

A influência da fisiologia biomédica na ressignificação simbólica do corpo no ioga do século XX

The influence of biomedical physiology in the symbolic resignification of the body
in 20th century yoga

*Roberto Serafim Simões**

Resumo

O ioga moderno não é um constructo ocidental, mas uma espiritualidade fruto do sincretismo entre o hinduísmo, a ciência e a religiosidade nova era. O presente artigo objetiva demonstrar como a transfisiologia ioguica medieval foi sendo ressignificada pela fisiologia biomédica enquanto forma de adaptação de uma nova religião em formação, entretanto, bastante condizente com a sociedade secular na qual vivemos. Os iogues modernos vivem em uma fase de transição que pode auxiliar os cientistas da religião a perceberem os mecanismos de transplantação de terapêuticas espirituais orientais.

Palavras-chave: Ioga. Fisiologia. Religião-terapêutica.

Abstract

Modern Yoga is not a Western construct, but a spirituality, fruit of the syncretism between Hinduism, science and new age religion. This article aims to demonstrate how medieval transphysiological yoga has been redefined by biomedical physiology as a form of adaptation of a new religion in formation, and more acceptable to the secular society in which we live, though. Modern yogis live in a transition period that can help scientists of religion perceive transplantation mechanisms of oriental spiritual therapies.

Keywords: Yoga. Physiology. Therapeutic-religion.

* Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Pesquisador do Centro de Estudos de Religiões Alternativas no Brasil (CERAL). E-mail: iogacontemporaneo@gmail.com

Introdução

É bastante comum pensar o ioga em aulas coletivas com posturas e exercícios respiratórios beneficiando a saúde de seus praticantes, quase como um tipo de prática desportiva “atentiva”. Entretanto, o que conhecemos hoje com o nome de ioga é um *método espiritual* absorvido por diversas religiões como o budismo, o hinduísmo, o islamismo e, contemporaneamente no Brasil, entre cristãos e daimistas, por exemplo (Simões, 2015). Essa porosidade torna muito difícil a identificação histórica inicial do ioga como *tradição* religiosa, mas não impossibilita sua presença em escrituras antigas e suas inovações modernas.

Os *yogasutras* de Patanjali, uma primeira tentativa de sistematização do ioga propriamente dito, surge por volta do século II a.C. O texto de Patanjali possui uma forte influência da religião *samkhya*, onde é possível compreender conotações filosóficas claramente dualistas em sua soteriologia (Gulmini, 2002, p. 72-104). O corpo e sua transfisiologia (chackras, kundalini e os nadis, por exemplo) não-dual vão aparecer com maior relevância nas escrituras medievais indianas (entre os séculos X-XII), como o *Hatha-Yoga Pradipika* e o *Gheranda Samhita*. Nestas, a influência do tantra, da alquimia islâmica, do sufismo e da filosofia *vedanta advaita* é mais evidente.

Historicamente, o contexto do ioga até então está totalmente inserido ao panorama social e religioso indiano. O ioga é considerado inclusive um *darsana* hinduísta, ou seja, representa o hinduísmo; em outras palavras, o ioga do período histórico dito clássico e medieval é um ponto-de-vista filosófico e ritualístico da religião hinduísta. A partir da colonização inglesa na Índia (entre os anos de 1858-1947), entretanto, sofre profundas mudanças no momento histórico conhecido como Renasceça Indiana. Será a primeira vez que, efetivamente, o ioga será transplantado para outros países, o que originará, hoje denominado pela academia, como ioga postural moderno, ioga corporal ou ioga moderno (DeMichelis, 2004, p. 1-5)

O ioga moderno se encontra envolto por novos desafios que seriam impossíveis de serem resolvidos entre indianos medievais pelo simples fato de tais desafios não existirem historicamente. Novos paradigmas sobre o funcionamento do corpo e uma sociedade que não reconhece a legitimidade dos seus sacerdotes, são apenas alguns problemas que afetaram os iogues no final do século XIX na Índia. E, deste encontro, se fez necessário novos ajustes

soteriológicos, doutrinários e ritualísticos para que a estrutura de pensamento religioso ioguico continuasse a fazer sentido frente a essas novas racionalidades.

Conceitos importantes para a soteriologia ioguica como o *samadhi*, os *klesas* e *kaivalya*, assim como o poder terapêutico transfisiológico dos *ásanas*, *pranayamas* e *kryias*, foram legitimados na modernidade por novos agentes que adentram ao microuniverso do ioga, aonde os cientistas se configuram parte atuante deste cenário religioso em andamento (DeMichelis, 2004; Strauss, 2008; Jain, 2014), transformando tanto o ioga quanto os cientistas que investigam as suas práticas como terapia.

1. Ioga moderno

Para o ocidente, o ioga desembarcou oficialmente nas suas terras ocidentais com o swami Vivekananda (1863-1902), em 1893, na cidade de Chicago nos Estados Unidos. A sua visita se deu nesse evento, por convite do Primeiro Parlamento Mundial das Religiões, como representante do Hinduísmo. A sua presença em terras norte-americanas inaugurou um ioga com distintos sincretismos dos tempos medievais, tanto em termos ideológicos quanto fisiológicos (Strauss, 2008, p. 58-63). Vivekananda é o primeiro a apresentar a fisiologia “sutil” – ou transfisiológica - do ioga resignificada em termos biomédicos (Kualayananda, 2008, p. 103-104 em notas; STRAUSS, 2008, p. 63) e inaugura o transplante ioguico fora da Índia e da religiosidade hinduísta.

O ioga que Vivekananda ofereceu ao público do Parlamento Mundial das Religiões é o de uma tradição religiosa pautada nas formas pelo qual o ser humano alcança a sua “verdadeira liberdade” e manifesta a sua “divindade interior”, afirma. Mas esta perspectiva, como veremos, foi fortemente calçada no ideal nacionalista indiano do final do século XIX. Vivekananda procurou demonstrar em outras palestras e livros, que a religiosidade indiana, condensada por ele com o nome ioga, se sustentava tanto filosófica quanto cientificamente, ao contrário das demais religiões ao qual tomou contato com seus colonizadores, estando à altura intelectual portanto, de qualquer outra religião. Há um anseio, provocado pelo espírito secular e laico do momento, sobretudo do movimento nacionalista indiano, em transformar o ioga em uma nova religião universal (Vivekananda, 2007).

O seu discurso ficou bastante popular, o que lhe possibilitou fundar organizações iogicas por cidades do mundo inteiro, tendo o seu pensamento, em relação à religião, ao ioga e à ciência formado a base intelectual de uma geração de iogues que veio depois dele (Desikachar et.al., 1980). Vivekananda também ficou conhecido como um defensor da tolerância religiosa, tornando-se um dos grandes ídolos do Hinduísmo moderno ou Neo-Hinduísmo, além de um grande inspirador dos novos movimentos religiosos que primam ainda hoje, assim como o ioga moderno, por assimilar os seus ensinamentos religiosos como científicos (Nanda, 2007; Valle, 2008, p. 200; Amaral, 2000 Strauss, 2008, p. 64-65).

O ioga inicia as suas relações híbridas com novas culturas, sociedades, políticas, economias e geografias, como em outros momentos históricos (ver Simões, 2011), mas agora com uma diferença fundamental: essas imbricações acontecerão fora do panteão hindu e da autoridade sacerdotal bramânica. Desse modo, o contato, dentre outras transformações, vai mudar o caráter do iogue *renunciante do mundo* de tempos passados, para um ascetismo que *dialoga com o mundo* nos tempos atuais (Strauss, 2008, p. 64), pautando-se em escrituras religiosas como o *Bhagavad-Gita*, *Yoga-Sutras* e demais textos sagrados aos iogues. O transplante do ioga da Índia para a Europa e Estados Unidos transformou a sua soteriologia e resignificou as suas escrituras.

Consideremos agora a diferença entre um yogue-asceta e um monge *samsari* (que se propõe a participar do jogo exterior de *maya*). Diga-se desde já que o “samsari” não precisa jogar obedecendo ao ego. Com efeito, é grato por Deus e muito útil ao desenvolvimento espiritual participar do jogo divino sem recorrer ao ego, em vez de procurar envolvê-lo no processo. (Kriyananda, 2007, p. 241)

Enquanto aqueles iogues clássicos e medievais abandonavam o convívio social e dedicavam a sua busca religiosa retirados em *ashrams* e cavernas isoladas, os modernos se globalizam e adquirem a preocupação de difundir os seus ensinamentos para o mundo. Esta passagem histórica de renúncia necessária ao mundo e agora, de participar do mundo e difundir as suas ideias iogicas aos outros se configura mais uma das características marcantes do ioga que se conhece atualmente, segundo Sarah Strauss (2008, p. 63-64). Assim sendo, estudiosos compreendem o ioga moderno aprendendo a lidar com novos acontecimentos, principalmente os advindos do nacionalismo indiano, do

ocultismo ocidental, da filosofia *Neo-Vedanta*, dos sistemas de cultura físicos modernos (DeMichelis, 2008, p. 20), do islamismo, do cristianismo primitivo, da ciência moderna (principalmente a fisiologia e a biomedicina) e do movimento religioso Nova Era (Amaral, 2000; Liberman, 2008, p. 100-117). Este é o novo pano-de-fundo que configura a transplantação do ioga indiano que se conhece atualmente.

Elizabeth DeMichelis salienta os pontos-chave que facilitam a compreensão do surgimento do ioga moderno. Segundo DeMichelis (2008), desde 1600, por intermédio da Companhia das Índias Orientais, a Índia vem estabelecendo relação com os países da Europa e América. Mas é a partir de 1750 que as sociedades ocidentais voltam o seu interesse para a economia, o sistema sócio-político e a cultura indiana. Com isto, desde 1830 surgem os debates devido aos movimentos de reforma sócioreligiosa na Índia Britânica, abrindo-se um diálogo entre os intelectuais e as autoridades sobre a “Anglicização” da colônia. Os primeiros sinais de uma ocidentalização da religiosidade indiana ocorrem por volta de 1850.

No início do século XX, presenciam-se o surgimento do Movimento Nova Era e a rápida modernização das religiões orientais, as quais dão início a um produtivo diálogo com outras crenças e culturas, fato que continua até hoje. Entre 1914 e 1945, devido às duas grandes guerras mundiais, a disseminação dos ideais modernos do ioga diminuiu a sua influência, sendo retomado novamente a partir da independência da Índia em 1947. Por intermédio de iogues carismáticos e convidados pela onda contracultural que aconteceu nos anos de 1960, várias organizações do ioga se popularizam por todo o mundo. Após um período de certa indiferença pelo ioga, na década de 1980, surge nos anos de 1990 uma entusiástica aculturação por uma geração de praticantes e de devotos seguidores da sua proposta soteriological vinculada a saúde (DeMichelis, 2008, p. 21).

O ioga se lança no mundo, principalmente por meio de alguns iogues, entre tantos outros, como swami Vivekananda, sri Yogendra, paramahansa Yogananda, swami Kunalayananda, swami Sivananda e Krishnamacharya (Alter, 2004; Feuerstein, 2005, p. 53-55; Singleton & Byrne, 2008). Os métodos iogicos mais populares e praticados modernamente deveram-se aos iogues mencionados acima, tendo suas ideias edificado algumas das inúmeras escolas, tradições ou

organizações iogicas religiosas no mundo atual como, *The Yoga Institute* (1918), *Self-Realization Fellowship* (1920), *Kaivalyadhama Yoga Institute* (1924), “Yoga de Krishnamacharya” (1924), *Sivananda Yoga: The Divine Life Society* (1936) e o *Vivekananda Kendra Yoga Research Foundation* (1972).

Todas estas organizações iogicas, de uma forma ou de outra, fomentam e divulgam as suas religiosidades também em pesquisas científicas na fisiologia biomédica dos seus métodos de ensino iogicos. Elas – as organizações iogicas modernas – não se furtaram em divulgar seus métodos e tradições por intermédio de artigos publicados em revistas científicas sobre os benefícios das práticas do ioga para a saúde principalmente. Por exemplo, para Iyengar (2001, p. 38), iogue discípulo de Krishnamacharya, bastante conhecido por adaptar seu método ao público ocidental, “a pessoa indisciplinada é alguém sem religião; a pessoa disciplinada é religiosa; a saúde é religião; a doença é falta de religião”.

O interessante aqui é o apelo à “saúde” como *compensador* (Stark & Bainbridge, 2008) fisiológico que a prática oferece e a sua correspondência com o discurso religioso iogico moderno. Para se entender o que permitiu esta configuração atual, o que transformou a religiosidade iogica também na prática física e terapêutica, é necessário voltar para 1750, período histórico em que o continente indiano inicia um processo que veio mais tarde a ser chamado de “Renascença Indiana”, quando a cultura deste país principia um diálogo maior e aberto com o mundo ocidental em um discurso nacionalista indiano.

2. “Renascença” indiana

É no período “renascentista” que alguns indianos vão estudar na Europa e percebem que o seu país, apesar da grandiosidade da sua terra, da sua história e cultura, sofre, com a precariedade do seu sistema de saúde, com as crenças populares envoltas pela superstição e magia, com uma educação ineficiente e pela economia explorada pelos britânicos. Muitos destes jovens, na sua maioria da região de Bengala, entendem que seu povo poderia (e deveria) se beneficiar também dos avanços da ciência, da tecnologia e da medicina ocidental que eles testemunham, geralmente nos centros acadêmicos do mesmo país que os colonizava.

Os “intelectuais de Bengali”, como ficaram conhecidos, abriram o diálogo com os ingleses, instituindo uma ideologia e a modernização do seu país, o que veio a influir na formatação de um ioga menos “místico” e mais condizente com o pensamento racional ocidental buscando preservar as tradições culturais indianas e divulgá-las ao mundo.

Foi assim, por meio de uma verdadeira reforma social, política, cultural e religiosa, que a Índia procurou construir e expor a sua nova face ao mundo. Com isto, o ioga, como um dos emblemas da sua religiosidade, sofreu influências que transformariam o seu sistema de crenças e de práticas sofrendo mutações e propiciando o advento de diversas outras organizações ioguicas, sendo algumas bem mais seculares do que outras. Um dos resultados dessa abertura foi o embate entre o racionalismo pragmático - desse novo pensamento liderado por intelectuais e religiosos reformadores da Índia moderna - e a mística (DeMichelis, 2008, p. 20-21, 30; Eliade & Couliano, 2009, p. 183). O secularismo ocidental estava levando a Índia, altamente supersticiosa e mágica, a ser deslegitimada pelo seu colonizador.

Entretanto, visando remover toda a carga mítica, mística e mágica do ioga medieval e clássico, mas sem a intenção de secularizar o hinduísmo - e o ioga -, o “renascimento indiano”, como explica Nanda Meera, produziu uma situação paradoxal que ela denominou de “contra-Iluminismo”.

Por contra-Iluminismo eu entendo apenas isto: em contraste acentuado com o projeto do Iluminismo, de trazer a religião para dentro dos limites da razão científica, o contra-Iluminismo hindu tende a subsumir ou cooptar a razão científica no seio da cosmologia espiritual e a epistemologia dos *Vedas*.

Acredito que precisemos prestar mais atenção ao cientificismo hindu porque é um sintoma das profundas contradições culturais que afligem a modernidade da Índia. Temos orgulho [os indianos] de sermos modernos, porém pisoteamos o primeiro princípio da modernidade, isto é, estabelecer distinções de princípio entre ciência e metafísica, quer dizer, entre conhecimento verificável de entidades materiais intangíveis - Deus, *Brahma* ou qualquer forma de energia espiritual “sutil” - que não seja acessível aos cinco sentidos que todos os humanos compartilham igualmente. (...) O central no projeto do Iluminismo não era destruir a religião, mas colocar limites, primeiro, sobre aquilo que ela poderia dizer sobre a natureza e, segundo, sobre o uso da autoridade da natureza para defender seus dogmas.” (Nanda, 2007, p.164).

Nesse artigo, Nanda (2007) salienta que, no processo de independência da Índia, o nacionalismo indiano buscou envelopar o ioga e o *Vedas* com o “rótulo

atraente de *ciência*”, com o objetivo de demonstrar a superioridade do Hinduísmo sobre o Islamismo e o Cristianismo. Ela evidencia também que se tornou senso-comum entre os hindus modernos compreender os ensinamentos dos *gurus*, iogues e *swamis* como científicos. O resultado dessa dialética – escrituras do ioga e *Vedas* como ciência – acreditar que a experiência não-sensorial, intuitiva ou mística destes mestres espirituais do ioga como “razão pura”, ou seja, como se, efetivamente, o conhecimento advindo de *gurus*, brâmanes, *rishis*, iogues e *sadhus* fossem diretamente “ouvidos” ou “vistos” pela alteração das suas consciências através de práticas ritualísticas corporais ioguicas. Em outras palavras, seria como se a intuição mística fosse passível de verificação empírica, portanto, fruto de um conhecimento universal verificável por laboratórios científicos e, mais ainda, como se os resultados benfazejos das práticas ioguicas confirmassem essa especulação intelectual por legitimação da ciência fisiológica biomédica.

Os filósofos neo-hindus e iogues modernos – a partir da visão holística de mundo do Vedanta que acredita a consciência permeiar toda a matéria – afirmavam que o conhecimento advindo de seus atos meditativos e práticas transfisiológicas individuais de iogues poderiam alcançar a realidade última do mundo material e pôr fim ao sofrimento humano. Deste modo, os iogues modernos encetaram divulgar um paradoxo intransponível filosoficamente quando rejeitaram a linha delimitadora da ciência entre percepção sensorial e não-sensorial, mas aceitaram que suas experiências místicas – não-sensoriais – tinham fundamento empírico (Nanda, 2007). Em outras palavras, o ioga moderno, fruto de hibridações e sincretismos do seu encontro, sobretudo com o processo de secularização ocidental e espiritualidade Nova Era, buscou uma configuração religiosa que transita entre a terapêutica e a mística.

O progresso, segundo Stark e Bainbridge (2008, p. 397), pode estimular o “descrédito das crenças religiosas tradicionais”, produzindo novos problemas enquanto resolve outros para que só as religiões tradicionais (no caso o Hinduísmo e o Ioga para o povo indiano) dispunham de *compensadores*.

A secularização significa a perda de poder por parte das organizações religiosas, o declínio concomitante da coerção em nome da tradição religiosa, o descrédito progressivo das explicações religiosas tradicionais e o abandono, por parte das igrejas-padrão, da parcela da magia que elas previamente ofereciam a seus participantes [no caso aqui da fisiologia “sutil” do ioga, sobretudo]. (Stark & Bainbridge, 2008, p. 399)

Desta forma, o ioga medievalista, pautado altamente por uma fisiologia transcendente – ou transfisiológica - e pelas crenças populares foi perdendo espaço frente ao progresso e ao “renascimento” do continente indiano e, com ele, todos os problemas também que o acompanhavam, obrigando aos iogues da geração moderna (re)construírem a fisiologia ioguica frente aos avanços da fisiologia biomédica que tomavam contato a partir de agora.

3. A influência da fisiologia biomédica na fisiologia “sutil” do ioga

Vai-se, a partir de agora, entender as resignificações fisiológicas que estes iogues nacionalistas indianos e seus contemporâneos produziram no ioga considerado moderno para recuperar seu espaço no campo religioso indiano e mundial. Andrea R. Jain, avaliou, em recente artigo (2010), as formas como um dos métodos do ioga moderno se apropria do discurso científico na sua doutrina (Jain, 2010), em particular, das técnicas corporais e meditativas dos sistemas do período clássico e medieval ioguico baseando-se no discurso biomédico. A autora percebeu que o corpo no ioga moderno investigado, tornou-se uma “sutil metafísica somatizada”, utilizando-se da compreensão biomédica da fisiologia para localizar e identificar as funções de partes do corpo sutil e os processos fisiológicos do corpo. Para a pesquisadora, esta reinterpretação não substituiu apenas a simbologia fisiológica antiga pela científica, mas a reinventou, formatando uma “nova” transfisiologia ioguica.

O que se indica a seguir, é que o fato mencionado por Jain não é algo isolado de um grupo religioso ou de um iogue específico, mas da própria história do ioga moderno, que se justifica pela aculturação que o complexo religioso ioguico sofreu em dialética com outras culturas, na busca por manter a sua veracidade num mundo onde a razão hoje parece prevalecer mais do que a fé.

Nunes (2008) dividiu em quatro os desdobramentos do ioga moderno. O primeiro seria o que denominou de *Descoberta/Encantamento* do ioga, o segundo de *Psicologização/Experimento*, o terceiro como a fase da *Corporificação/Desencantamento* e, por último, a fase de *Resgate/eencantamento* a partir do início do século XX.

Segundo Tales Nunes, sob o olhar da antropologia social, o primeiro momento do ioga moderno destaca-se pela *descoberta/encantamento*, sobretudo

pelos filósofos e escritores românticos como Schopenhauer e Thoreau, com os primeiros textos orientais traduzidos, que têm como centro uma busca pela “interioridade” e “essência pessoal” (Nunes, 2008, p. 17). O período *psicologização/experimento*, se pautaria na tentativa de tradução das doutrinas religiosas orientais para uma linguagem da psicologia, e o uso destas enquanto terapias. Nunes também credita a este período a transformação das organizações religiosas iogicas em terapêuticas e processos de cura, o que é o início, segundo ele, da profanação das práticas religiosas orientais como as do ioga. Verifica-se neste período o início das primeiras investigações empíricas da fisiologia biomédica sobre as práticas rituais corporais do ioga medieval. A terceira fase insituiu-se pelo processo de *corporificação/desencantamento*, no sentido de uma secularização que chega ao ioga devido, segundo Nunes, à demasiada centralidade na fisiologia biomédica científica e ao seu caráter apenas essencialmente terapêutico. O último período é o *resgate/reencantamento*, ligado a uma tentativa, por parte de alguns iogues modernos, de resgatar a sua religiosidade na busca de um ioga direto da Índia (Nunes, 2008, p. 19).

Sabe-se que a fisiologia sutil iogica, no entanto, reflete hoje um ajustamento coerente e não a “profanação das suas escrituras” com o avanço da fisiologia biomédica. O ioga, ao longo de sua história, sempre sofreu adaptações e, ao invés de pensar em um novo encantamento, podemos supor mais uma apropriação no transplante do ioga para as sociedades ocidentais. É possível que o ioga de seus tempos medievais também possa ter se “encantado” em algum momento, sobretudo quando os iogues antigos travaram contato com a alquimia muçulmana, o Tantra, o Budismo e outras escrituras sobre o funcionamento do corpo e manipulação da sua natureza (Simões, 2015). É lícito pensar, que o período moderno do ioga, ao qual Nunes denominou de “reencantamento” seja apenas o ioga, mais uma vez, resignificando as suas escrituras, atos e crenças de acordo com a realidade social ao qual os seus líderes se defrontaram e não sua profanação.

4. A fisiologia religiosa do ioga revisitada à luz da fisiologia biomédica

O desafio dos iogues modernos não reside pura e simplesmente na troca de compensadores fisiológicos sutis pelos da fisiologia biomédica, mas na legitimação do próprio discurso religioso medieval em dialética com o saber da

ciência biomédica e a sua perspectiva materialista do funcionamento do corpo. Como explica Melford Spiro (1994), autor de um artigo intitulado *Religion and the irrational*:

Um sistema religioso, portanto, é antes de tudo um sistema cognitivo, ou seja, consiste em um conjunto de proposições, explícitas ou implícitas, a respeito de aspectos específicos do mundo que se afirmam ser verdadeiros. (...) Contudo, as crenças agradáveis e as desagradáveis igualmente continuam a ser sustentadas pois, na ausência de outras explicações, elas servem para explicar, isto é, descrever, dar sentido e estruturar fenômenos outrora inexplicáveis, sem sentido e desestruturados. Assume-se que sejam verdadeiras porque, na ausência de crenças concorrentes, ou de evidência que as desmascare, não há razão para achar que sejam falsas. (Melford Spiro, 1994 apud Stark & Bainbridge, 2008, p. 102-115)

Alguns iogues modernos parecem ter percebido que do encontro da ciência com o ioga poderia acarretar transformações em sua estrutura de pensamento religioso, por isso, os iogues geriram as suas próprias transformações soteriológicas frente às inevitáveis transformações que a fisiologia humana sofreu com a dominância do pensamento científico. Em outras palavras, os mesmos iogues que se aproximaram da fisiologia biomédica e compartilharam entusiasmados as descobertas terapêuticas advindas das investigações científicas sobre as práticas corporais ioguicas, têm influenciado o advento da espiritualidade na medicina ocidental (Nascimento et.al., 2013). Não é apenas o ioga e outras terapêuticas espirituais que se transformaram no encontro com a ciência, mas também a biomedicina se modificou.

Depois de Vivekananda, em 1893, outros iogues viriam para os países ocidentais com a intenção de divulgar os seus métodos de ensino e difundir a religiosidade ioguica. Um deles foi o carismático Yogananda que, estabelecendo-se nos Estados Unidos, cedeu diversas palestras e comentários, entre as quais um artigo publicado no Washington Post, em janeiro de 1927, citando as suas (re)interpretações modernas sobre a fisiologia sutil do ioga. No referido artigo, o autor faz alusões à mudança química das células do corpo em uma “nova ordenação” dos neurônios, sempre que o “receptor das ondas vibratórias” (referindo-se ao bulbo encefálico) esteja devidamente concentrado e imbuído de devoção pelo iogue durante as práticas religiosas (Yogananda, 2008, p. IX). Em *Afirmações*, livro em que Yogananda procurou correlacionar o poder terapêutico do ioga por meio, segundo ele, de descrições científicas, investe em

uma argumentação sobre a fisiologia biomédica cardiorrespiratória para justificar a prática iogica, “cuja aplicação o ser humano pode alcançar uma experiência pessoal e direta com Deus (...) comum a toda religião verdadeira” no intuito de promover harmonia entre os diversos povos e os países do mundo. Não é apenas ele, mas outros como Iyengar (2001) também fizeram frequentes referências a isso.

O *pranayama* é o elo de ligação entre o organismo fisiológico do homem e sua dimensão espiritual. Tal como o calor físico é o cerne de nossa vida, o *pranayama* é o cerne do ioga. (Iyengar, 2001, p. 183)

O ioga moderno foi alicerçando-se, segundo os seus emissários, devido a “um conjunto de técnicas científicas utilizadas para alcançar a comunhão com Deus” (Iyengar, 2001, p. 130-131). A sua doutrina baseou-se também na fisiologia biomédica ocidental para, assim como os iogues medievais o fizeram com outras sabedorias, dialogar - e resignificar - conceitos transfisiológicos de suas escrituras medievais. Desta forma, a fisiologia científica e os tratados religiosos iogicos se confundiam.

Se estimarmos a quantidade de sangue expulsa em cada contração dos ventrículos do coração, soma ao redor de cento e dez mililitros, este órgão move um peso equivalente a oito quilogramas de sangue por minuto. Assim, no lapso de um dia, o coração impulsiona aproximadamente doze toneladas de sangue (...) Estas cifras demonstram o enorme trabalho do coração. (...) O controle consciente do sono – aprender a dormir e despertar com nossa vontade - forma parte do treinamento yogico que capacita o ser humano em regular os batimentos cardíacos. Quando se é capaz de controlar conscientemente a frequência cardíaca, se alcança o domínio da morte. (...) (Yogananda, 2008, p. 134)

(...) a cortisona [principal hormônio do estresse] do ioga é vislumbrar a alma (Iyengar, 2001, p. 138)

É evidente aqui uma apropriação da linguagem fisiológica biomédica para elucidar a representação metafísica do corpo nos textos iogicos modernos. Assim como Kavalayananda buscou aliar o valor religioso com o científico do seu instituto de ioga, Iyengar (2001) também se dedicou às correlações entre a anatomia, a fisiologia e a metafísica iogica. Segundo ele, “ao controlar a respiração, você está controlando a consciência, e, ao controlar a consciência, você dá ritmo à respiração” (Iyengar, 2001, p.81. Iyengar ainda fez uma releitura moderna do *Hatha-Yoga Pradipika* (ver *sutras* I-41 e II-2 em Souto, 2009), escritura medieval do ioga, dizendo que “quando não há movimento nas células,

na mente ou em qualquer um dos vasos da alma, prevalece o que se chama de *kumbhaka*” (Iyengar, 2001, p. 29, 185).

No entanto, os caracteres fundamentais do ioga, ou seja, a sua estrutura de pensamento religioso e que fundamentaram as suas recompensas, não se alteraram pois continua ser indispensável desobstruir os *nadis* para que *prana* flua e libere *kundalini* a ascender pelo *sushumna*. Em outras palavras, a transfisiologia ioguica medieval permaneceu, assim como a sua crença em energias vitalistas como *prana* e *kundalini*.

Desde as primeiras traduções dos textos religiosos indianos, realizados pela geração moderna de iogues, que estes vêm justificando a sua fisiologia sutil e adquirindo papéis mais empíricos. Este fato mostra uma preocupação por racionalizar a fisiologia religiosa do ioga, já desde o início do século passado, pela lógica, aparentemente, materialista. É uma dialética ambivalente e singular, pois buscou uma teologia que se adaptasse ao materialismo da ciência.

Por trás está o nacionalismo indiano resistindo à dominação inglesa. Como citado em algumas referências anteriormente, essa estratégia proselitista e exegetica ganha êxito, pois a inclusão da “espiritualidade” em áreas acadêmicas de saúde-cura e a propalação de diversos “cientistas-*gurus*” como Allan Wallace, Francisco Varela, Amit Goswami, Deepak Chopra e outros, são exemplos de sucesso de “espiritualização” da ciência e não a “profanação” do ioga (Simões, 2015). Assim, pode-se entender Sir John Woodroffe, britânico graduado em Direito por Oxford que, depois de alguns anos trabalhando na jurisprudência indiana, se interessa pela religiosidade e pela mística ioguica e traduz em 1917, as primeiras tentativas de aproximação da linguagem transfisiológica ioguica a partir do *Tantra Sastra*. Neste livro por exemplo, Woodroffe (2004, p. 48-49) explica os *nadis* como sendo nervos, artérias ou eixo cérebro-espinal, alertando que nas escrituras aqueles são canais energéticos. Esta representação é produto do seu esforço para tornar “racional” o entendimento de uma fisiologia “irracional”, para o padrão de sua cultura.

No período medieval indiano, os textos antigos também sofreram transformações evidentes. Basta lembrar os tratados *Hatha-Yoga Pradipika*, aonde se comparou a consciência (*citta*) com o mercúrio, pois “ambos eram instáveis” (ver *sutra* 26-27 e 96 em Souto, 2009). Em vez da alquimia muçulmana, foi a fisiologia biomédica moderna que surgiu “atualizando” os

textos medievais iogúicos.

(...) aplicando-se fundamentalmente a vontade, deverá fixar-se a atenção entre sobrancelhas, quando se utilizam afirmações do tipo intelectual, o centro da concentração será o bulbo raquídeo (centro da força vital inteligente); e as afirmações devocionais, a concentração se focará no coração (...) Por meio da prática dessas afirmações, adquire-se o poder de dirigir conscientemente a atenção para as fontes vitais da vontade, do pensamento e do sentimento. (Yogananda, 2008, p. 76)

Concentrar-se, com os olhos fechados, na região do bulbo raquídeo, e sentir que o poder da visão, presente nos olhos, fluem através do nervo óptico para a retina. (...) Fixar o olhar entre as sobrancelhas, imaginando que o fluxo da energia vital se dirige desde o bulbo raquídeo para os olhos, transformando estes últimos em dois focos de luz. Este exercício produz benefícios tanto físicos como mentais. (Yogananda, 2008, p. 114)

Yogananda, desta forma, fez uma releitura do clássico e importante *mudra* da doutrina iogúica medieval, o *shambavi mudra*, pelo prisma da fisiologia biomédica. Isto é o que toda a geração de iogues realizou também. Em outra obra, Kriyananda (2007), comentando o seu guru Yogananda, volta a se referir ao bulbo (ou medula oblonga) e ao nadi *sushumna* como a espinha, e *prana* como energia.

(...) o caminho do despertar divino é, conforme dissemos, a espinha. A energia penetra no corpo através da medula oblonga, na base do cérebro. (...) A energia (...) transita pelos nervos (...) até o cérebro, desce pela espinha (...). Quando, por ocasião da morte, a consciência se retira do corpo, a energia primeiro recua das extremidades para a espinha, sobe por ela e sai pela medula oblonga, deixando o corpo. (Kriyananda, 2007, p. 51)

O bulbo ou medula oblonga para Yogananda possui também, um pólo negativo e outro positivo. O primeiro, que corresponde ao *ajna chackra*, situa-se no próprio bulbo; e o segundo, que o reflete, localiza-se na confluência dos três principais nadis (*ida*, *pingala* e *sushumna*), que ele reinterpreta como sendo os nervos (Kriyananda, 2007, p. 51), da região conhecida como *shambavi mudra*, dentro da anatomia e da fisiologia sutil do ioga antigo (Woodroffe, 2004, p. 56).

A evocação reiterada ao bulbo não se refere à fisiologia ocidental, mas é absolutamente coerente dentro da fisiologia religiosa sendo construída pelo ioga moderno, por esta região cerebral ser a responsável por inúmeros nervos motores e sensitivos cranianos. Logo, na resignificação das escrituras iogúicas realizadas por Iyengar (2001), o ioga é *prana-vrtti-nirodha* (acalmar as flutuações da

respiração). Já na escritura do período clássico – provavelmente séc. II a.C. - afirma que ioga é *citta-vrtti-nirodha* (acalmar as flutuações da consciência) (Iyengar, 2001, p. 29). Assim, é lícito pensar, dentro de uma nova racionalidade fisiológica do ioga na modernidade, que o bulbo tenha participação direta nesse processo, como afirmaram os iogues acima, pois ele também é o centro respiratório pela fisiologia biomédica.

[O iogue] pode-se perguntar: o olho espiritual [ajna chackra] é puramente simbólico? Não, é real e constitui, de fato, um reflexo da medula, a partir da qual a energia desce a espinha por três nadis ou canais sutis de força vital [prana]. (...) A espinha é o canal principal por onde a energia flui. O fluxo ascendente da energia [que conduz kundalini] pode ser bloqueado por alguns plexos [chackras] na espinha, de onde ela passa para o sistema nervoso e daí para o corpo, sustentando e ativando os diferentes órgãos e membros. Quando em meditação profunda, o yogue transfere energia do corpo exterior [koshas] para a espinha e a faz subir para o cérebro [último chackra], ele encontra essa passagem bloqueada pelo fluxo externo de energia proveniente daqueles plexos (ou centros, mas que nos tratados yoguicos recebem o nome de chackras). A energia de cada chackra deve ser conduzida para a espinha a fim de prosseguir sua jornada ascendente. (Kriyananda, 2007, p. 52-53)

Yoagananda, na voz de discípulo Kriyananda, continua a sua argumentação questionando-se se a sua descrição é real ou puramente imaginativa e deu a sua representação dos chackras os plexos, e os nadis, canais da fisiologia sutil do ioga, associados, pelos iogues modernos, aos impulsos nervosos autônomos e centrais, além de a todo tipo de passagem por dentro do corpo, como o ar, a água, o sangue e aos nutrientes (Iyengar, 2001, p. 274; Souto, 2009, p. 42).

Os chackras também sofreram resignificações significativas na sua interação com biomedicina ocidental. Eles continuaram a ser representados nos corpos energéticos ao microuniverso ioguico, mas ganharam correspondências das mais variadas dentro da fisicalidade empirista da fisiologia ocidental, como plexos, glândulas e junções celulares (*gap junctions*), como se observa nas pesquisas fisiológicas modernas da religião, mas também na voz da doutrina ioguica atual.

Chakras são centros da energia espiritual. Eles estão localizados no corpo astral, mas eles possuem correspondência com centros no corpo físico também. (...) a certos plexos no corpo físico. (Sivananda, 2000, p. 7)

Mais de dois milênios atrás, Patanjali deu-se conta da

importância do cérebro. Ele descreveu a parte frontal como o cérebro analítico, a posterior como o cérebro do raciocínio, a inferior com a sede do estado de graça (o que, a propósito, corresponde às descobertas da ciência médica moderna, segundo a qual o hipotálamo, situado na base do encéfalo, é o centro do prazer e da dor), e a parte superior como o cérebro criativo ou sede da consciência, a nascente do ser, do ego ou do orgulho, o berço da individualidade. (Iyengar, 2001, p. 174)

Por meio (...) das posturas do Yoga, podemos ajudar a suprimir e aliviar a congestão dos nervos ou das vértebras (nadis), facilitando assim o livre fluxo da energia vital (prana). (Yogananda, 2008, p. 43)

O iogue, segundo Yogananda (2009), “faz circular mentalmente sua energia vital [prana], em direção ascendente e descendente, ao redor dos seis centros da coluna vertebral [chackras] (plexos medular, cervical, dorsal, lombar, sacral e coccígeo)” (Yogananda, 2009, p. 248). Os iogues modernos, por puro paralelismo, associaram diretamente os centros energéticos da coluna aos plexos da fisiologia biomédica. Mesmo swami Kuvalayananda, o mais afinado com a ciência biomédica dos iogues da sua época, afirmou que “havendo condições, os chackras poderão ser investigados cientificamente” (Souto, 2009, p. 46).

Percebe-se, deste modo, que as aproximações das escrituras iogicas modernas se esforçam em estabelecer diálogo com fisiologia biomédica em busca de uma legitimidade perdida frente ao Hinduísmo – aonde o ioga é denominado de *darsana*, ou “ponto de vista filosófico” dentro da religiosidade hinduísta. Entretanto, em sociedades modernas ocidentais sobretudo, o Hinduísmo não conseguiu legitimar, sozinho, o discurso ioguico de outrora. Há uma evidente tentativa de aproximação com o empirismo científico da biomedicina nas novas narrativas religiosas iogicas modernas.

No plano fisiológico, pingala corresponde ao sistema nervoso simpático; ida, ao parassimpático; e susumna, ao sistema nervoso central. (...) A frieza atribuída a ida (pois, corresponde dentro da representação simbólica da fisiologia do HY medieval como chandra-nadi, ou “canal da lua; e pingala como surya-nadi, ou “canal do sol”) no HYP é explicada, pela ciência moderna, em virtude de sua ligação com o hipotálamo, situado na base do cérebro, e que é o centro responsável pela manutenção da temperatura estável do corpo. Assim, o hipotálamo é o plexo lunar, do qual desce ida, assim como pingala ascende de sua base no plexo solar. (...) Susumna corresponde ao sistema nervoso central, e essa energia divina, produzida pela fusão de ida e pingala, é vista como energia elétrica (kundalini [nota autor]), segundo a fisiologia. (...) Susumna existe em todas as partes do corpo e não apenas na espinha, porque o sistema nervoso central age em todo o organismo (Iyengar, 2001, p. 188-190).

Como se lê acima em um dos textos de Iyengar, que reúne uma série de anotações e transcrições das aulas e das palestras que proferiu na Índia, na Inglaterra, na França, na Itália, na Espanha e na Suíça, entre os anos de 1985 e 1987, é evidente a sua preocupação para associar a fisiologia científica à sutil religiosa do ioga. Ele utiliza-se de um artifício dialógico comum aos iogues modernos, que é associar as definições físicas de um órgão, hormônio ou região corporal, a uma fisiologia existente em suas escrituras sagradas.

Iyengar (2001, p. 188) afirma, por exemplo, que o *nadi pingala*, que na fisiologia sutil do ioga do século XI, está associado ao sol e à narina direita, corresponde ao sistema nervoso simpático (SNS) e possui ligação hipotalâmica, pois como ambos (SNS e hipotálamo) estão envolvidos com as mudanças da temperatura corpórea, ele insiste que são a mesma coisa.

Para o mesmo Iyengar (2001), toda a doutrina do ioga está relacionada às posturas. Assim ele dizia, que “talvez seu fígado esteja alongado, mas seu estômago está se contraindo, ou talvez o contrário”, e por isso, orienta a que se toquem em “partes relevantes” do corpo, “de modo que se movimentem harmonicamente” (órgãos e músculos físicos), complementando, que “eu toco de leve a parte em que as células estão mortas para que possa ocorrer uma certa germinação e elas ganhem nova vida. Crio vida nessas células por meio do ajustamento [corporal], que efetuo tocando meus alunos”, no que ele intitula de “ajustamento criativo” (Iyengar, 2001, p. 78).

É preciso registrar que mensagens vêm das fibras, dos músculos, dos nervos e da pele do corpo, enquanto se está fazendo a postura. Você pode aprender. Não é suficiente vivenciar hoje e analisar amanhã. (Iyengar, 2001, p. 80)

Purusa, a alma, é o senhor do corpo, sua morada. O [músculo] diafragma, acima da sede da alma, é representado na história pela base da montanha. A montanha representa o peito, e o movimento de agitar as águas representa a inspiração e a expiração. (Iyengar, 2001, p. 181)

O pranayama está na fronteira entre os mundos material e espiritual, e o [músculo do] diafragma é o ponto de encontro dos planos fisiológico e espiritual do seu corpo (...) Lembre que kumbhaka não é segurar o fôlego; é reter energia [prana]. (Iyengar, 2001, p. 186)

Kuvalayananda (2008), em seus comentários, fez extensas exposições fisiológicas e anatômicas precisas e condizentes com a biologia humana científica e duras críticas às descrições transfisiológicas das práticas iogicas que ele

considera como “crenças populares”, pois não estão pautadas em pesquisas laboratoriais (Kavalayananda, 2008, p. 104, em notas). No entanto, frequentemente e, ao longo de seus principais livros (Asana e Pranayamas), não deixou de salientar o valor “espiritual” do ásana ou do pranayama.

A firmeza do pescoço e dos ombros, a vigorosa pseudo-inspiração precedida da mais completa expiração e o simultâneo relaxamento dos músculos frontais abdominais, que antes estavam contraídos, são as três ações que completam a técnica da Uddiyana. (Kavalayananda, 2005, p. 56)

[Paschimataana é executado quando] Sentado, o estudante mantém as pernas esticadas e unidas. Inclina então o tronco um pouco para a frente, forma um gancho com os dedos indicadores e segura com eles os grandes artelhos com os dedos assegura não só o completo relaxamento, como também um completo estiramento dos músculos posteriores das pernas. (Kavalayananda, 2005, p. 120)

Esse exercício é chamado Uddiyana Bandha porque as contrações musculares, acima descritas, permitem a subida da força espiritual (essa força permanece presa na região inferior do abdomen. Uddiyana é um dos diversos exercícios capazes de libertar essa força e de fazê-la subir pela coluna espinhal – em notas). (...) Seu valor terapêutico, nos casos de prisão de ventre, (...) etc., é muito grande. Seu valor espiritual é maior ainda. (Kavalayananda, 2005, p. 57-58)

A Paschimataana é considerada de grande valor espiritual. São conhecidos casos em que sua prática por cultores espiritualistas permitiu que o praticante ouvisse o Anahata Dhvani, isto é, o som sutil. O tempo de permanência na *Paschimataana* deve ser criteriosamente regulado. Quando continuado por muito tempo, causará prisão de ventre. (...) Para finalidades espirituais, entretanto, esta Asana deverá ser praticada diariamente por mais de uma hora. (Kavalayananda, 2005, p. 122)

Como exemplo, selecionou-se alguns trechos que esclarecem a ambivalência criada pelas pesquisas fisiológicas em biomedicina sobre o uddiyana bandha e paschimotanasana (ou paschimataana) para logo abaixo relacioná-las com descrições metafísicas medievais.

Em Asanas por exemplo, Kavalayananda (2005, p. 147-164) dedicou um capítulo inteiro ao Estudo científico das posturas yóguicas, dividindo os ásanas em Meditativos e Culturais. O objetivo das posturas Culturais é, segundo o *swami*, puramente biomédico. Kavalayananda descreveu toda a sua tradição da pesquisa fisiológica dos benefícios terapêuticos, em particular do fortalecimento e alongamento da coluna vertebral, assim como as posições anatômicas e as inserções articulares e os principais grupos musculares envolvidos. No entanto,

entre as narrações altamente versadas sobre a ciência e as suas observações, surgem demonstrações altamente pautadas na fisiologia sutil religiosa. Por exemplo, após descrever que os ásanas culturais têm por objetivo fortalecer a coluna, influenciar as áreas cerebrais e produzir “o mais alto vigor orgânico para todo o corpo”, esclareceu que isto deve ocorrer para que ambas “possam suportar a interação da força espiritual do kundalini, quando a mesma for despertada pelas práticas iogicas adiantadas” (Kavalayananda, 2005, p. 147). “Esse aumento do suprimento sanguíneo e o conseqüente fortalecimento dos nervos é responsável até certo ponto pelo despertar de Kundalini (...)” (Kavalayananda, 2005, p. 162).

O que é a kundalini senão um preceito fisiológico sutil fruto do auto-estudo, da fé nas escrituras sagradas e das experimentações do “sobrenatural” da religiosidade ancestral iogica? Mas aqui, resignificam-se e busca-se uma aproximação claramente vitalista, como já dissemos.

Isto levou os iogues atuais a uma situação ambivalente, pois o empirismo da fisiologia científica não explica, por si só, a fisiologia sutil religiosa dos nadis, da kundalini e dos chackras. Entre cair na mística e metafísica – fato já presente e condenado pela sua geração pelos custos elevados à moral da sua religiosidade e do seu povo – e se debruçar sobre as bancadas de laboratório e na releitura da sua doutrina pela ciência fisiológica da biomedicina, que proporcionaria elevar o nível de sua prática de “primitiva” a científica – fato este inédito – optam (os iogues modernos) pelo segundo. Este foi o caminho mais árduo, pois obrigou toda a comunidade e organizações iogicas modernas, gostando ou não e, sob o olhar crítico da ciência, a mergulhar na resignificação da sua fisiologia “sutil” religiosa.

Considerações finais

Estes iogues modernos e filhos da “renascença” indiana representaram o cerne da realidade ambivalente da fisiologia iogica atual que se tenta revelar. Ao mesmo tempo em que eles se debruçaram sobre a decodificação científica das suas práticas e doutrinas, com a precisão de cada músculo, nervo e fibra na execução dos ásanas e dos pranayamas, em conexões sistêmicas com a fisiologia e anatomia biomédica e a busca incessante pela desmistificação do seu ioga – como Iyengar, Kavalayananda, Sivananda, Yogananda e outros –, se renderam à

devoção e ancestralidade das suas tradições religiosas.

O ambicioso objetivo de Swami Kunalayananda, (...) era alcançar uma reconstrução espiritual da sociedade em escala mundial. (...) Estes experimentos [científicos] o convenceram de que a antiga ciência do Yoga, abordada pelos métodos experimentais da ciência moderna, poderia ajudar a humanidade a reviver física e espiritualmente. Esta se tornou a missão de sua vida. (Kunalayananda, 2008, p. 2-3)

O ioga, em muitos espaços, pode parecer ter-se reduzido a técnicas terapêuticas e de condicionamento da educação física ocidental, entretanto, os iogues modernos enfrentaram a paradoxalidade de sua espiritualidade ou aceitando o seu caráter religioso sem medidas, ou buscando mesclá-lo com a empiria da ciência.

Os intelectuais e iogues que participaram ou foram influenciados pelo “renascimento” indiano tiveram a necessidade de resignificações sobre a sua religiosidade num embate com a fisiologia biomédica ocidental. Kunalayananda, por exemplo, orgulhava-se de ter a única instituição ioguica de cariz “científico” no mundo; Yogendra, por ser o primeiro iogue a fundar uma organização ioguica mundial com aproximações terapêuticas; Yogananda, por difundir a mensagem de cura que Jesus levou aos apóstolos por meio agora do ioga; Krishnamacharya, por outro lado, divulgava a sua tradição ioguica como a mais vigorosa fisicamente e responsável em “purificar” os corpos de seus adeptos por meio do suor; e T.K.V Desikachar, filho de Krishnamacharya, ao mesmo tempo em que receitava ásanas e pranayamas específicos para quem sofre de fibromialgia, a par recomendava a recitação do mantra Gayatri ao nascer do Sol como complemento do tratamento.

O ioga da geração moderna, conclui Strauss (2008, p. 49-74), parece ter causado uma reorientação fundamental baseada numa “nova teoria para uma antiga prática”, convidando a sua comunidade a exercer a sua religiosidade ao lado também dos avanços da ciência, sobretudo da fisiologia biomédica, o que, como se viu, gerou uma certa tensão para os iogues de hoje vencerem. Os benefícios trazidos para a saúde orgânica, atestados pela fisiologia biomédica, são uma das principais *compensações* da religiosidade ioguica que sustenta esta como *recompensa*, seguindo a terminologia de Stark e Bainbridge (2008, p. 48).

A ambivalência ioguica demonstrada aqui pode refletir uma parcela da sociedade que cresce em ambientes laicos e privatizados religiosamente mas que

anseiam por uma unificação de saberes da empiria científica com a espiritualidade das escrituras iogicas e neo-hindus, ou seja, um sentido de vida que seja científico e espiritual ao mesmo tempo. É justamente esse anseio romântico que rege as narrativas religiosas da transfisiologia iogica relatadas acima, formatando um período de transição ao microuniverso iogico moderno. Acredito haver, sim, um delta a ser transposto pelo ioga moderno, mas é absolutamente coerente ao próprio período de transplantação que ainda ocorre de um iogue medieval para um iogue moderno.

A leitura e compreensão do ioga moderno pode ser útil ao cientista da religião que investiga, não apenas a transplatação religiosa, mas a passagem de uma espiritualidade terapêutica difusa convidada pela “nebulosa” Nova Era para a configuração de uma nova religião já desvinculada de sua religião original (no caso aqui, o Hinduísmo) e todo o processo ambivalente que essas “espiritualidades” devem vencer – leia-se construir novas narrativas religiosas – para se constituírem como uma nova religião de forma autônoma em sociedades aonde a visão da ciência prevalence como dominante.

Referências bibliográficas

ALTER, J. *Yoga in Modern India: The Body between Science and Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

AMARAL, L. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DeMICHELIS, E. *A history of modern yoga: Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum Books, 2004.

_____. *Modern Yoga: History and Forms*. In: SINGLETON, M. & DESIKACHAR, T.K.V.; SKELTON, M.L. & CARTER, J.R. *Religiousness in Yoga: Lectures on theory and practice*. Boston: University Press of America, 1980.

ELIADE, M. & COULIANO, I.P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FEUERSTEIN, G. *Enciclopédia de Yoga*. São Paulo: Pensamento, 2005.

GULMINI, L.C. *O YogaSutra, de Patanjali: Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais e linguísticos*. Dissertação (Mestrado em Semiótica e Linguística Geral), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

IYENGAR, B.K.S. *A árvore do ioga: a eterna sabedoria do ioga aplicada à vida diária*. São Paulo: Globo, 2001.

JAIN, A.R. Chakras and Endocrine Glands: Metaphysics and Physiology in the Preksha Dhyana of Acharya Mahaprajna. *Bulletin for the Study of Religion*, 39(2), 2010.

_____. *Selling yoga: from counterculture to pop culture*. New York: Oxford University Press, 2014.

KRIYANANDA, S. *A essência do Bhagavad Gita: Explicada por Paramanhsa Yogananda*. São Paulo: Pensamento, 2007.

KUVALAYANANDA, S. *Asanas*. São Paulo: Phorte Editora, 2005.

_____. *Pranayama*. São Paulo: Phorte Editora, 2008.

LIBERMAN, K. The Reflexivity of the Authenticity of Hatha Yoga. In: SINGLETON, M. & BYRNE, J. (orgs.) *Yoga in the Modern World, Contemporary Perspectives*. London: Routledge, p. 100-116, 2008.

NANDA, M. O Quanto Somos Modernos? As contradições culturais da modernidade da Índia. *Revista de Estudos da Religião*. Março, p. 164-182, 2007.

NASCIMENTO, M. C.; BARROS, N.F.; NOGUEIRA, M.I. & LUZ, M.T. A categoria racionalidade médica e uma nova epistemologia em saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(2): 3595-3604, 2013.

NUNES, T.C.L. *Yoga: Do corpo, a consciência; Do corpo à consciência: O significado da experiência corporal em praticantes de Yoga*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

SIMÕES, R. *Fisiologia da Religião: Uma análise sobre vários estudos da prática religiosa do Yoga*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

_____. *O papel dos klesas no context modern do ioga no Brasil: Uma investigação sobre os possíveis deslocamentos da causa do mal e da produção de novos bens de salvação por meio da fisiologia biomédica ocidental*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SINGLETON, M. & BYRNE, J. (org.. *Yoga in the Modern World, Contemporary Perspectives*. London: Routledge, 2008.

SIVANANDA, S. *The science of pranayama*. Distt. Tehri-Garhwal, Uttar Pradesh, Himalayas, India: A Divine Life Society Publication. <http://www.dlshq.org/> acessado em 16/02/2011, 2000.

SOUTO, A. *A essência do Hatha-Yoga*. São Paulo: Phorte Editora, 2009.

STARK, R. & BAINBRIDGE, W.S.. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

STRAUSS, S. Adapt, Adjust, Accommodate: the Production of Yoga in a Transnational World. In: SINGLETON, M. & BYRNE, J. (orgs.) *Yoga in the Modern World, Contemporary Perspectives*. London: Routledge, p.49-74, 2008.

VALLE, E. *Psicologia e experiência religiosa*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

VIVEKANANDA, S. *O que é religião*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lótus do Saber Editora, 2007.

WOODROFFE, S.J. *Introduction to Tantra Sastra*. Thanikachalam Road, T.Nagar: Ganesh & Co., 2004.

YOGANANDA, P. *Afirmaciones científicas para La curación*. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2008.

_____. *Autobiografia de um Iogue*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lótus do Saber, 2009.

Recebido em 05/03/2017, revisado em 24/10/2017, aceito para publicação em 24/11/2017.