

YOGA BODY

AS ORIGENS DA PRÁTICA
POSTURAL MODERNA

Mark Singleton



INTRODUÇÃO

UM RESUMO DO PROJETO

Este livro investiga da ascensão à proeminência do *āsana* (postura) no yoga moderno, transnacional. Atualmente, o yoga é praticamente sinônimo, no Ocidente, de prática de *āsana*, e aulas de yoga postural podem ser encontradas em grande medida em praticamente toda cidade do mundo ocidental, assim como, crescentemente, no Oriente Médio, Ásia, América do Sul, América Central e Oceania. Tipos de yoga de “academias de ginástica” estão até mesmo vendo sua popularidade renovada entre as populações urbanas ricas na Índia. Enquanto estatísticas exatas de praticantes são difíceis de obter, fica claro que o yoga postural está florescendo.¹ Desde os anos de 1990, o yoga se tornou um negócio multimilionário, e até mesmo grandes batalhas jurídicas foram travadas em torno da propriedade de *āsana*. Estilos, sequências, e as próprias posturas têm sido franqueadas, registradas e patenteadas por indivíduos, companhias e governos,² e posturas do yoga são utilizadas para vender uma ampla gama de produtos, desde telefones celulares até iogurte. Em 2008, estimou-se que praticantes de yoga dos Estados Unidos estavam gastando 5,7 bilhões de dólares em aulas, viagens e produtos de yoga por ano (*Yoga Journal*, 2008), um número aproximadamente equivalente à metade do produto interno bruto do Nepal (CIA 2008).

Contudo, apesar da imensa popularidade do yoga postural ao redor do mundo, ainda há pouca ou nenhuma evidência de que o *āsana*

(com exceção de certas posturas sentadas de meditação) tenha sido o aspecto principal de qualquer tradição de prática indiana de yoga – incluindo o *haṭha* yoga medieval, orientado para o corpo –, apesar das afirmações de autolegitimação de muitas escolas modernas de yoga (vide Capítulo 1). A primazia do *āsana* é um fenômeno novo que não tem paralelo em tempos pré-modernos.

No final do século XIX, um renascimento majoritariamente anglófono do yoga começou na Índia, e uma nova síntese de técnicas práticas e teorias começou a emergir, mais notavelmente com os ensinamentos de Swami Vivekananda (1863-1902). Mas mesmo nessas novas formas, estava ausente o tipo de prática de *āsana* tão visível atualmente. De fato, o *āsana*, assim como outras técnicas associadas ao *haṭha* yoga, eram explicitamente desprezadas, sendo consideradas inadequadas ou desagradáveis por Vivekananda e muitos daqueles que o seguiam. Como resultado, elas permaneceram em grande medida ausentes das expressões iniciais do yoga prático anglófono. Neste estudo, eu parto para examinar as razões pelas quais a prática de *āsana* foi inicialmente excluída da maioria dos yogas modernos e por quais transformações passou conforme foi assimilado por elas.³ Com tais começos pouco promissores, como foi possível que o *āsana* obtivesse o patamar de que desfruta hoje como a pedra fundamental do yoga transnacional? Quais foram as condições que contribuíram para sua exclusão da visão dos primeiros professores modernos de yoga, e em quais bases conseguiu retornar?

Na época da síntese do yoga de Vivekananda, nos anos de 1890, a prática postural era primordialmente associada com o *yogin* (ou, mais popularmente “yogi”). Esse termo designava particularmente os *haṭha* yogins da linhagem Nāṭha, mas era empregado mais amplamente para referir-se a uma variedade de ascetas, mágicos e artistas de rua. As contorções posturais do *haṭha* yoga eram associadas a atraso e superstição, e muitas pessoas consideravam que não deveria haver lugar para elas no empreendimento do yoga *científico* e *moderno*. Na primeira metade deste estudo, investigo a figura do *yogin* tal qual ele aparece em relatos de viagens, estudos acadêmicos, cultura popular e na literatura do yoga prático popular, com vistas a compreender o status particular do *haṭha* yoga naquela época. Isso provê o contexto necessário para a segunda metade do estudo, que se concentra nas modificações particulares que o *haṭha* yoga teve que sofrer para evitar

INTRODUÇÃO

ser percebido como um flagelo no cenário religioso e social indiano.

O livro enfoca um aspecto essencial, mas frequentemente ignorado, do desenvolvimento do yoga. Estudos sobre o yoga moderno tenderam a omitir a passagem do manifesto de yoga sem-*āsana* de Vivekananda em meados de 1890 até as bem-conhecidas formas de yoga focadas em posturas que começaram a emergir na década de 1920. Os dois principais estudos nessa área até hoje, de De Michelis (2004) e Alter (2004a), concentraram-se nesses momentos da história do yoga transnacional, mas não ofereceram uma boa explicação de por que o *āsana* foi inicialmente excluído e as formas pelas quais eventualmente foi recuperado.⁴ O presente trabalho tem como objetivo identificar os fatores que inicialmente contribuíram para a conformação que o yoga transnacional assumiu hoje, e constitui em alguns aspectos uma “pré-história” da revolução internacional do *āsana*, que chega ao seu ápice com B.K.S. Iyengar e outros a partir de 1950.

Essa pré-história envolve um exame do movimento internacional de cultura física e as formas pelas quais ele impactou a consciência da juventude indiana na virada do século dezenove para o século vinte. As formas quase-religiosas da cultura física invadiram a Europa durante o século dezenove e encontraram seu caminho para a Índia, onde influenciaram e se infiltraram em novas interpretações populares do hinduísmo nacionalista. Experimentos para definir a natureza particular da cultura física *indiana* levaram à reinvenção do *āsana* como uma expressão atemporal de exercício hindu. As práticas de *āsana* ocidentais orientadas para a cultura física, desenvolvidas na Índia, subsequentemente encontraram seu caminho (de volta) ao Ocidente, em que se tornaram identificadas e se fundiram com formas de “ginástica esotérica”, que haviam se tornado populares na Europa e nos Estados Unidos em meados do século dezenove (independentemente de qualquer contato com tradições de yoga). O yoga baseado em posturas como conhecemos hoje é o resultado de uma troca dialógica entre técnicas parareligiosas e modernas de cultura corporal desenvolvidas no Ocidente e os diversos discursos sobre yoga hindu “moderno” que emergiram a partir da época de Vivekananda. Embora apele rotineiramente à tradição do *hatha* yoga indiano, o yoga contemporâneo baseado em posturas não pode ser verdadeiramente considerado um sucessor direto dessa tradição.

FONTES, MÉTODOS E DEMARCAÇÕES

As fontes principais iniciais para este estudo foram manuais de yoga populares em língua inglesa datando do final de 1800 até cerca de 1935. De Michelis (2004) propôs que o “Yoga Moderno” tem início com o *Raja Yoga* de Vivekananda de 1896, e ao passo que há poucas exceções – como os trabalhos patrocinados pela Sociedade Teosófica de M. N. Dvivedi (1885, 1890) e Ram Prasad (1890) – é amplamente verdadeiro que manuais de yoga anglófono focados na prática começam a emergir como um gênero apenas após essa data. De fato, J. Gordon Melton considera o livro de Ram Prasad como sendo o *primeiro* “a explicar e advogar a prática de yoga” (Melton 1990: 502). Uma pesquisa bibliográfica dos acervos da Biblioteca da Universidade de Cambridge e do Escritório da Índia da British Library em Londres revelou que antes dos anos 1920 os termos *āsana* e *haṭha* yoga eram praticamente ausentes nas cartilhas populares. Exames subsequentes das coleções da Green Library da Universidade de Stanford e na biblioteca da Universidade da Califórnia, Berkeley, ajudaram a confirmar essa impressão com respeito a autores radicados nos Estados Unidos. Essas pesquisas me permitiram consultar a maioria das cartilhas de yoga prático, anglófono e em forma de livro, publicadas na Índia, Grã-Bretanha e Estados Unidos antes de 1930. Nos anos do pós-Segunda Guerra Mundial, houve uma explosão de interesse sobre o yoga e títulos dedicados a esse tema, e embora eu tenha alguma familiaridade com muitos deles, eles estão situados fora do período em análise e eu não reivindico nenhum conhecimento abrangente sobre eles. Contudo, é fácil enxergar que, após a Segunda Guerra Mundial, manuais populares de yoga na língua inglesa tendem a dar muito mais primazia às *posturas* de yoga do que davam antes.⁵

As questões que surgiram a partir dessas pesquisas bibliográficas foram as seguintes: porque o *āsana*, e o *haṭha* yoga, mais genericamente, estavam ausentes dos primeiros manuais populares de instrução sobre yoga? Quais foram as condições pelas quais a prática postural pôde, em meados do século vinte, ascender à proeminência como a única e mais importante característica do yoga transnacional, e se tornar, em certos contextos não-asiáticos, praticamente um sinônimo do próprio yoga? Podem os modos de prática de yoga postural hoje, e as estruturas de crenças que os orientam, serem considerados “modernos” em um sentido tipológico? E, se sim, como essas formas modernas lidam

com sua suposta relação com as tradições de *haṭha* yoga medievais das quais elas frequentemente alegam serem herdeiras?

É bem conhecido que o trabalho dos gurus sediados em Mumbai, Sri Yogendra (1897-1989) e Swami Kuvalayananda (1883-1966), juntamente com os ensinamentos de T. Krishnamacharya (1888-1989) e, agora, de seus famosos discípulos de Mysore, foram instrumentais em apresentar os *āsanas* haṭhayóguicos ao olhar público. Foi largamente devido a seus esforços, e de seus discípulos, de fato, que a prática postural é agora tão proeminente nos círculos de yoga transnacional, e as publicações desses homens servem como fontes primárias significativas para minhas investigações das expressões modernas de *āsana* (Capítulos 6 a 9). Contudo, somente essas fontes não são suficientes para explicar o motivo pelo qual houve uma lacuna de três décadas entre a exposição de yoga de Vivekananda para o praticante moderno, e o advento do *haṭha* yoga como um componente significativo da prática de yoga. Quais foram as condições que permitiram que Kuvalayananda e outros trouxessem o *āsana* para o campo do yoga popular? E, em contrapartida, como pôde Vivekananda querer omitir o tratamento do *āsana* em sua nova síntese?

Essas perguntas me levaram a examinar representações do *haṭha* yoga, e dos próprios yogins, em relatos de viagens europeus, em estudos acadêmicos e na mídia popular entre o século XVII e o início do século XX. O estudo de Richard Schmidt, de 1908, do “faquirismo” haṭhayóguico foi o primeiro a me alertar aos antigos registros de yogins de Bernier (1670), Tavernier (1676), J. de Thevenot (1684), e Fryer (1698). Essas edições forneceram novas referências aos relatos de Mundy (1628-1634), Ovington (1696), Heber (1828) e à compilação de Bernard (ed. 1733-36). O que fica claro nesses trabalhos é que o yogin, e as austeridades posturais realizadas por ele, são objetos de censura moral e judicial, de nojo e de fascinação mórbida. Estudos acadêmicos do século dezenove, tanto de europeus como de indianos educados em inglês, tendem a mostrar atitudes similares em relação ao praticante de *haṭha* yoga. Minhas fontes aqui incluem E. W. Hopkins, W. J. Wilkins, M. Monier-Williams, e Max Müller. Também vitais para minha compreensão do status do yogin no último quarto do século XIX são as antigas traduções de *haṭha* yoga de S.C. Vasu (de 1884 em diante) e, em menor extensão, as de C. R. S. Ayengar (1893), B. N. Banerjee (1894), e Pancham Sinh (1915). As traduções de Vasu em particular foram essenciais para trazer uma interpretação moderna de *haṭha* yoga a um público amplo, e em criar as condições pelas quais o *haṭha* yoga “medicalizado”

pôde começar a emergir de 1920 em diante como um modo legítimo de prática. Mais uma vez, os acadêmicos frequentemente negligenciaram essa fase crucial no desenvolvimento do yoga anglófono moderno.

Fontes para a representação do yogin na mídia popular incluem periódicos britânicos ilustrados do século dezenove, como *The Strand*, *Pearson's Magazine*, e *Scribner's Magazine*; na virada do século, obras esotéricas populares com a ameaça do “yogi-faquir” e seus métodos; posteriormente etnografias populares da Índia; e alguns filmes antigos com yogins ficcionais indianos.⁶ Anúncios de jornais do século XVIII de performances de “Mestres da Postura”, um precursor europeu do “vaudeville yogin” do final o século XIX, foram no inicialmente encontrados em fontes secundárias e então obtidos em Cambridge ou Londres. Essas visões do yogin, dos diários de viagens europeus de Bernier em diante, até os estudos de orientalistas do século XIX e representações populares na mídia, mostram claramente o status do yogin nas primeiras formulações do yoga popular anglófono, e explicam a ausência dos ensinamentos de *haṭha yoga* nos primeiros manuais práticos. As obras de Swami Vivekananda e Madame H. P. Blavatsky, os dois árbitros mais significativos do gosto nos primórdios do yoga moderno, foram fontes particularmente importantes aqui, na medida em que seus escritos refletem e reforçam atitudes prevalecentes em relação ao *haṭha yoga*. É também importante observar, contudo, que o *haṭha yogin* sempre foi um agente de poluição ritual para a casta hindu, muito antes do tipo de interpretações europeias que considero aqui. Esse status é um fator chave para a exclusão do yogin no renascimento do yoga indiano.

As fontes acima ajudaram a explicar a exclusão inicial da prática de *haṭha* do yoga anglófono popular, mas não ofereceram qualquer evidência sobre como ele eventualmente retornou. Onde buscar era, novamente, sugerido pelos primeiros manuais populares de yoga. Minha pesquisa inicial revelou que os *āsanas* do *haṭha yoga* eram comumente, e de fato rotineiramente, comparados a ginástica nesses manuais. Essas interpretações do yoga postural eram significativamente divergentes daquelas dadas pelos textos “clássicos” de *haṭha yoga*, como aqueles traduzidos por Vasu. Na verdade, toda a estrutura somática e filosófica desse novo yoga em língua inglesa parece ter sido substituída por um discurso moderno de saúde e *fitness*. Um exame dos manuais de ginástica europeus do século dezoito até o início do século vinte na British Library e na Biblioteca de Universidade

INTRODUÇÃO

de Cambridge demonstrou, sem muita margem para dúvida, que os autores anglófonos de yoga enxertaram elementos da cultura física moderna na ortopraxia do *haṭha* yoga, e aparentemente retiraram as partes que eram difíceis de conciliar com o discurso emergente de saúde e *fitness*.

De especial relevância aqui são os sistemas escandinavos originados a partir de Ling, os ensinamentos de Sandow, e os métodos da YMCA. Esses três foram os maiores agentes estrangeiros na conformação da cultura física moderna na Índia e, portanto, ajudaram também a determinar a forma da nova síntese do *haṭha* yoga. Minhas fontes primárias para os programas de cultura física da YMCA na Índia vêm de vários lugares: os arquivos e coleções especiais da Babson Library do Springfield College (Massachusetts), em que Luther Halsey Gulick foi pioneira no primeiro Departamento de Educação Física de Y em 1887; livros e registros do YMCA College of Physical Education, pioneiro na Índia, em Chennai; e material encontrado no YMCA College of Physical Education em Bangalore, assim como entrevistas conduzidas ali. Outras fontes primárias para a exploração da cultura física moderna na Índia incluem o periódico de Maharashtra, *Vyāyam, the Bodybuilder* e outras obras de cultura física indiana de autores como P. K. Gupta, P. K. Ghose, e, mais importante, K. Ramamurthy. Também extraí substancialmente dos periódicos britânicos de cultura física do começo do século XX, como *Health and Strength* e *The Superman*, para evidências do diálogo entre yoga e fitness no meio da cultura física internacional.

Parte do material dos Capítulos 6 e 9, relacionados à prática de yoga e cultura física na área de Mysore e Bangalore durante a década de 1930, foi derivada de entrevistas com fontes que estudaram ou ensinaram essas disciplinas na época, ou cujos parentes o fizeram. Todas foram conduzidas durante uma visita de campo de três meses à região em 2005. Com frequência, esses homens tinham oitenta ou noventa anos de idade (um deles tinha mais de cem anos), e representam elos vivos entre o passado histórico, que é o objeto deste estudo, e o presente em evolução do yoga moderno transnacional. Meu objetivo ao rastreá-los e entrevistá-los era, por um lado, obter relatos diretos sobre como era praticar yoga ou cultura física nesse período e, por outro lado, reunir detalhes específicos concernentes a figuras-chave nesses campos específicos (particularmente T. Krishnamacharya e “yogins fisiculturistas” associados com K. V. Iyer).

O período em questão ainda se localiza dentro da memória viva, e frequentemente essas memórias são nebulosas. De fato, minhas entrevistas trouxeram à tona os limites desse método de investigação: aqui estavam homens de idade, esforçando-se para recordar particularidades de mais de meio século atrás, de quando eles mesmos eram apenas crianças, e é provavelmente inevitável que alguns detalhes tenham se esvanecido ou se perdido. Ademais, o partidatismo e os interesses investidos na gestão da memória ainda estão vivos, assim como no campo do yoga moderno. Em particular, o legado de T. Krishnamacharya foi, e continuar a ser, o local de disputas pelo poder entre as várias escolas de yoga postural (e dentro delas) que derivam de seus ensinamentos (vide Capítulo 9). Ortopraxia (isto é, aquilo que representa a forma verdadeira e autêntica de praticar) é ardentemente contestada no yoga contemporâneo transnacional, e a autoridade é frequentemente estabelecida por meio da hagiografia e da editorialização da memória. Isso precisou ser levado em consideração na interpretação das transcrições das entrevistas. Apesar desses alertas, as entrevistas forneceram *insights* inestimáveis, e inacessíveis por outros meios, a respeito da experiência daqueles que praticaram yoga e cultura física na Karnataka de 1930, assim como acesso a algumas fontes textuais raras.

Informantes-chave incluíram três alunos originais de Mysore de Krishnamacharya: o internacionalmente famoso, e recentemente falecido, guru Śrī K. Pattabhi Jois; o menos conhecido professor de *āsana* de Mysore B. N. S. Iyengar; e o Professor T. R. S. Sharma, que foi gentil o suficiente em compartilhar extensamente, e em diversas ocasiões, suas memórias e lembranças de sua época no *yogaśālā* de Mysore. Outro ex-aluno, o ilustre pioneiro do yoga postural internacional, B. K. S. Iyengar, recusou meus frequentes pedidos por uma entrevista sobre esses temas, mas permitiu que eu fizesse uso de sua biblioteca pessoal em seu instituto em Puna. Um quinto ex-aluno que entrevistei foi o bem-conhecido professor A. G. Mohan, que estudou com Krishnamacharya em anos posteriores em Chennai, mas que não teve experiência direta do período de Mysore.

Também deve-se fazer menção ao Śrī M. G. Narasimhan, guardião dos registros administrativos do Palácio Jaganmohan em Mysore, que me concedeu generosamente os registros anuais das décadas de 1930 e 1940 relacionados ao *yogaśālā* de Krishnamacharya. Sua esposa, Dr. M. A. Jayashree, e seu cunhado Śrī M. A. Narasimhan, também ajudaram a desenvolver minha compreensão da teoria do *haṭha* yoga, guiando-me através de uma leitura atenta do texto em sânscrito do comentário *Jyotsnā* de Brahmānanda

INTRODUÇÃO

à Haṭhayogapradīpikā. Após o meu retorno de Mysore, editei a tradução de Śrī Narasimhan do Kannada do Yoga Makaranda de Krishnamacharya, de 1935, que até então não havia sido traduzido nem publicado. Embora o texto tenha um status quase legendário entre os estudantes contemporâneos de Pattabhi Jois, muitos poucos de fato o viram. Planos para a publicação do texto completo foram temporariamente suspensos, mas parte da tradução de Śrī Narasimhan, com uma discussão dos contextos em que foi escrito, aparecerá em Singleton, 2009b. Esse trabalho seminal, embora desconhecido, juntamente com a tradução de Śrī Narasimhan do manual de yoga de Krishnamacharya, Yogāsanagalu, de cerca de 1941, foi uma fonte-chave para minha compreensão dos ensinamentos de Krishnamacharya em Mysore nos anos 30 e 40. A tradução parcial do Yogāsanagalu por Autumn Jacobsen e R. V. S. Sundaram também foi útil para a comparação das traduções.

“YOGA TRANSNACIONAL ANGLÓFONO”

O yoga moderno transnacional foi e continua sendo um fenômeno predominantemente anglófono, e portanto a maioria das minhas fontes são em inglês (ou ocasionalmente em alguma outra língua europeia). Minha busca é pelas formas do yoga que foram formuladas e transmitidas em uma relação dialógica entre a Índia e o Ocidente por meio da língua inglesa, e é por isso que eu me refiro a ele como “yoga transnacional anglófono”, ao invés de simplesmente “yoga moderno”. Eu emprego “transnacional”, nesse contexto, para indicar o fluxo de ideias, crenças e práticas que se estendem ou operam através de fronteiras nacionais. Por isso, não considerei necessário ou relevante realizar qualquer exegese substantiva do sânscrito, nem tentar realizar uma consideração fundamentada sobre textos de yoga moderno em línguas vernaculares indianas (embora haja exceções), já que, por definição, a maioria desses trabalhos fica fora dos parâmetros do campo sob investigação.

FONTES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS

Eu trato todos os materiais do período que afirmam apresentar a natureza do yoga (e em particular do *haṭha yoga*) como fontes *primárias*, sejam cartilhas populares de yoga ou traduções acadêmicas e es-

tudos dos textos “clássicos”. Ambos contribuíram para os processos de produção que conformaram a ideia de yoga no período moderno: eles não ficam fora desta produção como descrições de fenômenos *a priori*, embora, claro, ambos comumente reivindicuem isso justamente como uma legitimação para suas interpretações. A academia estruturou e influenciou a prática do yoga moderno, ao sancionar de forma enviesada sua escolha de textos e ao atribuir o status de “clássico” a determinados métodos e estruturas de crenças. Nesse sentido, a academia não é um meta-discurso que revela a verdade sobre o yoga (embora, é claro, possa fazê-lo), mas uma parte constituinte de sua produção histórica na idade moderna. Por exemplo, trato as traduções e comentários de S. C. Vasu como momentos-chave na construção e legitimação de uma versão particular, historicamente localizada, do *haṭha yoga*, ao invés de documentos que revelam sua verdadeira essência. Isso não significa que o trabalho de Vasu não possa contribuir para esse fim (se estivéssemos buscando definir a verdadeira essência do *haṭha yoga*), nem tenho a intenção de subestimar a competência de Vasu como tradutor e comentarista ou de questionar sua integridade acadêmica. Meu objetivo é simplesmente colocar em primeiro plano essas ênfases, inovações, e omissões que coloriram a interpretação e a implementação do *haṭha yoga* em tempos modernos, e não determinar o quão confiáveis elas são em relação a sua fidelidade à tradição.

ORIENTALISMO

Isso também é verdadeiro para minha abordagem aos estudos acadêmicos “orientalistas”, mais genericamente. Por “orientalista”, aqui, me refiro à autodesignação de muitos acadêmicos britânicos e alemães do século XIX que estudavam as línguas e os textos da Ásia. Eu enfatizo que não pretendo reproduzir as conotações que o termo adquiriu desde a publicação do livro *Orientalismo* de Edward Said (1978). Said ampliou o alcance semântico do termo *orientalista* para incluir todos os europeus que escreveram sobre o Oriente, e não apenas os linguistas e filólogos a quem o termo inicialmente se referia. Esses escritores, de acordo com ele, foram parte de um empreendimento imperial mais amplo, com vistas a projetar uma imagem do Oriente como o “Outro”, subordinado à Europa, com fins de subjugação política, econômica e

cultural. David Smith argumenta que a fusão dos orientalistas de Said com os estudos acadêmicos europeus sobre a Índia representa um “truque perverso [que] faz desaparecer no ar as edições, traduções e dicionários dos orientalistas verdadeiros e originais que devotaram suas vidas à compreensão do significado de aspectos da cultura e civilização orientais” (2003: 46). Smith ataca, em particular, o desdobramento feito por Ronald Inden do projeto de Said em seu (de Inden) *Imagining India* [“Imaginando a Índia”], um livro que, afirma Smith, menospreza as conquistas de acadêmicos do sânscrito como Louis Renou, ao implicar seu trabalho no projeto de construção de um império: uma implicação para a qual, ele insiste, não há qualquer evidência (2003: 46).

Chamo atenção para a crítica de Smith para esclarecer minha própria posição em relação a teses como a de Inden e, em menor extensão, a de Richard King (1999). O fato de que busco evidências para atitudes pervasivas e opiniões com relação ao yoga entre acadêmicos não implica uma subestimação das conquistas desses acadêmicos, nem uma tentativa de “fazer desaparecer no ar” sua importância para o campo da Indologia. Os “orientalistas verdadeiros e originais”, na frase de Smith, certamente devotaram suas vidas a seus estudos acadêmicos, mas isso não significa que eles também não detivessem certas visões correntes negativas em relação ao que seria um yoga bom ou ruim. São essas as atitudes que têm maior relevância para este estudo, ao invés das forças relativas da filologia sânscrita de cada homem, porque elas refletem diretamente - e contribuem para - o clima da opinião sobre a função, status e conveniência do yoga, como sistema filosófico e como prática.

Com frequência, edições de orientalistas e pañditas anglófonos eram os únicos textos “clássicos” de yoga disponíveis para aqueles que desejavam aprender mais sobre o tema, e assim as declarações inscritas em suas introduções, comentários, adendos e notas de rodapé (sobre, por exemplo, os padrões morais do yogin) são consideravelmente significativos para nossa compreensão do desenvolvimento do yoga moderno. Há poucos ganhos a serem obtidos a partir do tipo de acusação e recriminação que Smith discerne no trabalho de Inden, e não é minha intenção adotar tais teorias do discurso colonial e aplicá-las ao yoga moderno. Deixando de lado os repúdios aos orientalistas, é simplesmente um fato que houve certas atitudes prevalecentes em relação ao yoga entre esses homens (ainda que houvesse variações significativas entre eles); isso não requer nenhuma lamentação ou recriminação da

minha parte, e isso não é empregado neste estudo para diminuir seu valor como acadêmicos. Tampouco acredito que minha posição sobre isso seja indicativa de qualquer “perversidade” intelectual, como a apontada por Smith no trabalho de Inden.

De forma similar, enquanto considero necessário destacar a confiança quase completa dos orientalistas em materiais textuais, assim como a negligência da etnografia e de dados orais, meu objetivo não é usar isso como uma vara para atacá-los. Essa confiança é particularmente evidente nos estudos acadêmicos sobre yoga, que tendem a limitar-se quase exclusivamente a um punhado de textos “clássicos”, aos quais frequentemente atribuídos com tal status no período em questão (Singleton 2008a), e a ignorar tradição oral e as práticas correntes e reais de yoga na Índia. Há diversas exceções a essa tendência, como a análise *in loco* do yoga na Índia, de meados do século XIX, por N. C. Paul, por meio de seu informante britânico (o Capitão Seymour, desertor “que se tornou nativo” e aspirante a yogin), mas em grande medida, o tipo de yoga moderno, em língua inglesa, que é o foco deste estudo, é amplamente influenciado pela visão textual da academia orientalista e anglo-indiana do final do século XIV.

Assim, embora seja vital documentar como aspectos específicos desse processo de textualização influenciaram os entendimentos modernos sobre a natureza do yoga, *não* é necessário condenar a falta de trabalho de campo etnográfico que foi seu corolário. Houve boas razões para que os acadêmicos se apegassem aos textos clássicos. Uma delas é que eles frequentemente tinham profundas raízes intelectuais nas tradições escolásticas da Europa, que repousavam primariamente sobre as fontes *textuais* da Grécia e de Roma. Eles naturalmente buscavam fontes *clássicas* análogas na Índia, e não tinham interesse nas atividades dos yogins contemporâneos, particularmente na variedade *haṭha*. De fato, eles tendiam a suspeitar de tais figuras e de suas atividades, e são essas visões (mantidas, talvez em alguns casos, com boas razões) que me interessam, *na medida em que elas medeiam o desenvolvimento moderno do yoga*. Ao apontar tais atitudes, não estou sugerindo que esses acadêmicos tomaram o caminho errado, nem que teriam sido melhor empregados (ou que o yoga moderno seria mais bem servido) levando seus cadernos “para o campo”. As linhas entre disciplinas eram mais claras naquela

época, e o tipo de etnografia realizada por pesquisadores hoje em dia simplesmente não era algo que se podia esperar de um filólogo ou historiador cultural de então.

É importante, contudo, enxergar que isso resultou em uma intensa confiança no material textual, nas tentativas escolásticas de compreender o yoga, e que a estrutura intelectual do yoga moderno anglófono reflete essa ênfase em grande medida. Ou seja, a despeito de um antiintelectualismo que prevalece entre professores e praticantes de yoga – de um desprezo concomitante pelo “yoga prático” por alguns acadêmicos –, as edições acadêmicas frequentemente forneceram aos primeiros o acesso às tradições em que suas práticas supostamente são baseadas

REPRESENTAÇÕES DO YOGA: CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Na primeira parte deste livro, estabeleço exemplos de yoga e do yogin, da forma como aparecem na mídia popular e na academia durante o final do século XIX e no início do século XX. Meu foco está nas percepções e representações do yoga e nas formas específicas de prática e teoria modernas que emergiram dessas percepções, ou em reação a elas. Além de um pequeno resumo do *haṭha* yoga, como é conhecido por nós através de um punhado de textos medievais, não busco definir ou descrever o que o *haṭha* yoga “realmente” é (ou foi).

Duas elucidações são necessárias aqui. Primeiramente, não tenho nenhuma intenção de sugerir que os orientalistas ou os primeiros pioneiros do yoga anglófono internacional teriam imaginado suas noções sobre yoga e yogins como componentes de algum enredo ideológico abrangente (a tese do “imaginando a Índia”). Há poucas dúvidas de que a má reputação dos assim chamados yogins entre os administradores coloniais, acadêmicos orientalistas e certos setores da sociedade indiana não foi sem base nos fatos: yogins poderiam, de fato, ser pessoas sinistras e perigosas. Contudo, mais importante do que a verdade relativa de seus malfeitos tão publicizados, é a influência que sua reputação teve na constituição dos yogas modernos anglófonos.

Em segundo lugar, tenho procurado evitar uma abordagem metodológica que contraste negativamente o “yoga moderno” em relação a formas de yoga mais antigas e, supostamente, mais autênticas. É claro, isso seria uma forma atraente de estruturar um estudo sobre

yogas modernos, porque fornece um quadro pronto para comparação e contraste: nós sustentariamos aspectos do “yoga moderno” contra o modelo das formas “clássicas”, e determinaríamos em qual medida eles convergem e divergem. Por exemplo, poderíamos fácil e convincentemente demonstrar as descontinuidades de lógica, método e soteriologia entre o “haṭha” yoga moderno internacional e os textos “clássicos”, dos quais ele reivindica derivar, como a *Haṭhayogapradīpikā*, a *Gheraṇḍa-saṃhitā* e a *Śivasamhitā*. Implícita nessa abordagem, contudo, está a noção de que tais divergências são erros, e que o yoga moderno seria falho precisamente na medida em que se afasta da tradição em questão. Porém, mais do que isso, essa abordagem não reconhece suficientemente a pluralidade e mutabilidade de formas (cronologicamente) pré-modernas de yoga, e o fato de que a própria “tradição indiana” foi objeto de fragmentação, acréscimos, e inovação, da mesma forma que o “yoga moderno”. Ela também tende a colocar o escritor em uma posição moral escolástica elevada. Ao colocar em primeiro plano uma familiaridade com as fontes clássicas primárias, ele ou ela pode dar a impressão de “saber melhor” o que constitui o yoga autêntico do que aqueles não versados nesse aprendizado, mas que ainda assim fazem afirmações sobre a veracidade da natureza primordial do yoga. Isso obviamente funciona para conceder ao acadêmico uma autoridade que o praticante de yoga moderno não-acadêmico parece não ter, e fornece a autoridade moral para a abordagem de “desmascaramento” que, intencionalmente ou não, é uma característica muito comum dos escritos sobre yoga moderno.⁷ Nesse modelo, o yoga pré-moderno é representado nos “textos clássicos” como o fator determinante da autenticidade das formas modernas.

Permita-me esclarecer que rejeitar essa abordagem de um “padrão de ouro” do yoga não é abraçar o tipo de relativismo que considera todas as afirmações sobre verdades do yoga no período moderno como “verdadeiras”, no sentido de serem afirmações históricas acuradas sobre a tradição. O problema é que, apesar da sinceridade com que tais afirmações são feitas, elas muitas vezes simplesmente não resistem ao menor escrutínio crítico. Adotar uma ingenuidade artificial sobre isso, sendo um acadêmico, é ignorar a história das ideias. Como Joseph Alter argumentou recentemente, um ponto metodológico central é, portanto, “como exercitar o relativismo etnográfico, a perspectiva histórica e o ceticismo intelectual, tudo ao mesmo tempo” (Alter 2008). Isso signi-

fica examinar criticamente as afirmações sobre verdades, buscando compreender sob quais circunstâncias e com quais fins tais afirmações são feitas. Em termos do presente estudo, isso requer uma análise da fusão do *haṭha* yoga com o movimento internacional de cultura física, não com o objetivo de demonstrar que o yoga moderno popular se tornou “mera” ginástica, mas para compreender o desenvolvimento do yoga postural moderno no mundo atual. Isso certamente inclui uma consciência crítica da falta de confiabilidade dessas afirmações de verdades que são feitas sobre o produto dessa fusão. Mas não tem, de forma alguma, a intenção de desmascarar o *haṭha* yoga internacional como impostor. Essa distinção é vital.

Por exemplo, a afirmação de que sequências específicas de *āsana* de ginástica ensinadas por algumas escolas posturais que são atualmente populares no Ocidente hoje são enumeradas no *Yajur* e no *Rg* Vedas é simplesmente insustentável, do ponto de vista histórico ou filológico. Essa afirmação é feita por K. Pattabhi Jois sobre as sequências de *sūryanamaskār* no seu sistema Ashtanga Vinyasa (vide nota de rodapé nº 4 no Capítulo 9).⁸ Afirmações como essas são feitas com alguma frequência no discurso popular sobre yoga, e não há dúvidas em relação a sua aceitação como afirmações de fatos históricos ou filológicos. Contudo, as práticas em si não podem ser descartadas como desinteressantes ou inválidas simplesmente por conta de sua adesão tardia ao vocabulário do yoga, ou por conta de sua divergência do “yoga tradicional” invocado em seu nome. Geoffrey Samuel insistiu recentemente que o “yoga moderno se tornou uma parte significativa das práticas ocidentais contemporâneas para o cultivo do corpo, e deve ser julgado nos seus próprios termos, e não em termos de sua proximidade a alguma prática indiana supostamente mais autêntica” (Samuel 2007: 178). Concordo amplamente com Samuel aqui: uma abordagem com o objetivo de apenas identificar os deslocamentos da “tradição” inerente nas formas atuais do yoga global é estéril e limitada, pois falha em considerar seriamente a substância dessas formas modernas. É por essas razões que eu não baseio esse estudo na comparação do “haṭha” yoga moderno com seus supostos antepassados medievais. No primeiro capítulo, eu ofereço um breve resumo de algumas formas mais antigas de yoga e dou referências para leitores que desejem pesquisar mais sobre a teoria, a prática e a história dessas formas, particularmente do *haṭha* yoga.

Estou bem ciente – com base em muitos anos de apresentações e discussões informais sobre o material aqui apresentado – que meu trabalho suscitará algumas reações bem específicas em certos setores. Para aqueles que preferem a hagiografia à história, como alguns apologistas ocidentais de sistemas “tradicionais” do yoga postural moderno, este trabalho é facilmente dispensado, ou como irrelevante ou como mal-intencionado, e seu autor como um acadêmico invasor em um terreno sagrado. Outros, que se situam em uma relação antagônica com a autoridade das tradições modernas (ou que estão aborrecidos com “o que fizeram com o yoga”), deleitam-se com o que veem como uma exposição muito necessária de mitos convenientes, mas ilusórios. Ambas as respostas são baseadas na premissa de que minha intenção é “demolir” a validade do yoga moderno ou demonstrar que as formas posturais que proliferam hoje são “bastardas”, “corrompidas”, “diluídas” ou “fabricadas” (e assim por diante) em relação ao verdadeiro significado e à prática autêntica de yoga. Ambas as respostas, contudo, além de interpretar equivocadamente minha posição, são inadequadas e indesejáveis, pois sufocam o pensamento genuíno e contínuo sobre a substância do yoga moderno. Embora pareça ter pouco sentido protestar que este material não é apresentado por amor à controvérsia ou à iconoclastia da minha parte, *vale a pena* sugerir que pode haver formas mais proveitosas de enxergar este livro do que como algo hostil e, em última análise, um exercício acadêmico irrelevante, por um lado, ou uma destruição correta de falsos ídolos, por outro.

Uma forma mais válida e útil de pensar além de tais posições improdutivas seria considerar o termo *yoga*, quando referido à prática postural moderna, como um *homônimo*, e não um *sinônimo*, do “yoga” associado com o sistema filosófico de Patañjali, ou o “yoga” que forma um componente integral dos Śaiva Tantras, ou o “yoga” da *Bhagavad Gītā*, e assim por diante. Em outras palavras, embora a palavra “yoga”, como é usada popularmente hoje, seja idêntica em grafia e em pronúncia em cada um desses exemplos, é sensivelmente diferente em seus significados e origens. É, em síntese, um homônimo, e não se deve presumir que se refere ao mesmo corpo de crenças e práticas do que esses outros termos homônimos. Se isso for aceito como base para as discussões futuras, ficamos livres para considerar o yoga postural moderno nos seus próprios termos, ao invés de colocá-lo em comparação negativa com outras tradições chamadas “yoga”. O apologista

INTRODUÇÃO

pode então conceder, sem nenhuma sensação de autotraição, que seus sistemas de práticas e crenças de fato mudaram e se adaptaram, e que há valor em investigar o curso histórico dessas mudanças na medida em que se relacionam com sua própria tradição. E o iconoclasta pode parar de chover no molhado.

Isso não quer dizer que eu considere que o yoga popular de hoje seja necessariamente divorciado e isolado de outras tradições anteriores de yoga. A relação é antes de uma homologia dialética, em que pode haver similaridades estruturais (em maior ou menor grau), mas em que a composição de elementos práticos e teóricos, e a orientação geral do sistema atuam de forma marcadamente divergentes. Há muitas vezes, em síntese, explicações históricas muito mais plausíveis para o modo como o yoga é praticado hoje do que a alegação de afiliação genealógica, direta e indiscriminada a uma tradição com o mesmo nome ou com nome semelhante. Como a próxima seção demonstra, estudos recentes deixaram claro que o yoga, em sua disseminação no mundo ocidental, sofreu transformações radicais em resposta a diferentes visões de mundo, predisposições lógicas e aspirações de públicos modernos. Essas formas modernas, também é evidente, foram resultado de um reenquadramento de molduras de práticas e de crenças no âmbito da própria Índia nos últimos 150 anos, em resposta aos encontros com a modernidade e o Ocidente. Yogas modernos, populares, dentro e fora da Índia, carregam os nítidos traços dessa troca dialética. Neste estudo, procuro apresentar algumas dessas razões, pois relacionam-se à prática postural moderna. Se forem convincentes, espero que isso incentive mais discussões cuidadosas e inteligentes sobre formas modernas do yoga postural e não meramente sua rejeição ou sua defesa partidária.

O ESTUDO ACADÊMICO DO YOGA MODERNO

Foi apenas a partir da década de 1990 que as formas modernas de yoga começaram a ser examinadas no âmbito das ciências humanas e sociais. Entre os primeiros estudos constou a história da recepção do yoga na Alemanha por Christian Fuch (1990); o estudo de Norman Sjoman da tradição do Palácio de Mysore (1996); a análise de Karl Baier sobre a transmissão do yoga para o Ocidente (1998); e o panorama detalhado de Sylvie Ceccomori da história do yoga na França. Dois trabalhos prin-

cipais sobre formas modernas de yoga apareceram em 2004: o *Yoga in Modern India: the Body between Philosophy and Science* [Yoga na Índia Moderna: o Corpo entre a Filosofia e a Ciência], de Joseph Alter, e o *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism* [Uma História do Yoga Moderno: Patañjali e o Ocultismo Ocidental] de Elizabeth De Michelis. O livro de Alter é uma abordagem antropológica e ocupa-se substancialmente de experimentos médicos e científicos conduzidos por Swami Kuvalayananda a partir da década de 1920 na área de Mumbai (vide Singleton 2006 para minha crítica do livro). De Michelis (2004), que se autodenomina, no livro, uma historiadora de ideias religiosas, examina as influências esotéricas ocidentais em jogo na popular síntese de yoga de Swami Vivekananda, em 1896, e as rastreia até os ensinamentos posteriores do guru de yoga postural, B. K. S. Iyengar. Com base em sua análise de Vivekananda, De Michelis traça uma tipologia de “Yoga Moderno”, que desde então se tornou influente no pensamento acadêmico sobre esse tema. Em 2005, Sarah Strauss publicou seu estudo sobre os ensinamentos “transnacionais” de yoga de Swami Sivananda de Rishikesh. Assim como Alter, Strauss é uma antropóloga de formação, e seu trabalho baseia-se em períodos de trabalho de campo na Índia. Ela tende a ter uma menor percepção crítica no livro sobre a relação dialética entre o yoga moderno e a tradição que Alter ou De Michelis.

Desde então, tem havido um aumento do interesse na área, e um substancial aumento no número de acadêmicos e estudantes pesquisando o yoga moderno. Dois estudos de doutorado recentes, que espero que sejam publicados em breve, de Suzanne Newcombe (2007a, sobre yoga na Grã-Bretanha) e Klas Nevrin (no prelo, sobre yoga na Suécia) merecem uma atenção especial; também é digno de nota que uma nova coleção de trabalhos acadêmicos sobre yoga moderno editado por mim e por Jean Byrne (2008), que reúne acadêmicos estabelecidos como Alter, De Michelis, Strauss, assim como novas vozes importantes no campo. A consulta de três anos de duração, recentemente concluída, na American Academy of Religions [Academia Americana de Religiões] (2006-2008) é outro indicativo do aumento do interesse acadêmico na área. De Michelis (2007) oferece um resumo conveniente e detalhado dos estudos acadêmicos nesse campo, o qual procurarei não duplicar aqui.

De todos esses estudos, talvez o mais próximo ao meu, tematicamente, seja o *The Yoga Tradition of the Mysore Palace* [A Tradição de Yoga do Palácio de Mysore] (1996) de Norman Sjoman. Sjoman sugere que

INTRODUÇÃO

o “padrinho” do atual *boom* de *āsana* global hoje, T. Krishnamacharya, desenvolveu suas influentes formas posturais a partir de uma tradição de ginástica real existente no Palácio de Mysore. Ele procura rastrear as posturas tornadas famosas por seus discípulos posteriores (especialmente B. K. S. Iyengar e K. Pattabhi Jois) até um manual de exercícios da livraria do palácio. É uma pena que o principal trabalho de Sjoman tenha recebido menos atenção do que merece. Há duas razões para isso: primeiro, o livro é frequentemente dispensado ou recebido com hostilidade por defensores dos sistemas posturais modernos como o Ashtanga Vinyasa, porque mina os relatos ortodoxos das origens desse sistema. E tem sido algumas vezes esquecido por acadêmicos, pois foi publicado de uma forma que o faz parecer não-acadêmico. Agora, enquanto meu objeto é próximo a de Sjoman (especialmente no Capítulo 9), é válido tornar explícito que eu não tenho nenhuma intenção em oferecer uma genealogia do *āsana* no período moderno. Meu objetivo é examinar os contextos culturais da emergência do *haṭha* yoga moderno, e não rastrear a derivação de posturas individuais.

Em conjunção com Sjoman, devo também mencionar os escritos ainda não publicados de Elliott Goldberg. Goldberg realizou um trabalho substancial sobre o famoso fisiculturista e sintetizador de yoga indiano, K.V. Iyer, que é abordado no meu Capítulo 6. Partindo do trabalho de Sjoman, assim como de Alter, Goldberg tenta levar adiante a tese de que as posturas e as técnicas do yoga postural moderno podem ser diretamente derivadas da ginástica e do fisiculturismo modernos. Goldberg foi generoso em compartilhar comigo suas reflexões sobre cultura física e yoga na forma de notas não desenvolvidas e um artigo de *workshop* sobre *sūryanamaskār* (saudações ao sol) entregue em Cambridge em 2005. Embora sua abordagem e seu material não tenham sido uma influência significativa neste livro (exceto quando referenciado), deve-se notar que seu amplo conhecimento de K.V. Iyer e seu discípulo Anant Rao são anteriores e superiores ao meu. O próximo estudo de Goldberg sobre cultura física e yoga ainda está em elaboração, mas deve fornecer um complemento útil e uma ampliação de alguns dos detalhes básicos do estudo atual a respeito de Iyer e seu círculo.

Este livro é influenciado pelas orientações e entendimentos conceituais explicitados por estudos recentes, bem como por suas lacunas. Foi concebido enquanto eu era assistente de pesquisa de Elizabeth De Michelis no Instituto de Pesquisa Indicativa Dharam Hinduja em Cam-

bridge em 2003-2004 e se desenvolveu como uma tese de doutorado sob sua supervisão. Uma vez que ele é inevitavelmente influenciado em algum grau por sua maneira de pensar sobre o yoga moderno, devo apontar onde este estudo se afasta de seu trabalho.

Primeiramente, sou cético quanto à aplicação tipológica do termo *Yoga Moderno* (com letras maiúsculas) e suas subdivisões – entidades conceituais que não existiam antes do trabalho de De Michelis, mas que já se tornaram a nomenclatura predominante entre os estudiosos do yoga transnacional contemporâneo. Embora tenham se mostrado inestimáveis no delineamento de um campo de investigação, parece-me que eles excederam rapidamente seu mandato como construções provisórias e viáveis com um valor heurístico finito. Ou seja, como uma “entrada” para o pensamento sobre as expressões do yoga na era moderna, essas categorizações são extremamente úteis. Mas a tipologia não é um bom ponto de partida para a história, na medida em que inclui detalhes, variações e exceções. Podemos realmente nos referir a uma entidade chamada Yoga Moderno e assumir que estamos falando sobre uma categoria distinta e identificável de crenças e práticas? O Yoga Moderno, como alguns parecem assumir, difere em status ontológico (e, portanto, valor intrínseco) do “yoga tradicional”? Representa uma ruptura em termos de tradição ao invés de uma continuidade? E na infinidade de experimentos, adaptações e inovações que compõem o campo do yoga transnacional hoje, deveríamos pensar em todas essas manifestações como pertencentes ao Yoga Moderno em qualquer sentido tipológico? Pode o Yoga Moderno realmente ser visto como uma empreitada com uma agenda unitária?

Um dos resultados de se responder “sim” a essas perguntas tem sido que o Yoga Moderno fica, ocasionalmente, sujeito a ataques destrutivos de uma maneira que o Yoga “Clássico” não está. Outro é que ele é visto como uma missão iniciada por Vivekananda e continuada até hoje, sob vários disfarces, mas fundamentalmente uma única unidade, conceitual e ideologicamente. Embora tais leituras não devam ser atribuídas à própria De Michelis, que reconhece explicitamente o status provisório e heurístico de sua tipologia, elas são uma consequência comum de adotá-la como se fosse mais do que uma construção funcional. Portanto, procurei evitar o uso do termo Yoga Moderno (ou “yoga moderno”) em qualquer sentido rigidamente tipológico. Quando me refiro a “yoga moderno”, pretendo designar o yoga na era moderna (ou,

INTRODUÇÃO

mais frequentemente do que não, os yogas anglófonos transnacionais do período), em vez da estrutura interpretativa de De Michelis de 2004.

Também deve ser notado que o estudo de De Michelis contorna um período completo de setenta anos entre os marcos do *Raja Yoga* (1896) e a *Luz sobre o Yoga* de Iyengar (1966). De muitas maneiras, é nessa lacuna que o presente estudo se inicia. A vasta divisão paradigmática que separa o ensino de Vivekananda das formas fortemente posturais do Yoga de Iyengar simplesmente não pode ser explicada pela tipologia do Yoga Moderno. Embora a análise de De Michelis da permeabilidade de Iyengar à Nova Era [New Age] seja convincente, ela não aborda *porque* seu ensino está tão fortemente preocupado com o *āsana*, nem aponta para o afastamento radical do ensino de Vivekananda que isso representa (nem, de fato, a antipatia distinta deste último em direção ao *āsana*). Dada a ascensão do *āsana* no yoga anglófono transnacional, essas omissões enfraquecem o caso do domínio primário do yoga de Vivekananda no âmbito do Yoga Moderno. Isso não quer dizer que Vivekananda não seja uma figura de importância monumental aqui, nem que seus ensinamentos não tenham sido uma inspiração para os pioneiros do *āsana* posteriores como Shri Yogendra, mas que eles não foram a fonte prática direta para o renascimento do yoga postural emergente. Portanto, embora seja claro a partir do relato de De Michelis que Iyengar foi receptivo à mensagem de Vivekananda e à influência posterior da Nova Era, isso pouco contribui para a primazia das práticas posturais em seu ensino. Ou seja, o teor postural que define o yoga de Iyengar na forma e na prática, assim como a maioria das formas de yoga postural hoje, simplesmente não pode ser extrapolado de Vivekananda.

DESENVOLVIMENTOS DO PÓS-GUERRA NO YOGA TRANSNACIONAL

Este é um estudo das condições que deram origem à hegemonia prática e semântica do *āsana* dentro do yoga moderno. Ele não se preocupa de nenhuma forma com os desenvolvimentos pós-Segunda Guerra Mundial do yoga postural: este seria outro estudo substancial. No entanto, pode ser útil fornecer uma breve sinopse do desenvolvimento do yoga transnacional nas décadas seguintes aos experimentos sob exame aqui para transmitir como esses experimentos moldaram as formas de yoga postural populares de hoje. É uma imagem neces-

sariamente esquemática, que omite muitos detalhes importantes sobre o desenvolvimento do yoga. Relatos mais detalhados podem ser encontrados em minha visão geral do Yoga Moderno em Singleton 2007m, no capítulo 6 de De Michelis 2004, e em Newcombe 2007a.

A segunda metade do século XX testemunhou um crescimento fenomenal do interesse popular pelo yoga no Ocidente e a ascensão à proeminência de diversos sistemas focados em postura. Durante a década de 1950, uma proliferação de manuais práticos, como os da discípula de Krishnamacharya, Indra Devi, prometia saúde e juventude inabaláveis por meio de uma versão radicalmente secularizada e medicalizada do yoga. Culturistas físicos americanos, como o ex-Sr. America Walt Baptiste, também ajudaram a alinhar ainda mais o yoga com as noções ocidentais de esporte e exercício. Também influente foi a obra de Theos Bernard, cujo relato de participante/observador de uma *haṭha yoga sādhana* (*Hatha Yoga: The Report of a Personal Experience [Hatha Yoga: O Relato de uma Experiência Pessoal]*, 1950) foi um importante precursor dos guias de *āsana* enciclopédicos de Vishnudevananda (*The Complete Book of Yoga [O Livro Completo do Yoga]*, 1960) e Iyengar (*Luz sobre o Yoga*, 1966).

Na década de 1960, a ascensão do “flower power” chamou a atenção de uma geração de jovens americanos e europeus para o yoga. O acolhimento indiscriminado da metafísica indiana e do yoga por muitos ícones contraculturais (como o romance espiritual dos Beatles com o Maharishi Mahesh Yogi) reforçou a posição do yoga na psique popular e inspirou muitos a se juntarem à “trilha hippie” para a Índia em busca de filosofias e estilos de vida alternativos. O aumento da atenção da mídia aproximou o yoga do *mainstream*, e cartilhas impressas e séries de televisão ao longo dos anos 1960 e 1970, como *Yoga for Health [Yoga para Saúde]* de Richard Hittleman (transmitido pela primeira vez em 1961), encorajou muitos a praticar um yoga baseado em posturas no conforto de suas próprias casas. As décadas de 1970 e 1980 foram um período de consolidação para o yoga no Ocidente, com o estabelecimento e a expansão de um número significativo de escolas e institutos. O período também viu uma nova e duradoura reaproximação do yoga com o florescente movimento da Nova Era, que de muitas maneiras representa uma nova manifestação da associação centenária do yoga com as correntes do esoterismo. Em meados da década de 1990, o yoga baseado em postura tornou-se

INTRODUÇÃO

completamente aculturado em muitos centros urbanos do Ocidente. O “boom” da década de 1990 transformou o yoga em um importante empreendimento comercial, com níveis crescentes de propaganda e mercantilização.

É claro que a maioria das formas populares de yoga transnacional baseadas em *āsana* hoje foram profundamente influenciadas pelos renascimentos posturais que são o tema deste livro. Em alguns casos, como o sistema Ashtanga Vinyasa – e seus derivados, como o “Power Yoga” – uma linha direta pode ser traçada de academias urbanas modernas e estúdios de yoga a instituições educacionais de ginástica na Índia durante o início do século XX (o assunto do capítulo 9). O lucrativo sistema de Bikram Yoga, da mesma forma, pode ser rastreado diretamente até as sínteses da cultura física desenvolvidas durante a década de 1930 pelo fisiculturista B.C. Ghosh (capítulo 6). Mas, ao lado de casos como esses, estão as inúmeras novas formas de yoga postural que, eu afirmo, surgem, em última instância, do contexto inicial da cultura física e do movimento esotérico do corpo que são o objeto deste livro.

Isso não é de forma alguma uma afirmação óbvia, e este estudo não pode, de forma alguma, ser caracterizado como uma simples redescritção de processos históricos previamente delineados ou autoevidentes. Embora os acadêmicos certamente tenham notado a paixão dos profissionais transnacionais pelo *āsana*, ainda não houve uma investigação completa da gênese das formas posturais que vemos hoje. Além disso, tanto entre estranhos ao yoga quanto entre praticantes, muitas vezes há pouca consciência de que esses modos de prática não têm precedentes (isto é, antes do início do século XX) nas tradições indianas de yoga. Este estudo se concentra em um período de aproximadamente quarenta anos, durante o qual as bases das formas de yoga postural populares de hoje foram estabelecidas. Obviamente, ele não pode fornecer um relato exaustivo do desenvolvimento do yoga até os dias atuais, nem afirmar que esses primeiros desenvolvimentos determinaram totalmente a forma como o yoga é praticado no século XXI. Em outras palavras, assim como as formas posturais não podem ser extrapoladas a partir da obra de Vivekananda, os sistemas examinados aqui não são a última palavra sobre o yoga postural transnacional. A experimentação não parou após a Segunda Guerra Mundial, e as formas de *āsana* continuam a sofrer

mutações e a crescer até hoje. No entanto, acredito estar claro, com base nas evidências que reuni, que as formas e estruturas de crenças subjacentes à prática do yoga postural no mundo de hoje são, em sua raiz, o resultado do período singularmente criativo tratado aqui.

RESUMO DOS CAPÍTULOS

O **Capítulo 1** apresenta uma visão geral muito breve do yoga na tradição indiana, com referência particular ao *haṭha* yoga, como o conhecemos por meio de textos medievais e estudos históricos modernos. O que fica claro desse resumo é que a ortopraxia postural moderna realmente não se parece com as formas de yoga das quais afirma derivar.

O **Capítulo 2** considera alguns dos primeiros encontros europeus com yogins durante o século XVII e segue analisando seu status progressivamente inferior durante o domínio colonial. A erudição orientalista do século XIX, sugere-se, consolidou a posição do yogin, e as primeiras traduções para o inglês de textos *haṭha* evidenciam uma hostilidade profundamente arraigada às próprias práticas que são apresentadas neles. Também considero aqui as raízes do século XIX do yoga médico moderno, um dos canais pelos quais as práticas “*haṭha*” poderiam ser recuperadas por pioneiros do século XX, como Kavalayananda.

No **Capítulo 3**, examino o *topos* do yogin realizador. Como resultado da repressão econômica e política no final do século XVIII, muitos *haṭha* yogins recorreram às apresentações de rua como meio de subsistência. Isso, combinado a novas tecnologias de fotojornalismo, tornou as contorções posturais do yogin um componente familiar do “Oriente exótico”. As sínteses de yoga do final do século XIX de Vivekananda, Blavatsky e outros revelam uma profunda aversão ao yogin praticante de posturas, e seus escritos tendem a desprezar o valor de tais práticas. É por esta razão que o *āsana* estava inicialmente ausente dos yogas anglófonos transnacionais.

Os três primeiros capítulos examinam as razões para a exclusão das práticas hathayóguicas, particularmente do *āsana*, do renascimento do yoga moderno. Nos capítulos restantes, analiso como o *āsana* foi recuperado e, portanto, remodelado, como um componente-chave da prática transnacional do yoga, por meio da interação com o movimento da cultura física mundial.

No **Capítulo 4**, apresento um breve relato da cultura física nacionalista moderna. Isso fornece o contexto para um exame de algumas das formas mais importantes de cultura física (ocidental) presentes na Índia durante o final do século XIX e início do século XX. Essas formas eram a ginástica escandinava no modelo de Ling, as técnicas de musculação e o ethos de Sandow, e os vários métodos promovidos pelo YMCA indiano, liderado por H. C. Buck. Cada um deles, eu argumento, teve um efeito profundo sobre a forma do yoga transnacional, tanto em termos de práxis formal quanto de crenças.

O **Capítulo 5** considera mais de perto a cena da cultura física indiana do período. Os educadores coloniais tendiam a apresentar os indianos hindus como uma raça frágil que merecia ser dominada. Os regimes de cultura física britânicos, entretanto, foram adotados pelos indianos e usados como componentes de programas nacionalistas de regeneração e resistência ao domínio colonial. É neste contexto que o *āsana* começou a ser combinado com a cultura física moderna e retrabalhado como uma técnica “nativa” de construção humana. Aqui são considerados, provavelmente, os primeiros experimentos na síntese do yoga e da cultura física.

Os **Capítulos 6 e 7** consideram os desenvolvimentos desses primeiros experimentos no início do século XX. O *āsana* permanece praticamente ausente da cartilha de yoga anglófono prático nas primeiras décadas do século XX. Aqui, analiso as maneiras pelas quais ele se tornou progressivamente o componente de prática mais proeminente da corrente principal do yoga moderno. Como espero deixar claro, o novo corpo yóguico é totalmente moldado pelas práticas e discursos da cultura física moderna, “saúde” e esoterismo ocidental. O Capítulo 6 examina as formulações do yoga como uma espécie de ginástica e de musculação, muitas vezes ligado aos tipos de projetos nacionalistas de construção do homem analisados no capítulo 5. O Capítulo 7 apresenta outra faceta da relação do yoga postural moderno com a cultura física: a tradição da “ginástica harmônica”. Praticados majoritariamente por mulheres, esses métodos “espiritualizados” de movimento e dança tornaram-se consistentemente associados no final do século XIX com o yoga hindu. Aqui, afirmo que as aulas de “hatha yoga”, praticadas em muitos cenários urbanos do século XXI, recapitulam as circunstâncias filosóficas, práticas e demográficas das aulas de cultura física das mulheres do início do século XX.

No **Capítulo 8**, argumento que a prática postural moderna não pode ser entendida sem um exame das tecnologias de reprodução visual. Os

avanços na fotografia e na distribuição de impressos criaram as condições para um yoga popular do corpo e ditaram em grande parte as características desse corpo. O resultado da confiança esmagadora do yoga moderno no realismo fotográfico eliminou o corpo do *haṭha* yoga "tradicional".

O **Capítulo 9**, finalmente, considera as formas posturais extremamente influentes desenvolvidas por T. Krishnamacharya durante sua gestão como professor de yoga em Mysore durante as décadas de 1930 e 1940. Os capítulos anteriores nos obrigam a ver essas formas radicalmente inovadoras, que estão na raiz de diversos dos mais proeminentes sistemas posturais atuais, como decorrentes de uma preocupação moderna com a cultura física. Demonstro que o estilo distintivo de prática de yoga de Krishnamacharya não é tão único quanto se poderia supor, mas é uma síntese poderosa dos modos ocidentais e indianos de cultura física, contextualizada dentro do *haṭha* yoga "tradicional".