</i>	1 mês
9) Programa de Formação em Yoga de Final de Semana <i>Weekend Yoga Training Programme</i>	Somente aos sábados
10) Workshop de Yoga para crianças <i>Yoga Workshop for Children (YWC)</i>	1 mês

²⁰⁵ “i) to act as a Centre of Excellence in Yoga; ii) to develop, promote and propagate the science and art of yoga; and iii) to provide and promote facilities for training teaching and research to fulfill the above two objects.”

11) Programa em Yoga Terapia* *(6 módulos separados) <i>Yoga Therapy Programme 1-6</i>	1 mês (cada módulo)
12) Sessões individuais de Yoga Terapia <i>Individual Special Yoga Therapy sessions</i>	45 minutos - 1 hora

Quadro 12. Cursos em yoga oferecidos pelo MDNIY

Fonte: Elaborado a partir do quadro disponibilizado no endereço eletrônico: <http://www.yogamdniy.nic.in/WriteReadData/LINKS/COURSES%20AT%20MDNIY188c1494-ddaa-4e55-b0f0-8ce3374b667e.pdf> <acessado em 20/01/17>

O MDNIY possui outras frentes de trabalho além do ensino e da formação. São atividades baseadas em eventos e atuações paralelas, tais como: 1) Atividades de Promoção: Dia Internacional da Yoga, Festival Internacional de Yoga, Semana Nacional de Yoga, Conferências-Seminários-Workshops, Palestras bimestrais de *expertises*, “*PanchamSwar*” - programa sócio-cultural; 2) Atividades de Pesquisas: Pesquisas Científicas: Laboratório do Sono e pesquisas clínicas em diversos hospitais e centros na Índia, Pesquisas Filosóficas e Literárias, Pesquisas Colaborativas; 3) Atividades de Divulgação: Cópias digitalizadas de textos antigos, Impressões de *booklets*, folhetos informativos, livros, *newsletters*, etc.; 4) Atividades Internacionais: Parceria com instituto governamental de medicina ayurvédica em São Petersburgo na Rússia.

4.2 EXPERIÊNCIA PARTICIPATIVA: *YOGA SCIENCE FOR WELLNESS*

Em minha primeira viagem à Índia em 2009, eu visitei o MDNIY. Essa jornada teve um profundo impacto na minha reorientação acadêmica. Nunca havia me esquecido do instituto, pois sabia que era uma instituição governamental voltada ao ensino e formação profissional da yoga. Isso foi fundamental para a minha escolha de pesquisa de campo, pois tinha o interesse em saber como o governo indiano lidava com a yoga sob os auspícios de sua institucionalização. A meu ver, nada mais apropriado pesquisar a yoga no seu berço de origem, e nada mais elucidativo que conhecer *in situ* a sua formalização institucional. Após acertar a escolha do MDNIY, comecei o processo burocrático e operacional com a finalidade de viabilizar a pesquisa na Índia.

Apresentei uma carta solicitando a permissão para ser “pesquisadora visitante” no MDNIY. Mas antes disso consegui uma carta de recomendação chancelada pelo então embaixador da Índia no Brasil, Sunil Lal (ver anexo A). Porém, meu pedido foi negado como

pesquisadora visitante pelo diretor MDNIY, sob a alegação que o instituto não oferecia tal categoria. O Dr. Ishwar V. Basavaraddi, diretor, concedeu então apenas a permissão de me inscrever como participante do curso “*Yoga science for wellness*” (ver anexo B). A carta concedida pelo diretor do instituto, foi usada posteriormente para a solicitação de visto indiano (categoria de estudante) no consulado em São Paulo. Ressalto que a consulesa indiana, Abhilasha Joshi, foi extremamente receptiva e atenciosa no trato de agilizar o visto.

Antes de adentrar nos trâmites administrativos da viagem, outra questão crucial para viabilizar a viagem foi a financeira. O Brasil nos últimos anos tem passado um momento de crise financeira e política sem precedentes. Uma crise que vem afetando profundamente as instituições governamentais ligadas ao ensino e à pesquisa, prejudicando enormemente a comunidade acadêmica.

Na época, o fluxo de aplicação para editais de apoio à pesquisa no exterior (começo e meados do ano de 2015) estava completamente interrompido. Ambas as instituições, CNPq e CAPES, quando consultadas sobre a reabertura de novos editais, responderam-me via e-mail que “apenas e simplesmente” não havia nenhuma previsão. Considero importante relatar esse acontecimento, pois no Brasil o ato de ser pesquisador(a)/cientista e de fazer pesquisa/ciência é um gesto de coragem, ousadia e resistência. Não sucumbir às inúmeras dificuldades e precariedades só é possível quando se tem uma rede de apoio e afeto vinda de familiares, professores e amizades.

Assim, uma parcela do financiamento da minha viagem veio por meio do meu pai Tadeu Poletto, contei também com um suporte financeiro vindo de minha tia, Maria Petricosky. E a outra parte, pelos meus trabalhos paralelos como professora de yoga, pois somente a minha bolsa CAPES não cobriria os custos da viagem juntamente com as minhas despesas mensais.

Quando finalmente consegui desembarcar na Índia, 7 anos depois da minha primeira viagem, recebi o apoio da família de um amigo indiano, Viraj Nair, sobrinho de Amit Bhaya, que é professor da UFRJ. Esse mesmo professor é amigo pessoal da minha orientadora, Regina Dantas, a qual também solicitou a ele o meu acolhimento em Delhi. O contato de Viraj Nair foi mediado um ano e meio antes pelo colega Dr. Cláudio Costa Pinheiro, professor da UFRJ e diretor da SEPHIS. Essa costura entre pessoas, apoios e acolhimentos sustentaram a minha pesquisa e imersão na Índia.

Já instalada em Delhi, inscrevi-me presencialmente no curso em Dezembro de 2015 a um preço módico de 1.500 rúpias. Na época não havia inscrição *on line* como há atualmente.

Tive que me apresentar antes da matrícula ao diretor do MDNIY - Dr. Ishwar V. Basavaraddi. Quando iniciou o curso em Janeiro de 2016, que se estendeu durante todo o mês, tive aulas teóricas e práticas de segundas às sextas, no período da tarde. Recebi o cronograma das aulas com cada tema condizente (ver anexo C).

Para a minha surpresa, as aulas eram a maior parte do tempo em hindi, e minimamente em inglês. No site constava que a língua “também” era em inglês, com uma turma de aproximadamente 50 alunos - em equivalência entre os sexos masculino e feminino (ver Figura 19), eu era a única estrangeira, e não tinha o porquê do hindi não ser a “língua oficial” do curso. Nos primeiros dias eu estava completamente deslocada, pois não compreendia absolutamente nada em hindi.



Figura 19. Turma 1/2016 do *Foundation Course in Yoga Science for Wellness*
Fonte: Fotografia oficial cedida pelo MDNIY

Felizmente eu contei com a ajuda de uma colega que me traduzia os principais pontos e comentava as discussões ao final das aulas, seu nome era Manisha Bharadwaj. Nos tornamos amigas. Manisha falava três idiomas (hindi, francês e inglês), de família brãmãne, vinda de Mathura, buscava no curso uma iniciação na yoga. Seus 21 anos deflagravam um misto de desenvoltura e sapiência que pareciam milhares de anos.

O curso foi conduzido por dois professores permanentes que se revezavam a cada dia, e mais três professores visitantes. As aulas eram divididas em duas partes: teoria e prática (ver anexo C). Na parte prática não tive dificuldades, foi importante eu notar que a linguagem corporal se tornou automaticamente universal, sem a necessidade do entendimento de uma língua - o corpo era a própria língua. Como os professores sabiam que eu não dominava o hindi, quando necessário eles se aproximavam e me passavam alguma orientação ou ajuste em inglês.

Uma das exigências era o uso obrigatório de calças esportivas nas cores azul marinho ou preta, juntamente com uma camiseta ou blusa branca, não podia ser de outra cor. Essa uniformização das roupas somadas à disciplina dos horários e às presenças (o pré requisito para a obtenção de certificado era de 90% de presença) tornavam o curso um tanto quanto exigente, lembrando os meus tempos como escoteira.

Não havia mestres ou gurus espirituais, e também nenhuma atmosfera mística durante o curso. Uma das características mais marcantes da yoga, a transmissão pessoalizada de guru a discípulo, foi substituída por aulas carregadas de formalidades e enredos técnicos. Cada aluno era alocado num *yoga mat* (tapete de prática) e deveria estar devidamente uniformizado, isso foi cobrado diversas vezes.

Atrasos não eram tolerados e eram severamente punidos com expulsões. Até os nossos sapatos deixados desorganizadamente do lado de fora da sala foram motivo de repreensão, a ordem era um imperativo. Nada de conversas paralelas, nada de frases jocosas; a divisão hierárquica entre professor e aluno dava pouco espaço às indagações ou manifestações espontâneas. Assim, a maneira de ensinar yoga era bastante estruturada em ritos administrativos (ou burocracias): papéis a ser assinados, fichas a ser preenchidas, certificados, livros de registros, chamadas presenciais, documentos a ser coletados, etc.

Na parte prática, a série chamada de *surya namaskar* (saudação ao sol) foi diariamente e exaustivamente repetida (ver Figura 20). Quase como um treinamento militar, os professores só ditavam o número ou nome em sânscrito da postura para que todos os alunos pudessem fazer em sincronicidade a saudação ao sol.

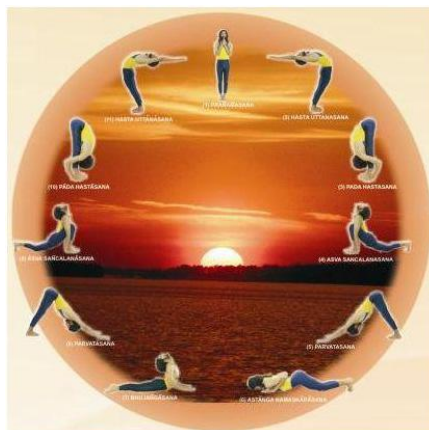


Figura 20. *Surya Namaskar* ou Saudação ao Sol praticada no MDNIY

Fonte: Imagem retirada do texto “*Yoga: Its Origin, History and Development*” do diretor do MDNIY Dr. Ishwar V. Basavaraddi . Disponível em: <https://www.mea.gov.in/in-focus-article.htm?25096/Yoga+Its+Origin+History+and+Development> <acessado em 23/01/17>

Realizamos também uma atividade obrigatória, a qual era dedicada às limpezas das vias respiratórias e estomacal (através de vômitos provocados). Cada estudante deveria adquirir os seus próprios dispositivos de limpeza respiratória, *jala neti* e *sutra neti* (ver Figura 21), vendidos no próprio instituto por dez rúpias cada um.



Figura 21. *Jala Neti* à esquerda e *Sutra Neti* à direita

Fonte: Fotografia por Claudia Wanessa R. Poletto

Esses objetos funcionam da seguinte maneira: no *jala neti* você enche o recipiente com água morna e uma pitada de sal, introduz em uma das narinas, inclina-se a cabeça à lateral, respira-se pela boca, enquanto a água entra por uma narina ela sai pela outra (ver Figura 22).



Figura 22. *Jala Neti*

Fonte: Disponível em: www.astrogle.com/yoga/jala-neti-kriya-benefits.html <acessado em 23/01/17>

A limpeza via *sutra neti* consiste num barbante amarrado em uma haste flexível que é introduzida em uma das narinas, passando pelo canal da garganta saindo pela boca (ver Figura 23).



Figura 23. *Sutra Neti*

Fonte: Disponível em: <http://www.ayurvedayogashram.com/sutra-neti.asp> <acessado em 23/01/17>

Posso dizer que essa aula em especial foi um tanto quanto desconfortável, porque todas as técnicas foram realizadas coletivamente num amplo pátio do instituto. Quando chegamos numa manhã fria de um sábado (única dia em que o curso foi realizado no final de semana), a primeira coisa que fomos orientados a fazer era tomar um litro de água morna com sal para poder enfiar os nossos dedos na goela, e assim provocar o tal vômito de limpeza.

Fomos orientados também a não comer nada por 12 horas antes da prática; segue o meu relato do diário de campo do dia 23/01/16:

“Acordei às seis da manhã para estar às sete no instituto. Um frio do cão. Ninguém na rua, nem os autos [auto-rickshaw]. Fui à pé. Chegando no instituto começamos a série de práticas. Primeiro, beber água morna com sal, eu não sabia se pegava a minha água mineral ou se “me jogava” naquela água que não sabia se era filtrada. Enfim, encarei a água. Agachada, bebendo um litro de água, meu professor mandou eu me apressar. E eu, assistindo todos os meus colegas vomitarem em uma espécie de grande latrina de alumínio que jorrava água. Me deu ânsia de vômito várias vezes. Tentei, mas o desconforto de estar exposta vomitando me fez travar na prática. Nem tanto pela dificuldade fisiológica, mas pelo fato da vulnerabilidade. Eu odeio vomitar. Foi difícil para mim, ainda mais na frente de pessoas que não tenho intimidade e num outro país.”

Nas aulas, mantras eram entoados: um em louvor às divindades hindus, e outro a Deus, e ao final, apenas o mantra *OM*. De início, praticamente todos entoavam o mantra, exceto eu, e exceto o mantra *OM*, o qual eu sabia (o que não é tão difícil assim). Os alunos já conheciam os mantras de outros lugares. Pedi à minha amiga Manisha escrever em meu diário o tal mantra: *“Guru he Brahma hai, Guru he Vishnu hai, Guru he Manesh hai, aur Guru he Sakshaith Parbrahm hai, mai us Guru ko Naman Karta hun Pranam Karta Hun”*.

De alguma maneira, os mantras davam um toque singular à dinâmica das aulas sob a égide do título do curso *“yoga science”*. Assim, pedíamos as bênçãos dos deuses antes de nos dedicar às nossas aulas, e rogávamos ao som universal do *OM*, o fechamento dos nossos encontros. De fato, ali não era um espaço laico, mas também não era religioso no sentido estrito; a carga hinduísta enlaçava a cada um de nós do curso, querendo ou não, acreditando ou não.

Então, fui percebendo aos poucos que a vinculação da yoga à espiritualidade era de fato promovida no instituto. Para eles não havia nenhum conflito ou contradição em afirmar que yoga fazia parte do rol das raízes espirituais da Índia concomitantemente aos auspícios científicos. Na verdade, a suposta clivagem antagônica entre espiritualidade e ciência condizia muito mais à minha expectativa e postura ao tentar identificar tais conflitos no MDNIY, sejam em práticas discursivas ou metodológicas. E mais, não encontrei nenhuma “batalha” dicotômica quanto a isso, ao contrário, me deparei com várias epistemes, ontologias e práticas que constituíam um *corpo* de yoga que transitava fluidamente no instituto.

Apesar de não ter permissão para acessar os espaços destinados às pesquisas (uma das minhas intenções), dividi o tempo da seguinte maneira: no período da manhã frequentava a biblioteca do instituto, e à tarde, participava das aulas - munida com meu diário de campo. Na

biblioteca, acessei diversas publicações do instituto em hindi e em inglês (ver Figura 24) e foi surpreendente me deparar com tamanha variedade.



Figura 24: Publicações diversas do MDNIY
Fonte: Fotografias por Claudia Wanessa R. Poletto

Curiosamente encontrei em uma publicação, um trabalho apresentado na Semana Nacional de Yoga (12 a 16 de Março de 2007) intitulado de “*Importance yoga in the armed forces*” (A importância da yoga nas forças militares) sob a autoria de U. S Ray; o que vai ao encontro sobre a histórica inserção de práticas de *Hatha-yoga*, como cultura corporal autóctone e treinamento físico em campos militares e movimentos nacionalistas na formação da Índia Moderna (SINGLETON, 2010; ALTER, 2004).

Outro exemplo de publicação do MDNIY é a revista “*Yoga Vijnana: The Science of Yoga*”. Esse periódico é voltado para a promoção de pesquisas e à educação terapêutica da yoga. Novamente, o nome desta revista ilustra o termo “ciência” tenazmente amalgamado com a yoga, mostrando claramente o posicionamento do MDNIY em usar a ciência para efeitos de sua legitimação e validação, mas mais ainda, a sua institucionalização. Sem a parceria científica, não seria possível institucionalizar o ensino, a pesquisa e a formação da yoga - um modelo criado muitos anos antes por Yogendra, como foi visto no capítulo anterior.

O acervo da biblioteca também contava com inúmeros livros sobre yoga de autores estrangeiros, e não somente de autores indianos. Parte das referências bibliográficas versava sobre assuntos mais genéricos, mas sempre tendo alguma relação com a yoga, como livros de anatomia e fisiologia, por exemplo.

Publicado no ano de 2010, o “*Yoga Teacher’s Manual for School Teachers*” é uma das obras angulares e a sua aquisição pode ser feita no próprio instituto pelo valor de seiscentas rúpias. Como o ponto forte do MDNIY é a formação de professores de yoga, muitos alunos acabam se habilitando para ensinar em escolas. Pude conversar com um jovem professor formado pelo instituto. Ele se dizia muito satisfeito, pois a formação em yoga complementou o seu trabalho em Educação Física, o que ampliou mais possibilidades de trabalho e de colocação no mercado. Na época do nosso diálogo, ele trabalhava em uma escola de Nova Delhi lecionando para crianças e adolescentes.

A demanda para esse tipo de formação profissional tem tido resposta, pois a yoga vem sendo inserida na grade curricular escolar de alguns Estados na Índia, como em Madhya Pradesh, Haryana e Rajastão. Um projeto político do atual governo de Narendra Modi que vem causando algumas controvérsias, pois para alguns grupos religiosos (como muçulmanos e cristãos), o partido BJP do primeiro-ministro estaria promovendo uma agenda hindu por meio da yoga nas escolas²⁰⁶; mas para o governo de Modi, a disseminação da yoga nas escolas é uma ferramenta de promoção de saúde física e mental aos alunos, sem qualquer finalidade religiosa ou ideológica. Nessa discussão, o embate entre a laicidade e a “yoganização” em escolas fermentam o eclético uso das práticas de yoga como política pública.

No manual do MDNIY para professores encontram-se conteúdos da ciência moderna como anatomia, fisiologia, psicologia, pedagogia juntamente com as perspectivas da história, filosofia e prática da yoga, como pode ser constatado no sumário (ver Quadro 13).

SEÇÃO/CAPÍTULOS	SUMÁRIO
Seção I: Teoria	
Capítulo 1: Fundamentos da Yoga	1.1 História e desenvolvimento da yoga
	1.2 Introdução a textos selecionados de yoga
	1.3 Introdução a Yoga de Patanjala
	1.4 Introdução a textos de Hatha Yoga
Capítulo 2: Yoga e Saúde Holística	2.1 Saúde: uma introdução

²⁰⁶ “*Yoga to be part of curriculum in all Centre-run schools*” publicado em 22/06/15. Para maiores informações disponível em: <http://www.hindustantimes.com/education/yoga-to-be-part-of-curriculum-in-all-centre-run-schools/story-8fCaffxTwlXcDGKTVcBaFJ.html> <acessado em 26/01/17>

	2.2 Yoga como um estilo de vida
	2.3 Atitude Yóguica
	2.4 Yoga e Saúde
Capítulo 3: Introdução ao corpo e mente	3.1 Fundamentos da anatomia e sistemas fisiológicos do corpo humano:I
	3.2 Fundamentos da anatomia e sistemas fisiológicos do corpo humano:II
	3.3 Introdução a dieta, nutrição, saúde e higiene
	3.4 Psique humana
Capítulo 4: Yoga e Personalidade: desenvolvimento de crianças	4.1 Introdução ao desenvolvimento humano
	4.2 Processos de desenvolvimentos de crianças escolares
	4.3 Desenvolvimento da personalidade
	4.4 Valor educacional
Capítulo 5: Metodologia para ensinar yoga	5.1 Introdução à educação yóguica
	5.2 Métodos de ensino de yoga
	5.3 Requerimentos para ensinar yoga
	5.4 Aplicação das técnicas
Seção II: Prática	
Capítulo 6: Práticas de yoga	6.1 <i>Shodana Kriyas</i> (técnicas de limpeza)
	6.2 <i>Yogic Shukshma Vyayayama</i> e <i>Surya Namaskar</i>
	6.3 <i>Yogasana</i>
	6.4 <i>Pranayama</i>
	6.5 <i>Mudra</i> e <i>Bandha</i>
	6.6 Técnicas de relaxamento e práticas que levam a yoga da meditação
Capítulo 7: Atitudes de ensino com jogos conceituais	7.1 Atitude de ensino com jogos conceituais: introdução
	7.2 Auto direcionamento (<i>Dharma</i>)
	7.3 Conhecimento (<i>Jnana</i>)
	7.4 Desapego (<i>Vairagya</i>)
	7.5 Auto confiança e força de vontade (<i>Aishwarya</i>)
	7.6 <i>Nada Yoga</i> [yoga do som]
Capítulo 8: Práticas de ensino e avaliação	8.1 Habilidades comunicacionais
	8.2 Práticas atuais de ensino
	8.3 Avaliação

Quadro 13. Sumário traduzido para o português do “*Yoga teacher’s manual for school teachers*”

Fonte: Elaborado a partir do manual: *Yoga teacher’s manual for school teachers* (MDNIY,2010).Tradução nossa.

O manual considera que “yoga é o resultado de yoga *sadhana*²⁰⁷” (MDNIY, 2010, p. 3. Tradução nossa²⁰⁸) e a sua origem pode ser compreendida a partir de duas perspectivas, a mitológica e a psicológica (MDNIY, 2010). Aliás, sobre a psicologia ocidental e psique humana, o manual ainda traz à luz referências como a de Plúto, Aristóteles e Descartes. Freud também é mencionado nas páginas 108 e 109, ao explicitar os níveis de consciência utilizados na Psicologia comparando-os com os 4 estados de consciência na yoga: *Jagrat*, *Swapna*, *Sushupti* e *Turiya* (MDNIY, 2010).

Conforme é dito no manual, é importante esclarecer o conceito de “mente” para a filosofia indiana, a qual é considerada um instrumento usado pela alma para reconhecer objetos no plano dos sentidos, e também ela vai além das percepções sensoriais. Assim, é a partir do “aparelho” mental que se desdobram os estados de consciência citados anteriormente: 1) *Jagrat* (estado de vigília): em contato com objetos que podem pertencer ao plano físico e ao *atmic*, o conhecimento é direto; 2) *Swapna* (estado de sonho): caracterizado por duas premissas, ausência do contato com o objetos externos e a presença de imagens mentais; 3) *Sushupti* (estado mais elevado de consciência): considerado como estado de sonho sem sono o qual é marcado pela ausência de qualquer imagem mental (*pratyaya*); *Turiya* (estado de transcendência): é o nível mais alto de consciência, o qual pode se acessar a Realidade Última durante a experiência de *samadhi* (iluminação).

Pinçando aleatoriamente, na parte sobre as técnicas pedagógicas, é especificado que o(a) professor(a) precisa ter uma boa entonação vocal, e que deve se expressar de forma clara aos alunos, até aí nada muito diferente da postura profissional exigida àqueles que vão ensinar matemática - ou yoga, como é o caso. Já nas orientações sobre alimentação, a dieta *sattvic* (vegetariana, restrição ao uso de alho e cebola, etc.) é recomendada, por ser a mais pura energeticamente e ter influência direta aos padrões mentais. Outro exemplo extraído do manual, tem a ver com a explicação sobre as disfunções mentais-emocionais-comportamentais: “vários distúrbios psiquiátricos ocorrem quando emoção, cognição e ação não estão em harmonia com a instituição cósmica. Yoga permite um ajuste constante com harmonia cósmica” (MDNIY, 2010, p. 114. Tradução nossa²⁰⁹). E um desses “ajustes” provém dos *prayamanas*, que é a regulação, controle e conservação da bio energia (MDNIY, 2010), ou seja, a reelaboração respiratória pelo “gerenciamento” do *prana* (força vital).

²⁰⁷ prática, método, caminho

²⁰⁸ “Yoga is the result of yoga *sadhana*”

²⁰⁹ “Various psychiatric disorders occur when emotion, cognition and action are not in harmony with the cosmic institution. Yoga enables one to have constant adjustment with cosmic harmony”.

É instigante visualizar através desse manual o democrático diálogo epistêmico que a yoga permite sob a sua envergadura. As múltiplas aberturas dadas às disciplinas do ensino formal e acadêmico, ademais, às conotações simbólicas, éticas e morais da tradição yóguica, aglutinam-se entre si. Assim, podemos ter uma noção clara que os conteúdos do principal manual do MDNIY, foram elaborados a partir de uma cumplicidade entre epistemes e saberes distintos.

Nota-se que o uso de saberes científicos modernos equivaleram a complementar, explicar, justificar e validar o conjunto de conhecimentos e práticas da yoga. A ciência e a tradição indiana produziram um entendimento heterogêneo, hibridizado e misturado sobre a yoga para fins culturais e profissionais. A meu ver, sem o aparato científico seria muito difícil profissionalizar a yoga. Os credenciamentos científicos outorgam a eficácia das práticas e o ofício do profissional. Desse modo, os tipos de formação em yoga oferecidos pelo instituto são sempre conjugados colaborativamente com a ciência.

Passar pela experiência no MDNIY foi um aprendizado que me permitiu refletir sobre a interferência do poder público em relação à yoga. A intenção de investigar a yoga no instituto abriu-se para o inesperado universo de agentes, estruturas e questões administrativas (burocracias). Ao mesmo tempo, interagir e conhecer tantos colegas indianos foi uma das minhas melhores “plataformas” de reflexões, pois através dessas amizades é que pude sorver, gole por gole, pequenas frações da cultura indiana, compreendendo um pouco mais as nuances trans-culturais da yoga.

5 ÚLTIMAS EXPIRAÇÕES. MEDITAÇÕES FINAIS

Um dos últimos atos na existência humana é a expiração. A última exalação demarca a tênue fronteira que divide a vida da morte. Paradoxalmente, uma das técnicas corpóreo-mentais da yoga, *pranayama*, é a expansão das pausas respiratórias, denominadas de *kumbhaka*. No exercício do controle das pausas entre as inspirações e expirações, o(a) praticante estaria provocando um estado de semi-morte; por meio dessa “chave”, ele ou ela abriria as comportas do seu potencial interior. Parece simples, mas não é. Suspender os ritmos respiratórios requer longos treinamentos, que vão sutilmente orquestrando inéditas composições da condição humana entre os estados de ser e não ser ao mesmo tempo. Assim, as últimas expirações desse trabalho vão lidar, temporariamente, com as meditações finais alinhavadas sobre as relações entre yoga e ciência durante os quatro capítulos.

No primeiro “capítulo”, foram abordados o surgimento e algumas das consequências dos usos das noções de Ocidente e Oriente moldadas ao longo do tempo e elaboradas a partir do espaço. A breve compreensão sobre os primórdios do deslocamento da orientação cardinal (leste-oeste) ao “batizado” identitário entre Ocidente (mundo latino e cristão) e Oriente (Império Otomano) a partir de Constantinopla (atual Istambul), permite identificar exatamente as bordas ou os limites geográficos entre esses dois mundos num dado momento histórico; o desenvolvimento semântico de Oriente e Ocidente foi moldado culturalmente e historicamente no ambiente e contexto na Renascença Italiana (ANGELOV, 2013).

As Grandes Navegações “desbravaram”²¹⁰ mundos além da linha do Ocidente, e esse transbordamento territorial provocou profundas mudanças nas maneiras que narramos o mundo que vivemos, e como conhecemos o Outro. A cartografia foi um dos instrumentos que mobilizou a conhecer e localizar esses mundos, trazendo-os às mãos e aos olhos àqueles que nunca visitaram terras distantes. Mas também, trouxe à tona etnocentrismos, a exemplo dos chineses e europeus, cada qual se referenciando como “centro” do mundo. Vide que o mapa-múndi de Mercator de 1569 (estudado até hoje nas escolas), amplificou o território da Europa, um olhar não só técnico na elaboração, mas também ideologizado; os mapas sempre “mentem” de alguma maneira (MONMONIER, 1991).

Cabe ressaltar que além da assimetria cartográfica, houve igualmente discrepâncias epistêmicas, políticas e econômicas entre Ocidente e Oriente. Nas relações entre o dois

²¹⁰ Uso esse termo propositalmente para refletir o seu uso constante ao referenciar às Grandes Navegações, tornando-se um clichê. O mundo antes desse projeto expansionista e exploratório era concebido como inóspido e perigoso, e somente uma cultura como a europeia poderia “amansar” ou “civilizar” outras partes do Planeta Terra; uma ideologia alquimicamente desenvolvida entre o avanço das técnicas/científicos e o discurso cristão.

hemisférios, a circulação de bens e saberes operacionalizou a criação e o fortalecimento das “centrais de cálculos” (LATOURE, 2000), ou seja, a acumulação informacional e material adquirida no Oriente e direcionada ao Ocidente. A plataforma colonialista/imperialista foi a rede agenciadora que fomentou a concepção de um mundo ocidental moderno e civilizado, e outro oriental como atrasado e “exótico” (SAID, 2007). A partir de então, o Orientalismo institucionalizou uma hegemonia do Ocidente para o Oriente produzindo irrevogáveis assimetrias e relações de poder na produção de conhecimento. Por outro lado, os *scholars* orientalistas encontraram na Índia uma fonte fecunda no sânscrito para desvendar textos filosóficos e sagrados de inigualável sofisticação. Aliás, as línguas orientais motivaram a “inauguração oficial” do Orientalismo no ano de 1245 pelo Conselho de Viena, muito antes da sua fase no colonialismo e Iluminismo moderno (ABDEL-MALEK, 1963). Assim, os primeiros sinais de circulação da yoga fora da Índia vêm dessa esteira orientalista, por meio dos textos em sânscrito, e compreender minimamente esse contexto, permite visualizar historicamente um dos painéis da yoga estudada pela academia.

Nesse sentido, é indissociável o cenário colonialista e a binariedade hegemônica entre Ocidente e Oriente na difusão da yoga, até mesmo porque, foram os textos em sânscrito que localizaram e colocaram em evidência a existência do *corpus* da yoga para um mundo não indiano. Tem de se levar em conta que a segregação operada pela plataforma Orientalista (intelectuais e instituições agenciadas com finalidades políticas, religiosas e comerciais) provocou a construção de duas entidades essencializadas ao tornar o Ocidente alinhado ao discurso de superioridade, racionalista, evoluído e materialista, enquanto que o Oriente, equivaleria ao lado diametralmente oposto, como atrasado, espiritualista, supersticioso, exótico e emocional (PRAKASH, 1990; SAID, 2008).

Entretanto, a yoga pode ser localizada em um nó discursivo muito peculiar de enaltecimento do Oriente, pois estaria configurada - a partir do final do século XIX - como um elemento de construção identitária indiana, e ao mesmo tempo, foi assimilada por movimentos sociais e culturais que divergiam do rigor científico e racional do Ocidente, baseados em vertentes espiritualistas afastadas da matriz ocidental judaico-cristã, a exemplo da Sociedade Teosófica (SINGLETON, 2010; ARZÚ, 2001; ROY, 1998).

Tentando responder a pergunta que nomeia o primeiro capítulo, se existiriam dois mundos, espero que tenha sido mostrado como foi se consolidando a clivagem entre Oriente e Ocidente a partir de acontecimentos desde a Antiguidade (Império Bizantino). A ardilosa tarefa de dividir em dois, trouxe ao “tabuleiro” do mundo, um jogo de assimetrias, e por isso é

tão desafiador escapar das dicotomias reducionistas e essencializantes. Visualizar esses mundos que não são nem antagônicos e nem complementares, é focá-los como uma miríade de universos que nascem, morrem e coexistem entre si, que dependendo da angulação será possível observar um, dois ou vários.

No “capítulo” 2, foram mostradas as aproximações acadêmicas à yoga pela via histórica da Arqueologia e Linguística. Até onde se sabe, a yoga tem o vestígio arqueológico mais antigo cravejado num pequeno pedaço de pedra sabão no selo de *Pashupati*. Sinete o qual pertencia à civilização de Mohenjo-daro no Vale do Indo, atual parte do Paquistão. O Vale foi alvo de escavações arqueológicas no início do século XX, um período em que a Antropologia material estava fortemente se debruçando às civilizações antigas não europeias.

As edificações e os objetos encontrados foram fonte de especulações sobre o apogeu e a decadência da civilização daquele local. Algumas correntes teóricas apontavam para um possível massacre (pela teoria da “invasão” ariana), já outras, sinalizaram que a região sofreu apenas intempéries da natureza, e não um morticínio civilizatório. As primeiras correntes encenam mais uma vez, as relações de força no palco orientalista, na produção de conhecimento sobre a Índia, e a segunda vertente, reforça recursos metodológicos mais avançados, e também, uma nova narrativa histórica identitária indiana. O inglês John Marshall em missão na Índia pelo regime colonial foi quem sinalizou que o selo batizado de *Pashupati*, teria conexão direta com a interpretação védica da manifestação do deus Shiva em sua manifestação de *Pashupati* (Senhor do rebanho) - ou seja, é a “clássica” exemplificação do europeu escrevendo a História do *Outro*, no caso, da Índia.

O selo sinaliza que a yoga imprimiu as suas marcas históricas na região do Vale do Indo. Contudo, a fermentação do debate se a figura central do sinete se seria ou não uma representação do *Mahayogi* Shiva, deus da yoga, em um *asana* (postura de yoga), só aconteceu anos mais tarde, após 1921, o ano da “descoberta” de Marshall. A associação da imagem no selo com o nome da postura de yoga em questão, *mulabhandasana* (?), se deu pelo cruzamento metodológico na identificação do *asana* por meio do livro de B.K.S Iyengar lançado da década dos anos de 1960 (McEVILLEY, 1981; DHYANSKY, 1987). Mas essa identificação postural não é consenso, há outros autores que interpretaram que o *asana* contido no sinete seria alusivo à meditação, ou apenas uma expressão corporal comum de pernas cruzadas; e outros, levantaram a hipótese que seria uma figura feminina dedicada ao culto da deusa Mãe (ELIADE, 1996; SINGH e MUKESH, 2010; WHITE, 2009; SRINIVASAN, 1975).

Entre proposições e hipóteses relacionadas ao selo yóguico de *Pashupati*, muito se especulou quanto à interpretação iconográfica, mas não foram encontradas explicações quanto aos usos do sinete relacionados à yoga: se seriam objetos que formalizariam apenas trocas mercantis (e quais tipos de trocas), ou se demarcariam a identificação dos habitantes do Vale do Indo como adeptos da yoga, e outras possibilidades das funções dos selos.

Além das pedras (selos), é inegável que a yoga tenha as suas raízes enterradas nas palavras sânscritas. Um dos campos que aproximou-se do sânscrito foi a Linguística. O sânscrito ganhou o status na Linguística de língua “indo-ariana” ou “indo-europeia”, sendo a matriz de muitas línguas modernas europeias. Mas o missionarismo cristão já dava essas “pistas” a partir de Filippo Sassetti no século XVI (AICH, 2004), e ganhou força a partir do século XVIII ao basear o trabalho intelectual de muitos acadêmicos, tais como: Horace Hayman Wilson, Max Muller, Johann Gottfried Herder, William Jones, etc.

A curiosa jornada de William Jones ilustra como um funcionário da Corte Inglesa de Bengala, granjeou prestígio ao fundar, nos moldes da *Royal Society* inglesa, a Sociedade Asiática de Bengala em 1784, alcançando fama na Europa com a tradução de textos em sânscrito - o que Aich (2004) questiona veementemente quanto à canonização e ao grau de conhecimento sanscrítico de Jones, ao ponto de o tornar uma celebridade intelectual. Ou seja, o exemplo de William Jones elucida o agenciamento de saberes locais negociados com intelectuais indianos (*pandits*), postos em circulação para uma audiência europeia via regime colonialista. Também expõe a replicação do modelo institucionalizado da produção de conhecimentos legitimando esses mesmos saberes locais, ao passar pelo crivo das lentes metodológicas e científicas de matrizes ocidentais modernas. Não bastava somente publicar e disseminar obras indianas como os Vedas, era preciso antes de tudo “traduzi-las” (também no sentido antropológico), estampar autorias e nutrir cátedras.

Nas traduções dos Vedas, por exemplo, ocorreram tal qual a guerra celestial do *Rigveda*, embates ideológicos e cronológicos. A acepção da palavra “ária” ou “ariano” tomou proporções interpretativas quanto à raça, produzindo hegemonias hierárquicas dos “claros” sobre os “escuros” - apropriações indevidas com nefastas consequências. A teoria da “invasão” ariana, compartilhada por muitos *scholars* orientalistas, construiu uma narrativa baseada na qual os vindos de fora (arianos) teriam subjugado ou aniquilado os nativos, e mais, teriam trazido consigo a língua escrita - o sânscrito. O sentido metafórico ou simbólico da interpretação dos Vedas, os arianos entendidos como “nobres”, não foi suficiente para sobrepor a concepção ideologizada baseada no eurocentrismo-cristão-branco.

Do outro lado, a perspectiva teórica “invasionista” é questionada por aqueles que argumentam que o desaparecimento civilizatório do Vale do Indo (palco do mesmo local do selo de *Pashupati*), se deu por mudanças geológicas e climáticas que afetaram profundamente a região. E quanto aos arianos, esses sempre teriam pertencido à própria região da Índia e adjacências. Nessa justificativa, a tal invasão nunca teria acontecido, mas sim, uma narrativa histórica sob o viés ideológico eurocêntrico orientalista, que além de contar sob a sua perspectiva a história da civilização do Vale do Indo, também levantou as suas hipóteses do surgimento do sânscrito. A “batalha” foi vencida pelas evidências alcançadas por imagens de satélites, paleobotânica, mapeamento genético, e outros recursos metodológicos e tecnológicos que forçaram a re-contar a uma nova narrativa história com interpretações menos enviesadas.

O enredo dicotômico entre uma cultura ariana e outra não ariana na Índia (dentro dos usos e conotações do termo *Aryan*), também contemplou a história da yoga conforme McEvilley (1981). Para esse autor, haveria uma divisão entre duas categorias: 1) yoga arianizada; 2) yoga não-arianizada. A primeira estaria fundamentada na visão védica de castidade e liberação dos renascimentos cármicos, em que preceitos morais e éticos somadas às práticas mentais de meditação regeriam as suas práticas. Já a yoga não-arianizada, não se submeteria à autoridade védica. Não haveria a supressão do sexo e nem o sexismo gerado na arianizada, tendo como objetivos: a obtenção de poderes (*siddhis*) e da eternidade, por meio de práticas mágicas, xamânicas e alquímicas ao lidarem com o corpo físico e sutil (manipulação “energética”).

Mesmo tendo axiologias, intencionalidades e metodologias irreconciliáveis entre as duas (McEVILLEY, 1981), o sânscrito democraticamente serviu tanto à ala da yoga arianizada (*Raja* yoga, os Vedas como literatura fundamental), quanto à não arianizada (círculo tântrico: *Saiva*, *Shaktas*, *hatha*, *Naths*, *Ajivikas*). Filliozat (1991) ressalta que os textos instrumentalizaram a intelectualidade e a racionalidade da yoga. Por essa perspectiva, o “corpo” da yoga, em sua relação histórica com o sânscrito, surgiu a partir da literatura indiana e não fora dela. Metodologicamente, é possível encontrar e mapear parcial ou integralmente a yoga na literatura védica, budista, jainista, tântrica, etc. E é nesse “lugar” das palavras, nas obras, que muitas pesquisas têm se desenvolvido. O manancial literário se tornou um terreno fértil para campos disciplinares que privilegiam a yoga como tema. Assim, sem redundância, a história da yoga pode ser contada literalmente a partir da palavras sânscritas.

Trazendo mais ainda uma das consequências em conceber um debate referente à yoga arianizada e não-arianizada (McEVILLEY, 1981), é a provocação da existência de uma yoga “mental”, e outra “corporal”. Sendo que a primeira (meditativa) gerou algum tipo de segregação e superioridade sobre a segunda. O que eu quero dizer é que esse imbróglio persiste até hoje, pois na contemporaneidade, a reverberação desse quadro dual, coloca em xeque qual das yogas seria a mais “autêntica”. Contudo, parece que a polaridade se inverteu, ou o pêndulo vem se inclinando mais fortemente às expressões corporais da yoga, em especial aos *asanas*²¹¹ que representam o “*zeitgeist*” da yoga nos séculos XX e XXI. Assim, o “corpo” sob os comandos yóguicos foi ressignificado na contemporaneidade, e isso só aconteceu devido às influências e interferências científicas.

Foram as práticas corporais que atraíram os olhares da ciência da área da saúde, mudando radicalmente a maneira de se relacionar com a yoga - um dos assuntos tratados no capítulo 3. O inédito discurso pautado na cientificidade da yoga (isto é, que ela poderia ser abordada sob os escrutínios científicos) foi arregimentado primeiramente por indianos, a partir da metade do século XIX, ganhando expressividade dentro e fora da Índia nas primeiras décadas do século XX. Uma das consequências diretas dessa circulação discursiva foi a medicalização da yoga.

Sem mencionar que formações acadêmicas (Medicina e Educação Física) de personagens como N. C. Paul, Kuvalayananda, Sivananda, Yogendra, impulsionaram fortemente a nova abordagem da yoga pela via científica. Os trabalhos de Kuvalayananda e Yogendra foram singulares porque inovaram a maneira de trazer a yoga ao alcance do público leigo. Em suas obras, eles simplificaram e desmitificaram as práticas, ilustrando as técnicas posturais e elencando os seus possíveis efeitos terapêuticos. Eles também “academizaram” a yoga, ou melhor dizendo, institucionalizaram-a ao fundar periódicos, centros de pesquisas e formações.

O pioneirismo em engendrar um discurso “terapêutico” ou “medicalizado” da yoga, contou com a contrapartida do aporte teórico e metodológico científico da área da saúde para sustentar essa abordagem. E como foi visto, ela não ficou restrita à Índia, apesar de ter sido germinada lá. Em 1941, foi editado e publicado na Hungria, o livro “Yoga e Saúde” do indiano Selvarajan Yesudian, com vieses terapêuticos e didáticos de “faça-você-mesmo”.

Curioso notar que não foi através da língua inglesa uma das primeiras publicações

²¹¹ As próprias “posturas de yoga” (*asanas*) podem ser contestadas quanto à sua suposta “pureza” ou “autenticidade”. Ver Alter (1992) e a análise de Singleton (2008), a qual mostra, a partir do século XIX, a hibridez entre yoga, ginásticas ocidentais (escandinava, por exemplo), treinamentos militares, *vyayam* (exercícios físicos), *bodybuilding*, etc.

sobre yoga na Europa, e sim em húngaro. Traduzida para doze línguas, essa publicação de Yesudian cativou a atenção de uma grande audiência heterogênea, influenciando a replicação desse tipo de abordagem sobre a yoga. Um exemplo dessa absorção, é a figura do brasileiro José Hermógenes, considerado um dos primeiros divulgadores da yoga no Brasil, o qual teve contato com a obra de Selvarajan Yesudian. Esse caso nos auxilia a enxergar “linhagens” ou a rastrear redes de influências da yoga na contemporaneidade.

É notável que alguns trabalhos tiveram maiores repercussões que outros. Foi percebido que quando os próprios pioneiros não tinham o treinamento acadêmico na área da saúde para “traduzir” os seus trabalhos, eles buscavam a interlocução com profissionais afins. A linha criada por B.K.S. Iyengar é o resultado de um diálogo direto da formação com seu mestre Krishnamacharya, mas também, pela parceria intelectual desenvolvida entre ele e o médico Dr. Gokhale (DE MICHELIS, 2004); sem essa associação na carreira de Iyengar, é muito provável que ele não teria a condição teórica ou minimamente um certo respaldo científico, para poder caracterizar os efeitos das práticas de yoga em suas obras.

Concomitantemente à essa onda de circulação da yoga medicalizada (até meados da década de 1960), entre estrangeiros, tais como: Jean Filliozat, Karel Werner e Theos Bernard - os quais inseriram a yoga como tema de pesquisa acadêmica - Thérèse Brosse se mostrou uma vanguardista ao investigar os efeitos das práticas em *yogis* na Índia. Com isso, ela vislumbrou um campo fecundo para novas pesquisas, bem como, apontou os limites da metodologia científica quando aplicada à yoga. A sua formação em medicina (com especialidade em cardiologia) a levou na década de 1930 a realizar trabalhos de campo munida com equipamentos portáteis, um feito raro para a época.

Também foram levantados os(as) investigadores(as) que identificaram a yoga medicalizada, científica, terapêutica ou transnacionalizada. Os trabalhos publicados por esses autores se mostraram bastante significativo, pois questionaram em algum grau a “tradição” da yoga no mundo contemporâneo, expondo a sua complexidade enquanto um fenômeno mundial. Dentre os 6 autores listados, 4 encontram-se em pleno exercício acadêmico, todos são provenientes dos continentes norte-americano e europeu. Quatro trabalhos obtiveram financiamentos de instituições de ensino ou de fomento à pesquisa, e o trabalho de campo realizado na Índia, foi a base comum entre os 6 pesquisadores.

A produção desse tipo de abordagem levou a formação de um campo mais amplo: *Yoga Studies*. Um “espaço” interdisciplinar que tem na yoga a sua interlocução direta. Assim, 3 (Elizabeth De Michelis, Joseph Alter e Mark Singleton) dos 6 pesquisadores da seção dos

“pioneiros do pioneirismo”, estão inseridos no grupo “*Modern Yoga Studies*” que vem desenvolvendo várias iniciativas colaborativas de projetos de pesquisa, eventos, etc.

A recorrência da yoga no mundo acadêmico, bem como, investigações descompromissadas com a academia, porém, utilizando os treinamentos teóricos e metodológicos adquiridos nela (como os exemplos de Norman Sjoman, William Broad e Georg Feuerstein), vem aumentando a partir de meados da década de 1990. Desde então, houve uma maior circulação da yoga tanto no círculo científico, quanto no mercado editorial, e o inglês vem se apresentando como a principal língua. Mas coincidentemente ou não com o Orientalismo de séculos passados, o caso do *Modern Yoga Studies* ilustra o trânsito da produção intelectual sobre a yoga *pela* e *na* academia, ainda vindo de blocos do “norte” (Europa e Estados Unidos): dos 23 membros apenas 2 pesquisadoras são de origem indiana, e encontram-se baseadas em universidades fora da Índia.

Mas isso não quer dizer que não há uma vasta produção acadêmica indiana sobre yoga, apenas indica que a circulação e a operacionalização nos modelos hegemônicos “nortistas” ainda privilegiam localmente suas instituições de ensino, periódicos, redes de fomento à pesquisa, etc. Seriam então os “*Yoga Studies*” uma espécie de “neo-orientalismo”? Não sei responder precisamente, entretanto, me arrisco a dizer que a assimetria persiste e resiste, e a “Índia”, como há tantos anos, continua sendo um repositório singular de buscas, sejam elas intelectuais, mercantis ou espirituais.

Como foi visto, a tônica da yoga pesquisada e circulada na contemporaneidade está inscrita em sua medicalização, e uma das vias científicas mais expressivas em dimensionar os efeitos das práticas da yoga é através da publicação de artigos revisados por pares. Do montante mostrado pela Plataforma Capes de Periódicos, entre os anos de 1800 a 2017, foram 68.850 entradas indexadas pela palavra-chave “yoga”; 23.317 eram de artigos científicos. Desse amplo universo, para efeitos de análise, foram selecionados 4 *papers* listados entre as 12 primeiras páginas da plataforma brasileira. Provenientes de vários campos disciplinares relacionados à saúde, todos artigos foram publicados em inglês. A amostragem permitiu reunir pontos em comum entre os trabalhos publicados, tais como: evidências positivas sobre os efeitos das práticas; crítica direta ou indireta às insuficiências metodológicas (natureza e quantidade da amostragem, aferição subjetiva, ausência ou baixo índice de estudos similares que pudessem representar parâmetros, etc.); a relação pessoal ou institucional com a yoga pelos autores.

Observei que através desses artigos científicos, a yoga é posicionada como um “objeto” de estudo bem difuso e volátil. Ora é indicada para auxiliar pessoas gagas (gerenciamento de stress e ansiedade), ora um eficiente instrumento para aliviar a fadiga entre ex-pacientes de câncer. Polivalente, a yoga, entendida como a combinação de posturas corporais, exercícios respiratórios e meditação, também apresentou resultados em alterações de expressões dos genes. Igualmente, foi “provado” que por meio da prática do *tumo*, o(a) adepto(a) treinado(a) é capaz de suportar baixíssimas temperaturas sem qualquer tipo de dano severo à saúde, e de maneira mais prolongada que uma pessoa “comum”.

Enfim, é uma miscelânea de indicações e resultados aferida pelo método científico que a torna multiplamente identificável, validada e legitimada. Sem esse “selo” científico, a yoga escorregaria novamente para o rótulo “místico” do passado. Foi percebido que a ciência relacionada “laboratorialmente” com a yoga, também tem suas pesquisas divulgadas e apropriadas por redes de profissionais e canais midiáticos. Assim, a yoga encontrou nos artigos científicos mais um espaço cativo para o exercício de sua flexibilidade conceitual e elasticidade ontológica - um outro lugar de circulação além dos *studios* e *ashrams*.

O acolhimento da yoga pelo “espaço” científico também vem ganhando a atenção das neurociências. A atuação das práticas contemplativas (incluindo meditação) sobre a mente e o sistema nervoso conduz as investigações neurocientíficas. Cheguei até a essa discussão conversando com meditadores e *yogis* experientes na Índia, em minha jornada de campo. Desvendar as potencialidades da mente identificando mecanismos cerebrais é uma das bússolas desses estudos neurocientíficos, e a yoga, vem salvaguardando uma posição privilegiada nesse campo.

Mas, e quando as próprias práticas são utilizadas como uma metodologia de investigação científica? Para responder essa pergunta, fui recomendada em uma das conversas na Índia a procurar saber sobre o *Mind and Life Institute*. A organização tem dentre os fundadores, o líder espiritual Dalai Lama, e o neurocientista Francisco Varela. A sua proposta é coadunar saberes tradicionais e posturas contemplativas com métodos científicos sem estabelecer hierarquias entre elas. A iniciativa do instituto é sem dúvida um desafio, pois promover parcerias colaborativas entre diversas universidades renomadas sob a prerrogativa de promover “pontes” epistêmicas e metodológicas, provoca um acirrado questionamento quanto às maneiras “clássicas” de se fazer ciência.

Assim, pelos levantamentos e discussões apresentados na grande parte do terceiro capítulo, levam a entender que foi por meio da ciência que a yoga se tornou um fenômeno

global. Um entrelaçamento entre diferentes matrizes epistêmicas e ontológicas que conjugam a ardilosa façanha de produzir yogas (plural) na contemporaneidade, onde os dois mundos cindidos de antes - Oriente e Ocidente - se emprestam mutuamente. Desde então, a yoga nunca foi a mesma, não no sentido que um dia ela tenha sido estática, mas porque os conhecimentos das ciências (saúde, humanas ou sociais) transformaram profundamente as maneiras de se relacionar com a yoga. O arcabouço científico foi usado para interpretar, investigar e criar um novo cenário da yoga, tanto dentro da própria Índia (construção identitária no final do século XIX como resistência ao colonialismo), quanto em escala mundial (profissionalização e apropriação cultural).

Essa questão relacional entre yoga e ciência, impulsionou a questionar quanto aos usos e conceituações epistemológicas, pois me deparei inúmeras vezes com publicações afirmando que yoga era uma ciência. Assim, dialoguei com alguns cruzamentos, distanciamentos, similaridades, intercâmbios históricos e possíveis incomensurabilidades entre as duas. Também recorri a abordar as diferenças compreendidas sobre “conhecimento” na yoga, pois o termo em sânscrito *vidya* muitas vezes é traduzido com os significados de “conhecimento real” e “ciência”. Mas um dos estágios do conhecimento, equivalente à razão, é apenas um estado cognitivo que não levaria à liberação (*moksha*) ou iluminação (*samadhi*) na yoga. Aliás, a própria metáfora de lançar luzes a algo ou a si foi brevemente discutida; a iluminação yogue e o movimento do Iluminismo, ambos os casos, denotaram à escuridão (ignorância, *avidya*) como o grande obstáculo ou entrave da humanidade.

Mas vale lembrar que, enquanto a ciência continuamente esteve voltada a responder questões sobre o mundo, institucionalizando esse tipo de saber, na yoga, a busca sempre foi por respostas internas. Alter (2004) questiona a complexidade em afirmar a yoga como ciência, pois o enredo da modernidade científica é permeado de hierarquias epistêmicas, somadas ao uso do discurso científico para a sua legitimação na Índia moderna. Ou seja, a contextualização histórica também ajuda a localizar no debate entre yoga e ciência as suas relações de forças. Para mim, indubitavelmente, essa foi a parte mais difícil da pesquisa, pois tencionar o debate epistemológico entre yoga e ciência pareceu-me uma batalha de dois gigantes cada qual com suas particularidades e universalidades.

Finalizo esse trabalho exatamente onde a yoga começou a sua existência: na Índia. A experiência em participar de um curso promovido pelo *Morarji Desai National Institute of Yoga* (MDNIY) foi uma das chaves para abrir a minha visão às novas possibilidades contemporâneas da yoga exercidas na Índia. No lugar de um guru, uma instituição. Ao invés

de um *ashram*, um instituto ao moldes de um centro universitário. A yoga subsidiada pelo poder público no MDNIY, é caracterizada por títulos universitários e profissionalizantes, além de estar alocada como um centro de pesquisa e de promoção de bem-estar. Ali, é a prova viva da longevidade da ideia dos “pioneiros” em aproximar abordagens acadêmicas e científicas ao mundo da yoga. A sua institucionalização deu certo e vem dando resultados ao transbordar as suas noções e usos no século XXI.

A experiência participativa no curso “*yoga science for wellness*”, possibilitou-me a reflexão sobre os modelos de transmissão da yoga nos dias de hoje em seu próprio berço de origem. Me juntar com dezenas de alunos indianos, onde dia após dia executávamos repetidamente o *surya namaskar* (saudação ao sol), me despertou quanto à universalidade dos nossos corpos sob os comandos da yoga. No MDNIY, a yoga era ao mesmo tempo a condutora da carruagem - fazendo uma alusão ao *Bhagavad Gita* - como era também o seu próprio veículo. Ela se “conduzia” pelas salas de aula, nos registros administrativos, na infraestrutura predial e pelas pessoas - funcionários e alunos.

Notei que o escopo científico (com suas diversas disciplinas) forneceu o “insumo” essencial ao MDNIY na elaboração de suas grades curriculares, juntamente com as tradições religiosas e filosóficas indianas. Sem essa justaposição metodológica, teórica e prática, a yoga não se sustentaria por si só, ao ponto de ser institucionalizada para poder receber recursos públicos e gerar formações profissionais.

Muitos torcem o nariz quanto às infundáveis transformações da yoga na contemporaneidade. Talvez, se partíssemos do pressuposto de “*Atman-Brahma*”, a inventividade seria a testemunha mais ubíqua dessas criações, não havendo tantos motivos para controvérsias acerca de sua autenticidade. E foi justamente a abundância de sentidos, relações e papéis da yoga, que mais me cativou ao longo da pesquisa. Fiquei impactada com a sua flexibilidade, elasticidade e mutabilidade quando abordada pelas lentes teóricas e metodológicas da ciência. A sua natureza volátil só não deixa margem à vulnerabilidade do seu nome. Yoga se tornou um termo mundialmente conhecido atravessando línguas e culturas. É como uma nota de rodapé, que a cada aparecimento, surge a necessidade de provocar esclarecimentos, explicações e significados, que auxiliam a localizá-la tanto no efêmero mundo contemporâneo quanto num passado distante.

REFERÊNCIAS

- ABDEL-MALEK, Anouar. Orientalism in Crisis. *Diogenes* 1963; 11; (103-140).
- ABRANTES, Paulo C. C. *Imagens de natureza, imagens de ciência*. Campinas: Papirus, 1998.
- ALEXANDER, Ram. *Death must die. A western woman's life-long spiritual quest in India with Shree Anandamayee Ma*. Varanasi: Indica Books, 2006.
- ALTER, Joseph. *Yoga in Modern India: The Body Between Science and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- _____. *The wrestler's body: identity and ideology in North India*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- ANGELOV, Dimiter. Asia and Europe Commonly Called East and West: Constantinople and Geographical Imagination in Byzantium, In: *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*. Bazzaz, Sahar; Yota, Batsaki; Angelov, eds. Hellenic Studies Series 56. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013. Disponível em <<http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5703> >Acessado em 17/10/2016.
- AICH, Prodosh. *Lies with long legs. Discoveries, scholars, science, enlightenment*. ISBN 81-87274-32-2. Versão On line, 2004.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.
- ARYA, Ravi P. *New discoveries about Vedic Sarasvati*. Delhi: Indian Foundation for Vedic Science (Regd.), 2002.
- _____. *Indian origin of Greece and ancient world : (E Pococke's thesis re-edited and revised) by Ravi Prakash Arya*. Rohtak, Haryana: Indian Foundation for Vedic Science, 2003.
- ARZÚ, Marta Helena Casaús. La influencia de la teosofia em la emancipación de las mujeres guatemaltecas: la Sociedad Gabriela Mistral. *Anuario de Estudios Centroamericanos*. V. 27. N. 001, 31-58. 2001
- ASIATIC Society of Bombay. *Transactions of the Literary Society of Bombay*. London: Longman, Hurst, Bees, Orme, and Brown, Paternoster Row, John Murray, Albermale Street, 1819.
- BERNARD, Theos. *Hatha Yoga: report of a personal experience*. London: Rider & Company, 1950.
- _____. *Yoga gave me superior heath (formerly Heaven lies within us)*. Natal (Republic of South Africa): Esssence of Health, 1982.

BESANT, Annie. *An Autobiography*. London: The Theosophical Society, 1893. Disponível na versão gratuita Kindle: Project Gutenberg Ebook Annie Besant/Produced by Jonathan Ingram and the Online Distributed Proofreading Team.

_____. *An Introduction to Yoga*. Fairfield: 1st World Library, 2004.

BETT, Richard, Pyrrho. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Eds. ZALTA, Edward. The Metaphysics research Lab. Stanford: Stanford University, 2014.

BIANCHINI, Flávia. A origem da civilização indiana no vale do indo-sarasvati: teorias sobre a invasão e sua crítica recente. In: *Cultura Oriental: língua, filosofia e crença*. GNERRE, M.; POSSEBON, F. Vol. 1. João Pessoa: Editora UFPB, 2012.

BOWER, Julianne E. ; GARET, Deborah ; STERNLIEB, Beth; GANZ, Patricia A.; IRWIN, Michael R. ; OLMSTEAD, Richard; GREENDALE; Gail. Yoga for persistent fatigue in breast cancer survivors: A randomized controlled trial. *Cancer*. August 1; 118(15): 3766–3775, 2012

BOORSTIN, Daniel. *Os descobridores: de como o homem procurou conhecer-se a si mesmo e ao mundo*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1989.

BURGER, Maya. Illustrating yoga. From the master to the book. In: *Religiöse Blicke - Blicke auf das Religiöse: Visualität und Religion*. Eds. BEINHAEUER-KÖHLER, Bärbel; PEZZOLI-OLGIATI, Daria. Zurich: Theologischer Verlag, 2010.

BLACK, Jeremy. *The Power of Knowledge: How Information and Technology Made the Modern World*. New Haven and London: Yale University Press, 2014.

BLAY, Antonio. *Hatha-Yoga - Fundamentos e técnicas*. Ed. 9ª. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BHOWMICK, Nilanjana. *How Multinational brands are driving India's dangerous skin whitening obsession*. Publicado em 18/09/2015. Acessado em 13/10/2016. Disponível em <jewishbusinessnews.com/2015/09/18/how-multinational-brands-are-driving-indias-dangerous-skin-whitening-obsession/>

BRAUDEL, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV – XVIII siècle*. 3. *Le temps du monde*. Paris: Librairie Armand Colin, 1979.

BROAD, William. *A moderna ciência do yoga: os riscos e recompensas*. Rio de Janeiro: Valentina, 2013.

CANNON, Garland. *The life and mind of oriental Jones. Sir William Jones, the father of modern linguistics*. New York: Cambridge University Press, 1990.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia. A contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – Vol. 21 Nº 60, 2006.

CHAITIN, Virginia. *Redes conceituais em mimesis na História das ideias: uma proposta de epistemologia pluralista*. 2009. 179 f. Tese (doutorado em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia). Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia – UFRJ.

CHATTERJEE, Partha. *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton, Princeton: Princeton University Press, 1993.

DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian philosophy*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

_____. *A history of Indian philosophy*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

DASGUPTA, Surama. Surendranath Dasgupta. A memoir. In: *A history of Indian philosophy. Southern Schools of Saivism*. Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

DIAMOND, Jared. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

DE MICHELIS, Elizabeth. A Preliminary Survey of Modern Yoga Studies. *Asian Medicine*. Vol. 3. p. 1–19, 2007.

_____. Modern yoga. History and forms. In: *Yoga in the modern world. Contemporary perspectives*. Eds. SINGLETON, Mark; BYRNE, Jean. New York: Routledge, 2008.

_____. Some comments on the contemporary practice of yoga in the UK, with particular reference to British Hatha Yoga schools. *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 10, No. 3, 1995.

DESHMUKH, Vinod. Neuroscience of Meditation. *The Scientific World Journal*, 6, p. 2239–2253, 2006.

DOWLING, Linda. Victorian Oxford and the Science of Language. *PMLA*, Vol. 97, No. 2, pp. 160-178. Mar., 1982. <Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/462185>. Acessado em: 04 de Novembro de 2016>.

DUARTE, Claudio. *Jnana Yoga. Prática e Filosofia*. Revista Planeta. Planeta Extra (edição de Fevereiro). São Paulo: Ed. Três, 1986.

DHYANSKY, Yan. The Indus Valley. Origin of a yoga practice. In: *Artibus Asiae*, Vo. 48, nº ½, pp. 89-108, (1987).

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. vol. I: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

FIGUEIRA, Dorothy. *Aryans, Jews, Brahmin. Theorizing authority through myths of identity*. New York: State University of New York Press, 2002.

FILLIOZAT, Jean. *Les Sciences dans L'Inde ancienne*. Paris: Universidade de Paris. Conferência realizada no Palácio da Descoberta em 02 de Abril, 1955.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Lingüística e arqueologia. *DELTA*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 00, Feb. 1999.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44501999000100008&lng=en&nrm=iso. acessado em 15 Set. 2016.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-44501999000100008>.

FRAWLEY, David. *Wisdom of the ancient seer. Mantras of the Rig Veda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

GERMANA, Nicholas. *The orient of Europe: the mythical image of India and competing images of German national identity*. Cambridge Scholars Publishing, 2009.

GOLDBERG, Michelle. *The Goddess Pose: The Audacious Life of Indra Devi, the Woman Who Helped Bring Yoga to the West*. London: Corsair, 2016.

GOMES, Luiz. *Estabelecimento das primeiras relações entre o ocidente e o oriente*. Instituto Luíz de Camões. Macau, 1966.

GOSH, Shyam. *The original yoga*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1980.

GRAFTON, Anthony. *The footnote: a curious history*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HACKETT, Paul. *Theos Bernard, the White Lama. Tibet, Yoga and American Religious life*. Nova York: Columbia University Press, 2012.

HANKINS, Thomas. *Science and the enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

HARLEY, J. B. ; WOODWARD, D. Concluding Remarks in *The History of Cartography: cartography in the traditional islamic and south asian societies*. Volume 2, Livro 1 (org.) Harley J. B.; Woodward, David. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

HARRIS, Steven. Mapping jesuit science: the role of travel in the geography of knowledge. In: *The jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, vol. 1. Org. O'MALLEY, John et al. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

HAAS, Peter. Epistemic communities and international policy coordination. *International Organization*, 46 (1): 1-35, 1992.

HENRIQUES, Antônio. *Iniciação ao orientalismo*. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 200.

HESPAÑA, A. M. O Orientalismo em Portugal (séculos XVI – XX). In: *O Orientalismo em Portugal*. Porto: CNCDP/Câmara Municipal do Porto, p. 15-37, 1999.

HUBINETTE, Tobias. Orientalism past and present: An introduction to a postcolonial critique. *The Stockholm Journal of East Asian Studies*, vol. 13, pp. 73-80, 2003.

IYENGAR, B.K.S. *Light on yoga*. Yoga dipika. Revised edition. New York: Schocken Books, 1977.

KILSEN, Patricia; GOEHLER, Lisa; TAYLOR, Ann. How Might Yoga Help Depression? A Neurobiological Perspective. *Explore*. Vol. 8, No. 2, 2012.

KUMAR, Yogesh. A search for a book on “āsanas” for practitioners and teachers. *International Journal of Yoga and Allied Sciences* (ISSN: 2278 – 5159) Volume: 5, Issue: 1; Jan- June, 2016.

KUMAR, SYAM. *Concept of Vidy and Avidya in shavasyopanishad*. Pratybhinja journal. Kerala: Sree Sankaracharya University of Sanskrit, 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/31269000/Concept_of_Vidya_and_Avidya_in_Ishavasyopanishad <acessado em 17/02/2017>.

KHALSA, Sat Bir. Yoga as a therapeutic intervention. In: *Principles and practice of stress management*. Eds. LEHRER, Paul; WOOLFOLK, Robert; SIME, Wesley. New York: The Guilford Press, 2007.

LAL, B. B. Aryan invasion of India. Perpetuation of a myth. In: *The Indo-Aryan Controversy: Evidence and Inference in Indian History*. Org. Edwin Francis Bryant, Laurie L. Patton. New York: Routledge, 2005.

_____. *The Rigvedic People: Invaders? Immigrants? or Indigenous?* Delhi: Aryan Books, 2015.

LACH, Donald. *Asia in the eyes of Europe. Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Chicago: The University of Chicago Library, 1991. Acessado em 25/02/2015 < <http://www.lib.uchicago.edu/e/su/southasia/lach.html>

LAVOIE, Jeffrey. *The Theosophical Society: the history of a spiritualist movement*. Boca Raton, Florida: Brown Walker Press, 2012a.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LÉVY, André. *Novas cartas edificantes e curiosas do extremo ocidente por viajantes chineses na Belle Époque*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MACEDO, Helder. *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da capitania do Rio Grande*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007.

MAJUMDAR, Neepa. *Wanted cultured ladies only!: female stardom and cinema in India, 1930-1950's*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2009.

MALLINSON, James; SINGLETON, Mark. *Roots of Yoga*. UK: Penguin Classics, 2017.

MALSHE, Prakash Chintamani. Prospects of application of yogic wisdom to medical science. Appendix II. In: *History of Yoga*. Eds. SINGH, Satya Prakash. History of Science, philosophy and culture civilization. General editor CHATTOPADHYAYA, D.P. Vol. XVI, Part 2. New Delhi: Pauls Press, 2010.

MANIAN, Padma. Harappans and Aryans: old and new perspectives of ancient Indian history. *The History Teacher* (Long Beach, California.) v. 32 no1 p. 17-32 ISSN: 0018-2745, Nov. 1998.

METCALF, Barbara; METCALF, Thomas. *História consisa da Índia moderna*. São Paulo: EDIPRO, 2013.

MIRANDA, Caio. *Assim ouvi do mestre*. Rio de Janeiro e São Paulo: Livraria Freitas Bastos S/A, 1961.

MONMONIER, Mark. *How to Lie with Maps*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

MOORE, Karl; REID, Susan. The birth of brand: 4000 years of branding. In *Journal Business History*, Vol. 50, pp.419-432, 2008.

MUKHERJEE, B.N. The unsolved Aryan problem. *Indologica Taurinensia*.(vol. 23-24), 1998.

MUÑOZ, Adrián. ¿El Yoga o los Yogas? Entre la Tradición y la Taxonomía. *Estudios de Asia y Africa LI*: 2, 2016.

McEVILLEY, Thomas. *The shape of ancient thought: comparative studies in greek and indian philosophies*. New York: Allworth Press, 2002.

_____. An Archaeology of Yoga. *RES: Anthropology and Aesthetics* No. 1, pp. 44-77, 1981.

MDNIY, Morarji Desai National Institute of Yoga. *Memorandum Of Association And Rules And Regulations Of The Morarji Desai National Institute of Yoga*, 2007. Disponível em: <http://www.yogamdniy.nic.in/Contents.aspx?lsid=177&lev=2&lid=158&langid=1> <acessado em 19/01/17>

_____. *Yoga teacher's manual for school teachers*. New Delhi: Morarji Desai National Institute of Yoga, 2010.

McRAE, Leanne. Rethinking tourism: Edward Said and a politics of meeting and movement. *Tourist Studies*, 2003.

- NEHRU, Jawaharlal. *The Discovery of India*. Oxford: Oxford University Press, 1985 [1946].
- NICOLÁS, Antonio T. de. The Yoga-Sutra of Patanjali: A New Translation and Commentary. By Georg Feuerstein. In *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1, pp. 113-117. Jan., 1982
- NCCIH. *National Center for Complementary and Integrative Health*. Disponível em: <https://nccih.nih.gov> <acessado em 10/01/17> , 2017.
- OLDMEADOW, Harry. Ex Orient Lux: eastern religions, western writers. *Literature & Aesthetics* 21 (1) p. 5 – 22. June, 2011.
- PALENCIA-ROTH, Michael. The presidential addresses of Sir William Jones: the Asiatic Society of Bengal and the ISCSC. *Diogenes* 218: 103–115. ISSN 0392-1921, 2008.
- PANDIT, M. P. *Traditions in sadhanas*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1988.
- PAUL. N.C. *A treatise on the yoga philosophy*. Benares: E. J. Lazarus and co. Medical Hall Press, 1882.
- PAZ, Octávio. *Vislumbres da Índia*. São Paulo: Mandarim, 1996.
- PETERSMAP. Disponível em <<http://www.petersmap.com/page2.html>>. Acesso em: 03 ago. 2014.
- PRAKASH, Gyan. Writing Post-Orientalist histories of the third world: perspectives from Indian historiography. *Comparative Studies in Society and History*, V. 32, N. 2, p. 383-408, 1990.
- POLANCO, Xavier. World-Science: How is the history of world-science to be written?. In: *Science and Empires: Historical Studies about scientific development and european expansion*. PETIJEAN, Patrick; JAMI, Cathérine; MOULIN, Anne Marie (eds). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- _____. La ciencia como ficción. Historia e contexto. In: *Cuadernos de Quipu*. El perfil de la ciencia en América. . SALDAÑA, Juan (org.). Vol. 1, 1986.
- POSSEHL, Gregory. *The Indus civilization: a contemporary perspective*. Walnut Creek: Altamira Press, 2002.
- QU,Su; OLAFSRUD, Solveig Mjelstad; MEZA-ZEPEDA, Leonardo A.; SAATCIOGLU, Fahri. Rapid Gene Expression Changes in Peripheral Blood Lymphocytes upon Practice of a Comprehensive Yoga Program. *PLOS One*. Vol. 8. Issue 4, (April) 2013.
- RAMACHANDRA, Adilson S. *Pensamento em mutação: a trajetória de uma editora: Pensamento-Cultrix 100 anos: 1907-2007*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- RAVINDRA, Ravi. *The spiritual roots of yoga: royal path to freedom*. Sandpoint (Canadá): Morning Light Press, 2006.

REMY, Arthur. *The influence of India and Persia on the poetry of Germany*. New York: Columbia University Press, [1901]. Ebook #17928 (2006).

REVA, N. V.; PAVLOV, S. V.; LOKTEV, K. V.; KORENYOK V. V.; AFTANAS, L. I. Influence of Long-Term Sahaja Yoga Meditation Practice on Emotional Processing In The Brain: An ERP Study . *Neuroscience* 281, p. 195–201, 2014.

ROCHA, Leon A. How deep is love? The engagement with India in Joseph Needham's historiography of China. *BJHS Themes*. Volume 1, pp. 13-41, 2016.

ROY, Parama. *Indian Traffic. Identities in question in colonial and postcolonial India*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.

SANTOS, Boaventura. Uma cartografia simbólica de lãs representaciones sociales. Prolegómenos a uma concepção posmoderna Del derecho. In: *Nueva sociedade*. n. 116, noviembre-diciembre, p. 18-38, 1991.

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 2007 [1978].

_____. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAATCIOGLU, Fahri . Regulation of gene expression by yoga, meditation and related practices: A review of recent studies. *Asian Journal of Psychiatry* 6. p. 74–77, 2013.

SEEMANN, JÖRN. Mercator e os geógrafos: em busca de uma “projeção” do mundo. *Mercator - Revista de Geografia da UFC*, ano 02, número 03, 2003.

SHINN, Terry; RAGOUET, Pascal. *Controvérsias sobre a ciência: por uma sociologia transversalista da atividade científica*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

SCALA, André. *Espinosa*. Figuras do Saber ; 5. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SCHWARTZBERG, JOSEPH E. Cosmographical Mapping in *The History of Cartography: cartography in the traditional islamic and south asian societies* Volume 2, Livro 1 (org.) Harley J. B.; Woodward, David. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

SCIENTIFIC AMERICAN. Prof. Friedrich Max Müller. In *Scientific American Supplement*. V. 50. Nº 1301. Nova York, 1900.

SILVA, Maurício. *O novo acordo ortográfico da língua portuguesa: o que muda, o que não muda*. São Paulo: Contexto, 2008

SINGLETON, Mark. *Yoga Body. The origins of modern posture practice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SINGLETON, Mark; BYRNE, Jean. Introduction. In: *Yoga in the modern yoga. Contemporary perspectives*. SINGLETON, Mark; BYRNE, Jean. Nova York: Routledge, 2008.

SINGH, Satya Prakash; MUKESH, Yogi. *Yoga. From confusion to clarity*. Vol. 1. Foundation of yoga. New Delhi: Standard Publishers, 2010.

SINGH, Satya Prakash. General Introduction. In: *History of Yoga*. Eds. SINGH, Satya Prakash. History of Science, philosophy and culture civilization. General editor CHATTOPADHYAYA, D.P. Vol. XVI, Part 2. New Delhi: Pauls Press, 2010.

SINGH, Kuldip. Obituary: Morarji Desai. *Independent*. Artigo publicado em 10 de Abril de 1995. Disponível em: <http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-morarji-desai-1615165.html> <acessado em 19/01/17>

SHAPIN, Steven. *Never Pure: Historical Studies of Science as if It Was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2010.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

SHELDRAKE, Rupert. Setting Science Free From Materialism. *Explore*. 9, p. 211-218, 2013

SJOMAN, Norman. The yoga tradition of the Mysore palace. 2^a ed. New Delhi: Abhinav, 1999 [1996].

SPROVIERO, M. B. Oriente e Ocidente: Demarcação. In: *Mirandum* (USP), Pamplona. v. 4, p. 49-58, 1998.

SRINIVASAN, Doris. The So-Called Proto-śiva Seal from Mohenjo-Daro: An Iconological Assessment. In: *Archives of Asian Art*, Vol. 29 ,pp. 47-58. 1975/1976.

STEPHEN, Phillips. Epistemology in classical Indian philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Eds. ZALTA, Edward. The Metaphysics research Lab. Stanford: Stanford University, 2016 (winter edition).

STRAUSS, Sarah. Adapt, adjust, accommodate. The production of yoga in transnational world. In: *Yoga in the modern yoga. Contemporary perspectives*. SINGLETON, Mark; BYRNE, Jean. Nova York: Routledge, 2008.

_____. *Positioning yoga: balancing acts across cultures*. Oxford: Berg, 2005.

STREETER, C.; GERBARGER, P. ; SAPER, R.; CIRAULO, D.; BROWN, R. Effects of yoga on the autonomic nervous system, gamma-aminobutyric-acid, and allostasis in epilepsy, depression, and post-traumatic stress disorder. *Medical Hypotheses*, 78, p. 571–579, 2012.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. *Courtly Encounters. Translating courtliness and violence in early modern Eurasia*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

TATRAY, Dara. Theosophy and the dissenting western imagination. *Literature & Aesthetics* 21 (1) p. 5 – 22. June, 2011.

TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

TOYNBEE, A. J. *Estudos de História Contemporânea. A civilização posta à prova. O mundo e o ocidente*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 [1948].

_____. *Mankind and Mother Earth. A narrative history of the world*. Londres: Book Club Associates London. Oxford University Press, 1976.

TRAUTMANN, Thomas R. ‘Wilkins, Sir Charles (bap. 1749, d. 1836)’, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004. <Disponível em <http://www.oxforddnb.com/view/article/29416>, acessado 4 Nov 2016>.

THOMPSON, Evan. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. Nova York: Columbia University Press, 2015.

VASU, Rai Bahadur Srisa Chandra. *An introduction to the yoga philosophy*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1975.

VIALATTE, François B; BAKARDJIAN, Hovagim; PRASAD, Rajkishore; CICHOCKI, Andrzej. EEG paroxysmal gamma waves during Bhramari Pranayama: A yoga breathing technique. *Consciousness and Cognition* 18, p. 977–988, 2009.

VILLIEN, Florence ; YU, Melody ; BARTHÉLÉMY, Pierre ; JAMMES, Yves. Training to yoga respiration selectively increases respiratory sensation in healthy man. *Respiratory Physiology & Neurobiology*, 146, p. 85–96, 2005.

WEINBERGER, Eliot. The Vortex . *Chicago Review*, Vol. 51/52, Vol. 51, no. 4 - Vol. 52, no.1, pp. 186-202, 2006.

WULLSTEIN, Irani Alves Cordeiro. *Yoga, meditação e silêncio. Um estudo na tradição de grandes mestres na visão científica de Bohdan Wjtenko*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC/SP) sob a orientação de José Joaquim Queiroz. São Paulo, 2009.

WHITE, Gordon. *The Yoga Sutra of Patanjali: A Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

_____. *Sinister Yogis*. Chicago. University of Chicago Press, 2009.

YASUDIAN, Selva Raja. *Sport és Jóga*. Budapeste: Stadium, 1941.

YOGA.PRO. *Saúde na terceira idade: entrevista com Professor Hermógenes* - 17 de Fevereiro de 2007. Disponível em: <http://www.yoga.pro.br/artigos/620/54/saude-na-terceira-idade> <acessado em 15/12/2016>

YOGAJOURNAL. *Yoga Jornal: for health and conscious living*. Issue 78. Editor Stephan Bodian. Canadá, Janeiro/Fevereiro, 1988.

ZBIDEN, Reto. Selvarajan Yesudian und ein halbes Jahrhundert Yogageschichte in der Schweiz. *Yoga Journal Jubiläums*. Yoga Textbuch. (p. 525-544). Villeret: Yoga Journal Verlag, 2015. Disponível em: www.yoga-journal.ch <acessado em 14/12/2016>.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Compilado por Joseph Campbell. São Paulo: Palas Athena, 4. ed. 2008 [1986].

ZWEIG, Stefan. *Fernão de Magalhães: o homem e sua façanha*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

ANEXOS

ANEXO - A



भारत का राजदूत
AMBASSADOR OF INDIA
 BRASILIA

6 November 2015

Dear *Dr. Basavaraddi,*

This is to introduce Ms. Claudia Wanessa Poletto, a bright Brazilian Ph.D. student who is presently at the Federal University of Rio de Janeiro, Brazil. Claudia Wanessa has been a hatha yoga teacher since 2005 and has published a book "Brazil in Sari: When India Travels to Brazil" which is a study on the relationship between India and Brazil as seen from the eyes of a yoga teacher and practitioner.

2. Claudia Wanessa is very keen to continue research on her subject "Yoga and Science: Legitimacy of Yoga in the Scientific Universe and Its Circulation". Her intention is to do her field work at the Morarji Desai National Institute of Yoga (MDNIY) during the period mid-December 2015 to mid-March 2016, observing how the Institute treats Yoga as an object of study. I believe that her work at the MDNIY would be very valuable for spreading correct perspectives of Yoga in Brazil.

3. You are perhaps aware that Brazil is presently undergoing an economic downturn and the Government has slashed funds for cultural and academic activities. Claudia Wanessa would be paying her own fare to India but it would be a great help if your esteemed Institute would consider granting her a Fellowship to conduct her research during these forthcoming months. She can be contacted at (Email claudiawanessa@gmail.com, Mobile 00-55-21-980043575) and I would indeed be very grateful for your personal intervention in finding a way forward for her. I have no doubt that you will find her a sincere and talented scholar who will make a significant difference to India-Brazil relations in the important sphere of Yoga. A favourable response from you will be deeply appreciated as otherwise Claudia Wanessa would find it difficult to undertake this visit.

With best regards,

Yours sincerely,

Sunil Lal
 (Sunil Lal)

Dr. Ishwar V. Basavaraddi,
 Director, Morarji Desai National Institute of Yoga,
 68, Ashok Road, New Delhi-110001.

ANEXO - B



MORARJI DESAI NATIONAL INSTITUTE OF YOGA

(An autonomous organization under Ministry of AYUSH, Govt. of India)

68, Ashok Road, Near Gole Dak Khana, New Delhi – 110 001

Phone: 23730417-18, 23724472. 23351099, Telefax – 23711657, 23718301

E-Mail: mdniy@yahoo.co.in Website: www.yogamdniy.nic.in

File No. 68/95/22/2015-16-PAD (MDNIY)/Research

Dated: 24.11.2015

Dear Ms. Claudia (claudiawanessa@gmail.com),

In reference to your email dated 17.11.2015 to the undersigned regarding visiting researcher at Morarji Desai National Institute of Yoga (MDNIY), I am to inform you that MDNIY has no fellowship programme against which you can be permitted to be a visiting researcher in MDNIY. However, the MDNIY conducts a Foundation Course in Yoga Science for Wellness (FCYScW) of One Month duration starting 01st Day of every month Monday to Saturday (except Sunday if happened to the first day of the month). The next batch of FCYScW is going to start on 01st December, 2015. You will be permitted to enrol yourself in FCYScW & also to visit Institute Yoga Therapy Classes. The fee for the one month course is Indian Rupees 1500/-. It is also to inform that there is no facility of hostel /lodging and boarding in the Institute. You have to make your own arrangement for stay etc. Institute will not bear any financial liabilities of your visit.

This is for your information.

With Regards

Yours Sincerely

(Signature)
(Dr. Ishwar V. Basavaraddi) 24/11

ANEXO - C

MORARJI DESAI NATIONAL INSTITUTE OF YOGA 68, Ashoka Road, New Delhi - 110 001				
File No. 61/34/2015-16/YE/MDNIY/FCYScW		OFFICE ORDER NO. <u>06</u> /2015		Dated 04 th January, 2016
Foundation Course in Yoga Science for Wellness (FCYScW) (One Month Duration)				
VENUE: PRACTICAL - Class Room No. 3			THEORY - DYSc Class Room	
Daily Schedule for the month of January, 2016 (Evening batch)				
Day	Day and Date	Timing	Practice to be introduced/ Lecture Topic	Name of Staff
01	Friday 01-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Introduction of participants, Om Chanting, Collective Prayer, Mechanism of Yogic deep Breathing, Sukhasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
02	Monday 04-01-2016	LECTURE - I 3:30 - 4:00 pm	Yoga: Its origin, meaning & definitions	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
03	Tuesday 05-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices, Jala Neti, Kapalbhatri, Makar asana, Shavasana, Nadisodhan Pranayama, Antarmasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - II 3:30 - 4:00 pm	Yoga: Aim, Objectives and Misconceptions	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
04	Wednesday 06-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices, Vaman Dhauti (Kunjali), Yogic Sukshma Vyayama (I-IV)	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - III 3:30 - 4:00 pm	Shat-Karmas: Principles, Practices and their Health benefits	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
05	Thursday 07-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices, Sutra Neti, Yogic Sukshma Vyayama (V & VI), Agnisara	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - IV 3:30 - 4:00 pm	Introduction to Sukshma & Sthula Vyayama and their significance in Yoga Sadhana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
06	Friday 08-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices Yogic Sukshma Vyayama (vii-viii)	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - V 3:30 - 4:00 pm	Yoga Asana: Principles, Practices and their Health benefits	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
07	Monday 11-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices Yogic Sthula Vyayama (ii)	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - VI 3:30 - 4:00 pm	Surya Namaskar: Principles, Practices and their Health benefits	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
08	Tuesday 12-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices Suryanamaskar, Padmasana, Vajrasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - VII 3:30 - 4:00 pm	Schools of Yoga & their Principles	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
09	Wednesday 13-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices, Tadasana, Urdhwa hastottanasana, Katichakrasana, Trikonasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - VIII 3:30 - 4:00 pm	Yoga Sadhana: Principles & Pre-requisites	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
10	Thursday 14-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices Ardhaachakrasana, Padahasthasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - IX 3:30 - 4:00 pm	Yogic practices for Health and Wellness	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
11	Friday 15-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices, Bhadrasana, Mandukasana, Ustrasana, Paschimottanasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - X 3:30 - 4:00 pm	Diet & Nutrition: Modern Perspectives	Smt. Manjot Kaur
12	Monday 18-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices Uttanamandukasana, Purvottanasana, Simhasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - XI 3:30 - 4:00 pm	Yogic Diet: Concept & Principles	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
13	Tuesday 19-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices Gomukhasana, Ardhamatsyendrasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - XII 3:30 - 4:00 pm	Role of Dinacharya & Ritucharya in Health & Hygiene	Dr. Ajay Pal
14	Wednesday 20-01-2016	PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices Bhujangasana, Shalabhasana, Dhanurasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
		LECTURE - XIII 3:30 - 4:00 pm	Role of Swasthavarit & Sadavarit in Health & Hygiene	Dr. Ajay Pal
		PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Revision of previous practices, Uttanapadasana, Pawanmuktasana, Sarvangasana	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava

15	Thursday 21-01-2016	LECTURE - XIV 3:30 - 4:00 pm PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Pranayama: Principles, Practices and their Health benefits Revision of previous practices, Ardha Halasana, Halasana, Concept of Parikh, Rechaka & Kumbhaka	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
16	Friday 22-01-2016	LECTURE - XV 3:30 - 4:00 pm PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Bandha & Mudra: Principles, Practices and their Health benefits Revision of previous practices Brahmari Pranayama (Without Kumbhaka)	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
17	Saturday 23-01-2016	7:00 am to 2:00 pm PRACTICAL 7:00 - 9:00 am	Workshop Practical Yoga - I	Contracted staff Sh. Vinay, Kirti, Bharati, Smt. Samrita Sital, Sh. Rahul Singh Chaudhan & Sh. Rahul Shrivastava Dr. T.S. Ganpat
		LECTURE - XVI LECTURE - XVII 09:30 - 10:30 am LECTURE - XVIII LECTURE - XIX 10:30 - 11:30 am PRACTICAL 12:30 - 1:30 pm	➤ Shuddhi Prakriyas in Yoga & Ashtanga Yoga ➤ Yogic Principles of Healthy Living ➤ Stress and its consequences ➤ Role of Yoga in Stress Management Meditation & Pranayama	Sh. Vinay, Kirti, Bharati, Smt. Samrita Sital, Sh. Rahul Singh Chaudhan & Sh. Rahul Shrivastava Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
18	Monday 25-01-2016	LECTURE - XX 3:30 - 4:00 pm PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Mantra & Meditation for Well Being Revision of previous practices, Elementary knowledge and Demonstration of Bandhas & Mudra	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
19	Wednesday 27-01-2016	LECTURE - XXI 3:30 - 4:00 pm PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm	Concept of Health & Disease and Role of Yoga in Health & Disease Practice of 'Model Yoga Schedule'	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
20	Thursday 28-01-2016	LECTURE - XXII 3:30 - 4:00 pm PRACTICAL 4:00 - 5:30 pm PRACTICAL 7:00 - 8:30 am 8:30 - 9:00 am	Concept of Mind and Yogic practices for Mental Health and Yogic Attitude Practice of 'Model Yoga Schedule' Practice of 'Model Yoga Schedule'	Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava Smt. Samrita Sital & Sh. Rahul Shrivastava
21	Friday 29-01-2016		Valedictory Function	Coordinator and Staff of MDNH

Note: On 23rd January, 2016 (Saturday, 7:00 am to 2:00 pm) there will be a Workshop, which has to be attended by all participants compulsorily.

This issues with the approval of the Director

(Coordinator)
F.Y.S.W.

Copy to:

1. Mrs. Manjot Kaur, Dietician
2. Smt. Samrita Sital, Yoga Instructor, Grade 'B'
3. Dr. Ajay Pal, Assistant Professor, (On contractual basis)
4. Dr. T.S. Ganpat, Project Coordinator, WHO (On contractual basis)
5. Sh. Rahul Shrivastava, Yoga Instructor (On contractual basis)
6. P.A. to Director

Copy for information to:

1. Incharge, Teaching Department
2. Office order file

Coordinator

04/01/16