

O DESENVOLVIMENTO DO YOGA MODERNO

UMA PESQUISA DO CAMPO

Suzanne Newcombe



editora
svarupa

O DESENVOLVIMENTO DO YOGA MODERNO

UMA PESQUISA DO CAMPO

Autora

Suzanne Newcombe

Tradução Inglês-Português

Gabriella de Alarcón Guimarães

Revisão

Pedro Lemme

Diagramação

Gabriella de Alarcón Guimarães

São Paulo: Editora Svarupa, 2021



Original em inglês disponível em:

https://www.academia.edu/638083/The_Development_of_Modern_Yoga_A_Survey_of_the_Field

É permitida a reprodução parcial do conteúdo deste trabalho e sua difusão, desde que citada a fonte.

O Desenvolvimento do Yoga Moderno: uma pesquisa do campo

Suzanne Newcombe

2009

Tradução:

Gabriella de Alarcón Guimarães

Revisão:

Pedro Lemme

Resumo:

O yoga é encontrado tanto em centros urbanos e retiros rurais ao redor do mundo quanto em sua casa histórica, o subcontinente indiano. O que é atualmente praticado como yoga ao redor do planeta tem uma longa história de troca intercultural transnacional e tem sido considerado por alguns como uma consequência do neo-hinduísmo. Embora a popularização do yoga seja frequentemente citada em teorias sobre a “Orientalização” ou o “reencantamento” do Ocidente desde o final do século vinte, a maior parte dessas teorias faz poucas referências aos números crescentes de estudos históricos, sociológicos e antropológicos sobre o yoga moderno. Este artigo tem como objetivo refletir sobre a aparente dicotomia entre o yoga como uma atividade física *fitness* (frequentemente denominada “hatha yoga”) e/ou como uma “prática espiritual” desenvolvida historicamente, e discute tendências recentes das pesquisas.

A associação popular da palavra ‘yoga’ é agora focada em torno de uma prática relativamente não religiosa de posturas (*āsana*). Estimativas recentes do número de praticantes desses tipos de yoga têm sido altas, em torno de 2,5 milhões de pessoas na Grã-Bretanha e 15 milhões nos Estados Unidos (Singleton e Byrne, 2008, p. 1). Embora a primeira associação possa ser com uma atividade amplamente secular, há também um pressuposto de que o yoga está relacionado à religiosidade indiana ou à espiritualidade contemporânea. Entusiastas do yoga frequentemente enfatizam que a raiz etimológica de yoga é ‘*yuj*’, que significa ‘unir’ ou ‘conectar’ (Whitney 1997, p. 132) e muitos praticantes contemporâneos de yoga explicariam que yoga significa unir-se com Deus, ou unir o finito ao infinito. Ainda assim, em ambos os contextos histórico e contemporâneo, a palavra ‘yoga’ pode ter um rol de significados, incluindo ‘habilidade no ofício, ação sem desejo, aquisição de conhecimento verdadeiro, indiferença ao prazer e à dor, adição (em aritmética), e conjunção (em astronomia)’ (Banerji 1995, p. 44). De forma semelhante aos usos diversos desse significante linguístico, o yoga moderno transnacional consiste em uma vasta gama de práticas incorporadas e uma diversidade de ideias sobre o significado dessas práticas.

Recentemente, estudiosos começaram a desvendar a vasta rede histórica e contextual do yoga no mundo moderno. O que é compreendido como yoga mudou radicalmente no período moderno e grande parte do campo relativamente nascente do ‘yoga moderno’ tem trabalhado para mapear e clarificar esses desenvolvimentos. Um número crescente de acadêmicos renomados vem explorando o yoga moderno, tanto por interesse pessoal quanto profissional. Muitos colaboradores de livros sobre yoga moderno são abertamente ‘acadêmicos-praticantes’ (Singleton e Byrne, 2008). Em alguma medida, isso segue a tendência de muitos acadêmicos que têm dispensado atenção rigorosa a aspectos particulares das tradições de práticas de yoga (por exemplo, Chapple 2005, Hallstrom 1999 e Caldwell 2001). A reflexão acadêmica rigorosa por acadêmicos-praticantes ‘ocidentais’ é um desenvolvimento interessante tanto para o futuro dos estudos sobre yoga moderno quanto para o desenvolvimento interdisciplinar de Estudos Religiosos. Este artigo buscará resumir a literatura interdisciplinar relevante ao fenômeno do yoga moderno, chamando atenção para contribuições recentes à literatura.

Embora usualmente pensadas como sendo hindus, historicamente as técnicas de yoga também têm sido utilizadas por budistas, jainistas e sikhs, enquanto mantinham suas próprias crenças metafísicas (Bronkhorst 1998, Sarbacker 2005, Eliade 1954 e 1963). À parte as técnicas de meditação e imagens de pessoas sentadas em selos antigos, as posturas físicas agora associadas ao yoga são registradas pela primeira vez no norte da Índia entre 900-1200 E.C. (Banerjea 1999, Briggs 2011, Liberman 2008 e Sarbacker 2005). Outras importantes referências históricas para as tradições de yoga moderno incluiriam a *Haṭhapradīpikā*, datada do século quinze ou dezesseis, e as tradições Siddha medievais (White 1996). Em uma tentativa de rastrear a história da prática postural, Gudrun Bühnemann publicou recentemente um livro reproduzindo ilustrações de *āsanas* de yoga de um manuscrito ilustrado, a primeira delas datando de 1734 E.C. (2007a e 2007b).

Contudo, a tradição filosófica do yoga é compreendida como tendo sido codificada nos *Yoga Sūtras* de Patañjali, que foram escritos em algum momento entre 300 e 500 E.C. (Woods 1914). O *Yoga Sūtra* é uma coleção de aforismos, frequentemente descritos como *aṣṭāṅgayoga* (yoga de oito membros). O objetivo da prática delineada nos *Yoga Sūtras* é uma experiência de completa cessação das flutuações da mente. Comentaristas definiram esse objetivo como consciência (*puruṣa*) livre de matéria (*prakṛti*) ou a fusão do verdadeiro ‘eu’ do praticante (*ātman*) com o princípio máximo do universo (*Brahman*).¹ Há oito aspectos da exposição do yoga de Patañjali que são algumas vezes considerados sequenciais e em outros momentos uma espécie de guia não-linear para a prática.²

¹ A primeira posição metafísica é a provida pela soteriologia Sāṃkhya e a segunda é a do Advaita Vedānta. O Sāṃkhya é uma das seis escolas ortodoxas da filosofia indiana e seu ‘texto fundacional’ clássico, o *Sāṃkhyakārikā*, data do segundo ou terceiro século E.C. O Sāṃkhya postula dois componentes essenciais ao universo, consciência (*puruṣa*) e matéria (*prakṛti*). Quando um indivíduo pode experienciar *puruṣa* independentemente de *prakṛti*, a liberação (*kaivalya*) ocorre, assim a visão é dualística por natureza. O Advaita Vedānta é uma soteriologia indiana codificada por Ādi Śāṅkara (tradicionalmente 788-820 E.C.), que afirma que a salvação do sofrimento e da reencarnação (*mokṣa*) só pode ser obtida por meio da percepção correta da natureza não-dual da realidade.

² Livros para ensinar o texto e o contexto históricos da tradição de yoga de Patañjali para estudantes de graduação incluiriam Chapple, C. (2008). *Yoga and the Luminous: With a Translation and Grammatical Analysis of Patanjali's Yoga Sutra*, SUNY Press; Connolly, P. (2007). *A Student's Guide to the History And Philosophy of Yoga*. Londres: Equinox; Flood, G. (1996). Capítulo 4: Yoga & Renunciation. In: *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press; Miller, B. (1996). *Yoga: Discipline of Freedom, The Yoga Sutra Attributed to Patanjali*. Berkeley, CA: University of California Press; e Samuel, G. (2008) *The Origins of Yoga and Tantra*. Cambridge: Cambridge University Press.

Certamente houve uma variedade de grupos religiosos usando princípios relacionados aos delineados nos *Yoga Sūtras* de Patañjali ao longo da história indiana. Os *Yoga Sūtras* são frequentemente citados por grupos de yoga moderno como a fundação da prática. Contudo, Mark Singleton (2008a) argumentou recentemente que a noção dos *Yoga Sūtras* de Patañjali como a fundação do yoga pode ser mais bem compreendida como uma criação dos discursos orientalistas e nacionalistas indianos do século dezenove. Contudo, Kenneth Liberman (2008) enfatiza que há continuidades significativas nos objetos da prática de yoga, como definido nos *Yoga Sūtras* de Patañjali, de várias permutações sócio-históricas até o dia de hoje. Outros textos clássicos são também frequentemente referenciados na prática moderna de yoga, particularmente a *Bhagavadgītā*, a *Gheraṇḍasaṃhitā* e a *Śivasāṃhitā*. Um trabalho ainda não publicado editado por David Gordon White promete prover novas traduções originais desses textos, bem como outros incluindo trabalhos budistas e jainistas que influenciaram e inspiraram as muitas e variadas tradições de yoga.

Mapeando o ‘Yoga Moderno’, Elizabeth de Michelis (2008) estabeleceu uma tipologia útil, que chama atenção para o que são algumas vezes manifestações profundamente diferentes de fenômenos descritos como ‘yoga’. Ela estabeleceu cinco descrições típicas-ideais de Yoga Moderno: 1. **yoga psicossomático** nos primórdios da era moderna, de Vivekananda (1863-1902), consagrado em seu livro *Raja Yoga* (1896), um modelo que influenciou os outros tipos ideais; 2. **yoga neo-hindu**, que incorpora ideais nacionalistas e religiosos usualmente com uma prática majoritariamente física; 3. **yoga postural**, que coloca ênfase na ortopraxia das posturas (*āsana*) e pode ter pouca doutrina ideológica explícita; 4. **yoga meditativo**, que foca em um rol específico de meditações (usualmente uma prática de *dhāraṇā* ou concentração com um objeto) ao invés de práticas posturais. Os grupos focados na meditação têm maior probabilidade de ter conteúdo ideológico explícito do que as formas posturais e pode sobrepor-se significativamente ao 5. **yoga devocional**, que foca mais explicitamente em doutrina, *bhakti* (uma prática de devoção vista como uma manifestação de divindade). Os grupos de yoga devocional frequentemente concentram-se em um guru específico ou *avatār* (uma encarnação de um ser divino em forma humana). Essas distinções entre os tipos ideais podem ser úteis para se compreender a variedade de manifestações contemporâneas de ‘yoga’, com o alerta de que aqueles ensinando e praticando ‘yoga’

frequentemente incorporam elementos de múltiplos tipos. Manter em mente os vários aspectos do yoga ilustrados por essa tipologia pode ajudar a orientar o leitor nas tradições multifacetadas do yoga moderno globalizado.

1 ORIGENS DE UM ‘YOGA MODERNO’

Uma característica distintiva da ‘era moderna’ (pós-1500) nas culturas eurocêntricas tem sido uma crescente ênfase em investigações empíricas e racionais do mundo, que tem sido intimamente relacionada a um desafio geral à autoridade religiosa institucional. A plausibilidade de uma única religião estrutural estabelecida, particularmente o Cristianismo na Europa, foi desafiada pela investigação científica e pela crescente coexistência de visões de mundo religiosas mutuamente excludentes. Parte do apelo do yoga, do modo como foi popularizado nos países ocidentais (na Europa e nas Américas particularmente), tem sido uma crença nos benefícios práticos, científicos do yoga, em termos de saúde e ‘bem-estar’, juntamente com a associação do yoga com uma tradição espiritual ancestral (isto é, legítima). Elizabeth de Michelis (2008) caracterizou ‘moderno’ como oposto ao yoga pré-moderno, ao enfatizar a expressão do yoga moderno como significativamente mais privatizado, mercantilizado e medicalizado do que suas manifestações pré-modernas. Uma ênfase nas raízes ‘espirituais’ e não ‘religiosas’ do yoga permitiu que muitos utilizassem-no como um suplemento a quaisquer afiliações religiosas existentes (Hasselle-Newcombe 2005). Embora alguns cristãos tenham abertamente se oposto em princípio a qualquer prática espiritual de origem indiana como sendo anticristãs (e.g. Gibson 2005), outros cristãos evangélicos modificaram os exercícios físicos associados com o yoga para alinhá-los a suas crenças (e.g. Cooke 2008).

Sarah Strauss argumenta que o yoga oferece um exemplo pouco usual do movimento de uma ideia da ‘periferia’ de um império para o ‘centro’ do poder (2005, p. 51), uma ideia também apresentada em uma análise geográfica de Anne-Cécile Hoyez (2005 e 2007). Contudo, conforme a história intelectual e social da prática de yoga moderno vai sendo desembaraçada pouco a pouco pelos acadêmicos, **torna-se cada vez mais claro que o que agora chamamos de yoga é um produto de uma interação profundamente colaborativa e mutuamente transformadora entre indianos e europeus no começo do período moderno.** O período moderno foi também caracterizado pelo

comércio europeu com a Índia e, eventualmente, pelo governo direto da maior parte da Índia pelos britânicos. As classes educadas da Índia reexaminaram suas tradições religiosas em resposta às novas relações de comércio e de poder. Estudos recentes sobre yoga moderno enfatizam as formas pelas quais o yoga foi reformulado e transformado no contexto do subcontinente indiano antes mesmo de se tornar uma ‘exportação’ espiritual.

No imaginário britânico colonial, yogis foram primeiramente associados com os ‘tântricos’ imorais, gangues de bandidos e ascetas militantes nômades. Mark Singleton (2008b e no prelo) explorou as narrativas de viagens de europeus que comentavam sobre os assim chamados ‘yogis’ e observa que, até o começo do século XX, essas figuras foram amplamente um objeto de fascinação mórbida de ‘turistas’ europeus e de vergonha para indianos em ascensão. Um trabalho de David Gordon White, no prelo (2009), também enfatizará a disparidade entre aqueles chamados de ‘yogis’ na história indiana e as práticas descritas como ‘yoga’ nos textos clássicos religiosos. White (2003) já considerou em detalhes as evidências exaustivas sobre a percepção e prática de praticantes tântricos na história indiana. Uma grande transformação da conceituação do ‘yogi’ ocorreu quando Swami Vivekananda (1863-1902) ‘sanitarizou’ o termo ‘yoga’ e popularizou-o como uma exportação espiritual positiva, uma área em que a Índia tinha algo a ensinar ao ‘Ocidente materialista’ (De Michelis 2005, e Singleton 2008b e no prelo). Embora a amplamente debatida aparição de Vivekananda no Parlamento das Religiões de Chicago, em 1892, tenha sido um momento seminal para o yoga moderno, a promoção da Índia como um centro espiritual idealizado já tinha sido promovida por outros, inclusive pela Sociedade Teosófica (fundada em 1874) e Max Müller, um orientalista que se tornou o primeiro professor de Oxford de Teologia Comparada em 1868 (Müller 1882 e 1898).

O trabalho de Elizabeth de Michelis (2004) localiza a exposição de Vivekananda sobre yoga como profundamente enredada no ‘Neo-Vedānta’ da Resistência Bengali Hindu e na ideologia do Brahma Samaj fundada pelo reformista Ram Mohun Roy (1772-1833). Embora o movimento de Ram Mohun Roy tenha atraído apenas um pequeno número da elite de Calcutá como membros formais, sua agenda de reformas sociais foi extremamente influente. De Michelis sugeriu que a característica distintiva do ‘yoga’ sanitizado de Vivekananda foi uma mistura única do Neo-Vedānta de Roy

com as ideias do *New Thought* que Vivekananda internalizou em sua chegada aos Estados Unidos (2005). Carl Jackson (1975 e 1981) e Arthur Versluis (1993) estudaram o impacto de religiões asiáticas nas compreensões transcendentais e do *New Thought* nos Estados Unidos tanto antes quanto depois da visita de Vivekananda. Em menos de dez anos entre sua chegada em 1893 aos Estados Unidos e sua morte em 1902, Vivekananda palestrou prolificamente sobre o tema do yoga. Ele também estabeleceu uma instituição religiosa em nome de seu guru, Ramakrishna Math and Mission, que teve um influente legado no serviço social na Índia (Beckerlegge 2000 e 2006) e um impacto mais sutil como uma instituição de religiosidade indiana que encorajou não-indianos a se afiliarem (Beckerlegge 2004, French 1974 e Miller 2005).

Talvez a influência mais pervasiva do pensamento de Vivekananda sobre o entendimento atual do que significa praticar yoga seja sua caracterização de ‘tipos’ ou ‘caminhos’ (*marg*) de yoga. Vivekananda classificou a multiplicidade de caminhos de yoga e tradições em quatro grupos principais, adequados a pessoas de diferentes inclinações e temperamentos. O primeiro desses é o *Karma Yoga*, ‘a maneira pela qual um homem percebe sua própria divindade por meio de trabalho e dever’. O segundo é o *Bhakti Yoga*, ‘a percepção de sua própria divindade por meio da devoção e amor ao Deus pessoal’ (de De Michelis 2005, p. 123). O terceiro é chamado de *Raja Yoga*, descrito como ‘a percepção da divindade por meio do controle da mente’ e Vivekananda considerava que esse yoga teria sido delineado por Patañjali nos *Yoga Sūtras* (De Michelis 2005, p 151). O quarto é o *Gnana Yoga* (*Jñāna Yoga*) ou a percepção da própria divindade por meio do conhecimento. O tratado de Vivekananda, *Raja Yoga* (1896), circulou amplamente; até a década de 1980, as palestras de Vivekananda sobre yoga foram reimpressas na Grã-Bretanha ao menos uma vez a cada dez anos.³ Vivekananda foi o primeiro indiano cujos textos em inglês foram amplamente lidos fora da Índia como um convite ao leitor para alinhar-se à espiritualidade indiana.

³ Essa generalização é feita por meio de uma pesquisa em www.copac.uk, o catálogo de bibliotecas consolidado do depositório de bibliotecas do Reino Unido, em 10 de abril de 2009.

2 UMA COMUNIDADE IMAGINÁRIA DO YOGA MODERNO

Textos sobre yoga, particularmente aqueles produzidos pela Sociedade Teosófica e Swami Sivananda (1887-1963) foram impressos na Índia e circularam globalmente no começo do século vinte. A Sociedade Teosófica, embora tenha sua própria agenda teológica, imprimiu mais de 750 títulos esotéricos entre 1890 e 1920 em sua sede em Adyar, então um subúrbio de Madras. Enquanto a maioria desses livros discutia a teologia teosófica, muito poucos deles eram nominalmente relacionados ao yoga, incluindo reimpressões das palestras de Vivekananda, enquanto outros eram traduções patrocinadas de textos indianos.⁴ Swami Sivananda (1887-1963) e sua volumosa editora Sociedade Luz Divina também rodaram panfletos baratos e livros sobre yoga que foram distribuídos globalmente. Sarah Strauss argumenta que Sivananda partiu das categorias de Vivekananda sobre yoga, criando suas injunções paralelas de ‘Servir, Amar, Meditar, Perceber’ – paralelas aos caminhos de yoga de Vivekananda (Strauss 2005, p. 9). Sivananda encorajava aqueles que se deparassem com suas prolíficas publicações a escrever para ele diretamente para pedir orientações, criando um serviço de guru-por-correio (Strauss 2005, p. 45). Embora o próprio Sivananda raramente deixasse Rishikesh, ele enviou, de 1960 em diante, uma série de discípulos para ensinar ao redor da Índia e no exterior, e encorajou aspirantes a yogis de todo o mundo a comparecer em sua Yoga-Vedanta Forest Academy, em Rishikesh, para instrução pessoal. Um dos alunos mais conhecidos de Sivananda foi o acadêmico de estudos religiosos Mircea Eliade, uma figura complexa cujas opiniões sobre yoga são abordadas tanto em seus escritos acadêmicos quanto nos ficcionais (Urban 2009, p. 197-186).

Esses primeiros livros de yoga e panfletos foram largamente distribuídos por listas de pedidos comandadas por livrarias esotéricas, particularmente Watkins Bookstore em Londres (a partir de 1893) e Weiser Antiquarian em Nova York (a partir de 1926), cujos locais também serviram como um centro para conectar fontes textuais e pessoais de conhecimento sobre yoga (Newcombe 2008b). A sobreposição entre leitores de títulos esotéricos e buscadores espirituais no Ocidente

⁴ Essa generalização é feita por meio de uma pesquisa em www.copac.uk, o catálogo de bibliotecas consolidado do depositório de bibliotecas do Reino Unido, em 10 de abril de 2009.

sustenta a intuição de De Michelis de que o yoga moderno se relaciona intimamente com o ocultismo ocidental. Como Sarah Strauss aponta, aqueles que liam tais textos tornaram-se um tipo de ‘comunidade imaginária’ de pessoas ligadas pela palavra impressa (2005, p. 40-41). Srinivas Aravamudan (2007) levou esse conceito adiante, desenvolvendo o que ele chama de ‘Guru Inglês’, um ‘escrivão linguístico’ que é ‘o descendente da educação inglesa [na Índia] e da redescoberta religiosa [tanto na Índia quanto no mundo anglófono].’ (p. 66). Ele rastreia a continuidade e desenvolvimento dessa linguagem transnacional de religiosidade desde as sociedades asiáticas de traduções do final do século dezoito até o Brahma Samaj, Aurobindo Ghose (1872-1950), Mahatma Gandhi (1869-1948) e Deepak Chopra (1946-), explorando conexões com autores como Rudyard Kipling (1865-1963), James Joyce (1882-1941), e Salman Rushdie (1947-), assim como o cientista nuclear Robert Oppenheimer (1904 – 1967).

Embora o material impresso tenha sido uma forma extremamente influente de regularizar e definir o objeto do yoga moderno antes do advento da televisão e das viagens de avião acessíveis, havia uma certa quantidade de professores indianos de yoga na Europa e nas Américas no começo do século vinte. Um dos primeiros professores residentes de Vedanta em Londres foi Hari Prasad Shastri (1882-1856), que de início encontrou uma audiência para suas palestras sobre yoga em 1929 por meio da Sociedade Teosófica (Newcombe 2008). Yogendra (1897-1989) talvez tenha ensinado as primeiras aulas de ‘yoga moderno’ enfatizando os benefícios físicos das posturas físicas aos indianos de classe média no subúrbio de Mumbai, Versova, em 1919 (Goldberg, no prelo). Entre 1920-1922, Yogendra estava ensinando yoga em Harrison, Nova York, e tendo discussões com ocidentais promotores de saúde, incluindo Benedict Lust, Bernarr Macfadden e John Harvey Kellogg (Rodrigues 1982) Como Catharine Albanese observou, Yogendra era uma ‘mistura do Oriente e do Ocidente’ (Albanese 2005, p. 66). As publicações de Yogendra *Yoga Āsanās Simplified* [‘Āsanās do Yoga Simplificados’] (1928) e *Yoga Personal Hygiene* [‘A Higiene Pessoal do Yoga’] (1931) foram representativas, tendo moldado ‘o tipo de regime de saúde e de exercícios que hoje domina na indústria transnacional do yoga – frequentemente em oposição explícita ao *haṭha yogi* místico, reservado’ (Singleton 2008b). Paramahansa Yogananda (1893-1952) também chegou aos Estados Unidos em 1920 e ensinou um sistema de ‘Percepção Corporal por meio da Vontade’

originalmente chamado de ‘Yogoda’, mas posteriormente se desenvolvendo para ‘Kriya Yoga’ e a Self Realization Fellowship (Aravamudan 2007, 59-62 e Singleton no prelo).



Figura 1: Paramahansa Yogananda é fotografado em seu primeiro grupo afro-americano de Estudos de Yogoda em Washington D.C. 1927. Cortesia da foto de Ram Smith. Extraída em 27 de abril de 2008 de <http://www.yoganandaafrican-american.com/>.

Enquanto alguns dos que criavam esses livros sobre yoga eram indianos, referenciando uma relação pessoal guru-*śiṣya*, outros eram autodidatas proclamando tais relações. Por exemplo, um dos autores sobre yoga mais vendidos no começo do século 20, ‘Yogi Ramacharaka’, era na verdade William Walter Atkinson (1892-1932), residente em Chicago, com significativo envolvimento na filosofia do *New Thought*. Os livros de Yogi Ramacharaka foram muito populares na Grã-Bretanha

nas décadas de 1960 e 1970, e continuam a ser impressos até hoje (Albanese 2006 e Singleton 2007a). Suzanne Newcombe argumentou que os escritos de Paul Brunton (1898-1981), nascido Ralph Hurst, contribuíram muito para a popularização da ‘Saga’ do significado espiritual por meio da espiritualidade indiana, com seu *A Search in Secret Índia* [*A Índia Secreta*, disponível em português] (1934), tornando-se um tipo de *Pilgrim’s Progress* do século vinte para buscadores de classe média (2008b). Os escritos de Brunton contribuíram muito para a fama global do asceta indiano recluso, Ramana Maharishi (1879-1950), que residia em uma colina próxima da cidade do sul da Índia chamada Tiruvannamalai (vide também Forsthoefel 2005).

3 YOGA TÂNTRICO E SEXO MÁGICO

Yogis foram frequentemente associados com os marginais da sociedade e a maioria daqueles que popularizaram o yoga moderno trabalharam muito para apresentar o yoga como uma atividade respeitável, apta para a classe média. Contudo, houve também uma minoria envolvida na criação do yoga moderno que se envolveu com associações escandalosas. Em 1913, Aleister Crowley estava explorando os *Yoga Sūtras* de Patañjali em seus experimentos para obtenção de poderes mágicos (Urban 2003). Houve também uma sobreposição entre um professor de tantra indiano (ainda não identificado) e participantes de rituais ocidentais mágicos na década de 1940 (Bogdan 2006). Uma inspiração significativa para esses ‘mágicos’ foi as traduções de textos tântricos de ‘Arthur Avalon’, um nome que Kathleen Taylor (2001) argumentou persuasivamente ser um codinome conjunto de Sir John Woodroffe (que sabia algum sânscrito) e diversos colaboradores bengalis. Woodroffe foi um barista inglês e, posteriormente, um juiz de Calcutá entre 1890 e 1922, que provavelmente foi iniciado por um guru tântrico chamado Śiva Candra Vidyārṇava Baṭṭacāryā, popular entre os bengalis de classe-média. Embora Woodroffe tenha mantido sua vida pessoal muito privada ao retornar à Inglaterra como um Leitor de Leis Indianas no All Soul’s College, Oxford, suas traduções de textos tântricos tiveram influência sobre as diferentes compreensões do yoga ao longo do século vinte (Newcombe 2008b, p. 42 e Urban 2003, p. 136-147).

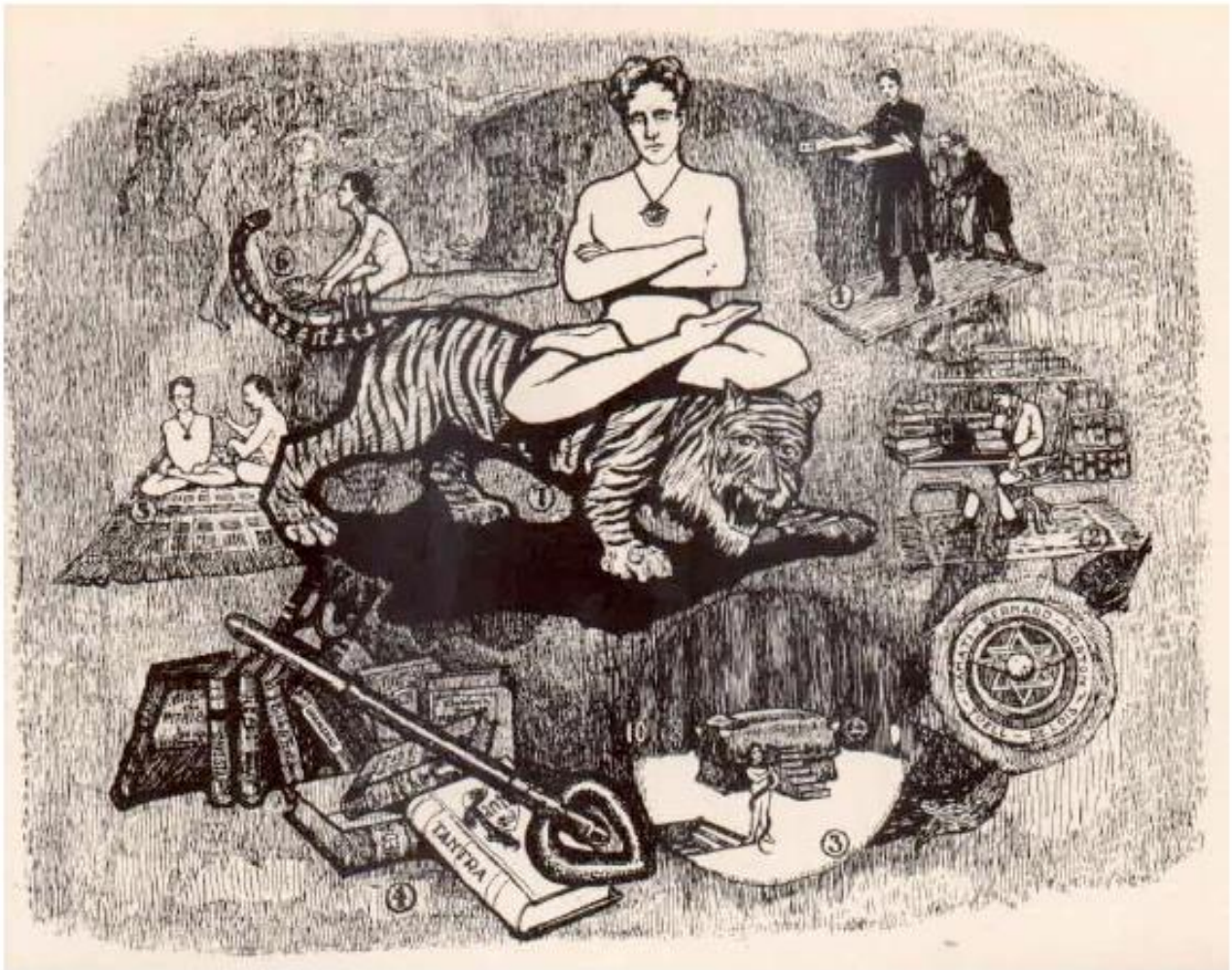


Figura 2: ilustração de Pierre Bernard dos estágios do caminho tântrico. Do *International Journal of the Tantrik Order* de Bernard, de uma única edição, 1906.

Nos Estados Unidos, um dos primeiros professores públicos de ‘yoga’ foi Pierre Arnold Bernard (c. 1875-1955), que fundou uma ‘Ordem Tântrica’ nos Estados Unidos em 1906 e ensinava um yoga focado em posturas na área de férias de Nyack, em Nova York (Urban 2001). A importância de Pierre Bernard, para além de ter sido um dos primeiros a ensinar uma variação de yoga moderno nos Estados Unidos, foi o fato de ter ensinado outros dois indivíduos que tiveram grande influência na popularização do yoga moderno em meados do século vinte: Sir Paul Dukes (1889-1967) e Theos Bernard (1908-1947), sobrinho de Pierre Bernard (Newcombe 2008b). O livro de Theos Bernard, *Hatha Yoga* (1944), foi talvez o primeiro em que um homem ocidental publicou fotografias

demonstrando sua habilidade de realizar posturas físicas listadas em textos medievais sânscritos, fazendo afirmações públicas sobre o ritual de despertar a Kundalini após uma iniciação secreta na Índia (Hackett 2004). Associações de sexo mágico com o oculto permanecem até o presente, como um lado ‘sombrio’ das aulas de yoga convencional. Embora tenham sido amplamente purgadas do yoga moderno convencional, sobreposições entre o ocultismo ocidental e o ‘yoga tântrico’ permanecem (Urban 2003, p. 203-281 e Urban 2006) – com uma ligação notoriamente tênue com tradições tântricas, das quais há evidências textuais e arquitetônicas (White 2006).

4 A ‘MEDICALIZAÇÃO’ E O DESENVOLVIMENTO DO YOGA MODERNO

Embora colonialistas interessados nas religiões históricas da Índia tenham enfatizado o aspecto mitológico de deuses e deusas, muitos indianos tendem a ver os textos religiosos fundacionais como corporificando verdades protocientíficas e chaves metafóricas para compreender o mundo físico (White 2003 e Nanda 2003). **Portanto, utilizando a ciência biomédica ocidental para verificar e explorar as técnicas tradicionais da cultura indiana é algo simultaneamente moderno e tradicional.** Mark Singleton destacou um trabalho que tentava mapear a anatomia esotérica yóguica na compreensão do corpo humano no âmbito do sistema médico ocidental em 1888 (Singleton 2008). Joseph Alter apresentou com detalhes alguns meios pelos quais os primeiros proponentes do yoga moderno, particularmente Swami Kuvalayananda (1882-1966), registravam os resultados de pesquisas experimentais dos efeitos fisiológicos de *āsanas*, *prāṇāyāmas* e técnicas de meditação. Em sua tentativa de explicar o significado de conceitos clássicos como *prāṇa* em termos biomédicos ocidentais, Kuvalayananda imbuíu a prática de yoga tanto de seriedade científica quanto de importância nacionalista. Alter argumenta que o projeto de Kuvalayananda exemplifica o ‘hibridismo harmônico que permitiu que o Yoga colonizasse o Ocidente, por assim dizer’ (Alter 2004, p. 106). Mas a influência de Kuvalayananda no yoga moderno globalizado foi talvez mais significativa de forma indireta. Tirumalai Krishnamacharya (1888-1989), professor de muitos dos professores transnacionais mais populares do yoga focado em posturas, visitou Lonavla em 1934, o ano em que B.K.S. Iyengar (1918-) mudou-se para a casa de Krishnamacharya em Mysore (Iyengar 1988). B.K.S. Iyengar e o filho de Krishnamacharya, T.K.V. Desikachar (1938-), ambos professores

de yoga populares com seguidores transnacionais, enfatizaram os benefícios físicos potenciais do yoga, benefícios vistos como compatíveis com a ciência biomédica, em suas influentes apresentações de yoga a estudantes na Europa e no mundo anglófono (Cecomori 2001, Desponds 2007, Fuchs 1990 e Newcombe 2008b).

O projeto de explorar os efeitos de yoga e de meditação com técnicas biomédicas foi também aberto na Europa, América do Norte e em outros lugares do mundo desenvolvido. O yoga como uma técnica terapêutica pode ser compreendida como parte de um movimento mais amplo de 'saúde holística' que estava ganhando popularidade em 1970 e 1980 (Power 1991). Na primeira metade do século vinte, a ciência biomédica experienciou uma grande expansão na percepção pública quanto à sua eficácia, particularmente com a produção em massa de penicilina na Segunda Guerra Mundial. Contudo, desde o começo da década de 1960, essa confiança pública foi mitigada, especialmente para as mulheres, quando muitas crianças deformadas nasceram de grávidas às quais tinham sido prescritos talidomida para enjojo matinal durante a gravidez (Lock 1997, p. 137-8). Houve uma crescente opinião popular que os médicos nem sempre sabiam tudo, uma visão crítica que desencadeou outras reavaliações de poderes inerentes aos direitos civis e à segunda onda de movimentos feministas das décadas de 1960 e 1970 (Newcombe 2007). Particularmente após o trabalho de Robert Benson em Harvard em 1970 sobre a 'Resposta de Relaxamento', uma variedade de 'yoga' e de 'técnicas de meditação' foram submetidas a análises médicas. Elizabeth de Michelis recentemente abordou e resumiu alguns dos estudos biomédicos endereçando a eficácia clínica do yoga como terapia (De Michelis 2007).

Embora muito da popularização do yoga moderno tenha sido caracterizada pela acomodação e a incorporação do pensamento biomédico ocidental, o yoga moderno também teve uma relação significativa com o movimento revivalista pela medicina 'tradicional' indiana, o Āyurveda. Embora talvez a maior parte dos praticantes de yoga tenha pouco contato com a medicina āyurvédica, a maioria daqueles que popularizam o Āyurveda tem familiaridade com o yoga moderno. Similar às ideias de um 'Yoga Moderno', 'Neo-Hinduísmo' ou 'Neo-Vedānta', alguns estudiosos têm escrito sobre a emergência do 'Āyurveda Nova Era' como algo distinto do Āyurveda 'tradicional', complexo e nem sempre gentil (Reddy 2002, Zimmerman 1992 e Zysk 2001). Mais genericamente,

a relação complexa do Āyurveda com a biomedicina estende e complica a relação entre o yoga e a biomedicina (Langford 1999 e 2002, Reddy 2004, Wujastyk e Smtih 2008, e Warriier no prelo). Talvez a sobreposição mais explícita da popularização do yoga e do Āyurveda tenha sido a apresentação por Maharishi Mahesh Yogi (c. 1917-2008), afirmando simultaneamente suas iniciativas como científicas e não religiosas em natureza (Newcombe 2008a, Jennotat 2008 e Hummes 2005 e 2008). Mais genericamente, um interesse crescente em formas proativas de pensar sobre a manutenção da saúde e do ‘bem-estar’ por meio da prática de yoga encorajou o desenvolvimento de ‘cenários terapêuticos’ transnacionais associados com o yoga moderno (Hoyez 2007).

5 ‘CULTURA FÍSICA’ E YOGA MODERNO

Embora o termo ‘cultura física’ seja agora antiquado, é essencial para a compreensão do desenvolvimento do yoga moderno. O século dezenove foi cheio de movimentos pela melhora da saúde humana e pela glorificação de Deus a partir da melhora da psiquê humana. Algumas vezes, isso assumiu a forma de trabalhos explicitamente religiosos, tais quais o Cristianismo muscular e o desenvolvimento do YMCA (Alter 2004a, e van der Veer 2001). Norman Sjoman (1996) foi o primeiro a chamar atenção para a ginástica contemporânea e tradições de yoga sendo promovidas no Palácio de Mysore sob a liderança de Krishnaraja Wodeyar (1884-1940), um tema continuado pelo trabalho de Mark Singleton e Elliot Goldberg.

O dualismo cartesiano não era um elemento dos movimentos modernos de cultura física. Contudo, nacionalismo, marcialismo (Alter 1994, 1997, 2000a, 2000b, 2004a, 2006 e 2007) e melhorias eugênicas (Singleton 2007b) se tornaram elementos da cultura física e algumas manifestações do yoga moderno. Na Segunda Guerra Mundial, a cultura física tinha se tornado intimamente relacionada com o fascismo por meio da associação de demonstrações de massa de ‘brocas’ físicas na União Soviética stalinista e na Alemanha nazista, mas também por meio de associações pessoais com Adolf Hitler, Benito Mussolini e Oswald Mosley na Grã-Bretanha (Wilk 2006). Após a Segunda Guerra, o yoga, popularmente associado com o bem-sucedido movimento de independência não-violento de Gandhi, talvez tenha se tornado um substituto adequado para a ‘cultura física’,

enquanto manteve muitas práticas físicas praticamente idênticas (Singleton no prelo e Goldberg no prelo).

Panfletos britânicos e revistas promovendo saúde e fitness estavam circulando amplamente na Índia, particularmente entre os regimentos armados. As páginas de jornais europeus de cultura física eram também alguns dos primeiros fóruns em que artigos explorando técnicas de *āsanas* podiam ser encontrados como elementos regulares desde 1933 em diante nas páginas de *Health and Strength*; anúncios de cursos de yoga por correspondência seguiram rapidamente. Embora técnicas do yoga fossem de interesse de fisiculturistas em geral, o estilo de exercício apresentado como ‘yoga’ era mais característico do tipo de exercício esperado de mulheres do que de homens na Europa e nas Américas (Newcombe 2007 e Singleton 2008b).

Um ideal grego neoclássico de cultura física sem dúvidas influenciou Pete McIntosh, um dos primeiros historiadores ingleses do esporte, a tomar a decisão de permitir que o yoga ensinado por alunos de B.K.S. Iyengar fosse parte do departamento de Educação Física na Autoridade Educacional do Interior de Londres em 1969. Embora emitindo um requerimento de que a ‘instrução’ sobre yoga fosse ‘confinada a ‘āsanas’ e ‘pranayamas’ (disciplinas posturais e respiratórias) e não estendidas à filosofia do yoga como um todo’, McIntosh compreendeu que a experiência somática do yoga se relacionava com a experiência mais ampla de ser um ser humano (Newcombe 2008b). Essa decisão de manter ‘a filosofia do Yoga como um todo’ fora dos cursos patrocinados pelo Estado em um departamento de educação física foi também uma tentativa explícita de profissionalizar e institucionalizar um tema que tinha algumas associações muito pouco profissionais.



**STRENGTH,
VITALITY,
MENTAL
POWER
FOR YOU**

What are the qualities that you want to develop. Radiant Health—Superb Physique—Dominant Personality? This concise course of simplified Yoga can show you the way.

**POWER
THROUGH
YOGA**

Details 2½d. **COMPLETE COURSE 21/-**
WRITE BCM/RMBY, LONDON, W.C.I.

Figura 3: Anúncio de um curso postal de yoga da *Health & Strength*, 25 de outubro de 1956, p. 52. Foto: cortesia da *Health & Strength*.

6 GURUS FORA DA ÍNDIA

Nos Estados Unidos, a imigração de pessoas de origem asiática foi severamente limitada por meio dos termos do Ato de Imigração de 1925, apenas rescindido em 1965. A sabedoria convencional considera isso como sendo um fator limitante na popularização do yoga nas Américas. Contudo,

nacionais indianos, sendo cidadãos da Commonwealth, tinham direito ao passaporte britânico mediante pedido até 1962. Foi apenas após essa data que a imigração indiana à Grã-Bretanha se tornou muito mais restritiva. Diversos professores espirituais indianos, notadamente Meher Baba (1894-1969), o Maharishi Mahesh Yogi (c.1917-2008) e vários membros da Ramakrishna Vedanta Mission viajaram tanto para a Europa quanto para os Estados Unidos, atraindo um pequeno número de discípulos antes de 1965. Richard Hittleman (1927-1991) e Indra Devi (1899-2002) são conhecidos por terem popularizado formas do yoga moderno focada em *āsanas* na década de 1950 nos Estados Unidos com algum sucesso. O influente Instituto Esalen foi fundado em 1962, e seu cofundador Michael Murphy foi significativamente inspirado pelo trabalho de Aurobindo (Kripal 2005). O registro histórico sugere portanto que a legislação de imigração não foi a razão principal pela qual as figuras de gurus indianos apenas se tornaram crescentemente populares ao público europeu e norte-americano a partir do final da década de 1960.

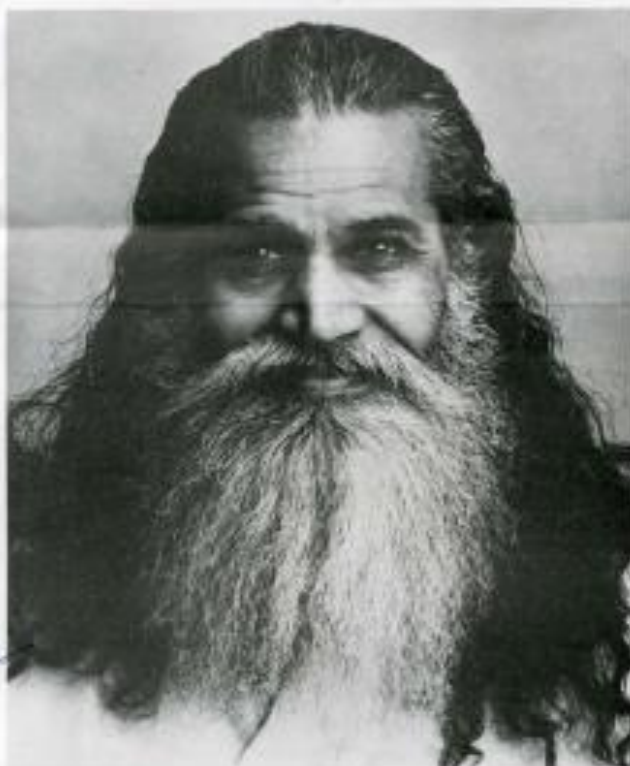
A razão causal mais imediata para a explosão do interesse na espiritualidade indiana no final da década de 1960 pode se relacionar com a atenção dada pela imprensa aos interesses de celebridades musicais, especialmente os Beatles. O status de celebridade dos Beatles na década de 1960 na Grã-Bretanha foi sem precedentes; suas vidas e interesses eram avidamente acompanhados na imprensa como se fossem ‘algum desenho animado’ (Sandbrook 2006, p. 201). Eles atingiram o topo do ‘sucesso’ de sua geração, mas ainda estavam procurando por algo ‘a mais’. No início, a exploração da Índia pode ter sido inicialmente por inspiração musical, como uma geração de músicos de jazz anterior a eles (Porter 1998 e Cole 1979). Mas também foi a busca por significado pessoal: em um programa de televisão popular no Reino Unido em 1967, George Harrison afirmou que seu objetivo de vida era ‘manifestar a divino e se tornar uno com o criador’, enquanto Lennon afirmava que tanto o Cristianismo quanto a Meditação Transcendental eram a resposta (“Beatles ‘acreditam em renascimento’” 1967).

Para a população em geral, **o interesse dos Beatles na Meditação Transcendental de Maharishi Mahesh Yogi – extensivamente coberto pela imprensa no final de 1967 e no começo de 1968 – definiu um momento em que o yoga e a meditação foram normalizados.** Muitos professores espirituais indianos ilustrados no *Autobiografia de um Yogi* (nomeadamente Paramahansa

Yogananda, Śri Yukteswar Giri, Śri Lahiri Mahasaya e Mahavatar Babaji) podem ser encontrados na multidão da capa do *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* (1967). Como o jornalista musical Ian McDonald sugeriu, 'quando os Beatles colocaram visualmente seus ícones culturais na capa do *Sgt. Pepper*, pretendiam encorajar a curiosidade popular' (de Partridge 2005, p. 152). Enquanto o precedente mais imediato para o interesse de músicos populares na espiritualidade indiana possa ter sido as viagens inspiradoras dos poetas Beat (Baker 2008) e músicos de jazz, nós vimos que a troca religiosa entre a Índia e 'o Ocidente' já tinha uma história complexa e confusa. A maior parte do trânsito entre a Índia e o 'Ocidente', a chamada 'trilha hippie', foi estabelecida por volta do início da década de 1960; os Beatles 'alargaram a estrada', não abriram o caminho (Newcombe 2008b, p. 153).

Embora ele nunca tenha deixado a Índia, Sivananda encorajou diversos de seus alunos a propagarem o yoga e suas formas posturais no exterior. Um dos 'missionários' mais conhecidos na Europa e nas Américas é Vishnudevananda (1927-1993), que deixou Rishikesh em 1957 para ensinar no exterior, e estabeleceu o Sivananda Yoga Vedanta Centres (com sede em Quebec). Considerando esse desenvolvimento como 'Neo-Hinduísmo', Véronique Altglas produziu recentemente um estudo comparativo de centros de Sivananda e Siddha Yoga na França e na Grã-Bretanha, argumentando que ambos os grupos defendem uma automelhoria ética das classes médias (2005, 2007a e 2007b). O legado de Sivananda foi também popularizado por Swami Satyananda (1923-), que fundou a Bihar Schools of Yoga, e Swami Satchidananda (1914-2002), que apareceu no palco em 1969 no Festival de Música de Woodstock e fundou o Integral Yoga Centres e o Yogaville Ashram na Virginia (Newcombe 2008b).

SECOND VISIT TO ENGLAND



Swami Satchidananda
18-10-70
34 GOSFORD RD.
N.W.C.

SWAMI SATCHIDANANDA

OF THE
INTEGRAL YOGA INSTITUTE
of New York

ONLY PUBLIC LECTURE AT THE CAXTON HALL

THURSDAY, NOVEMBER 6th ~ 7-30 pm

Figura 4: Folder para uma conversa pública de Swami Satchidananda em Londres, Inglaterra, em 18 de outubro de 1970.

Foto: cortesia de Ken Thompson.

Esses grupos, que De Michelis caracterizaria como um ‘yoga moderno devocional’, têm um corpo de literatura estabelecido na disciplina de Sociologia como Novos Movimentos Religiosos. Enquanto o ‘yoga’ se tornou associado com uma atividade talvez previamente descrita como cultura física, esses gurus indianos atraíram intensa lealdade e inspiraram muitas vezes mudanças extremas de estilos de vida da parte de seus seguidores, frequentemente homens e mulheres jovens desiludidos com as fontes tradicionais de autoridade na cultura ‘ocidental’. Após 1968, a espiritualidade indiana teve uma presença visível na cultura popular ocidental e muito mais pessoas exploraram esse ‘meio’ do que se comprometeram a um professor específico (Campbell 1972 e 1978). A intensidade do comprometimento a esses grupos e os interessantes efeitos sociais inspiraram estudos significativos de movimentos individuais incluindo Osho/Rajneesh (por exemplo, Fox 2000, Goldman 1999, Palmer 1994, Urban 2005), a International Society for Kṛṣṇa Consciousness (ISKCON, mais popularmente conhecidos como os ‘Hare Krishnas’) (por exemplo, Rochford 2007, Dwyer e Cole 2007 e Bryant e Ekstrand 2004), Siddha Yoga (Altglas 2007a e 2007b, Caldwell 2011, Williamson 2005), Sathya Sai Baba (vide Newcombe 2006) e Sahaja Yoga (Coney 1999) entre outros grupos de ‘yoga’. Muitos desses grupos autodescrevem seus ensinamentos como ‘Bhakti Yoga’, ou viver uma vida de serviço e devoção para uma incorporação do divino. As complexidades da sobreposição entre esses movimentos e as tradições de yoga moderno ‘postural’ é uma área que ainda precisa ser explorada seriamente.

7 MANIFESTAÇÃO E DIREÇÕES NOS ESTUDOS DE YOGA MODERNO

Alguns trabalhos recentes enfatizaram o significado da experiência somática pessoal no yoga, o que subjaz uma tendência notada mais geralmente nos cenários da religiosidade contemporânea (por exemplo, Heelas 2008). A pesquisa sociológica e histórica sugere que formas de religiosidade que enfatizam aspectos pessoais e experienciais da experiência religiosa parecem ser mais populares do que outras formas de religiosidade, um estado de coisas que talvez possa ser mais bem conceitualizado no caso do yoga como uma continuação da previsão de Troeltsch da ascensão de uma ‘religião mística’ (Hasselle-Newcombe 2005). Klas Nevrin enfatizou o papel que a prática contemporânea de yoga pode ter em aumentar a sensação dos praticantes de ‘empoderamento’ e

autoconfiança (Nevrin 2008). Muita dessa discussão de empoderamento na prática contemporânea de yoga foi feita no contexto da popularidade recente do Ashtanga Vinyasa Yoga tal qual ensinado por Pattabhi Jois (1915-) (Burger 2006, Nevrin 2005, e Smith 2004, 2007 e 2008). Enquanto isso, Aspasia Leledaki e David Brown começaram a explorar a compreensão dos praticantes contemporâneos do yoga como uma experiência qualitativa de ‘liberação’ desde a perspectiva da Sociologia do Esporte (Brown e Leledaki 2005 e Leledake e Brown 2006).

O yoga moderno, como popularmente praticado no ‘Ocidente’, pode estar crescendo em influência na Índia. Por exemplo, um exemplar de 2005 do *Time Out Mumbai* tinha uma reportagem sobre centros de yoga em sua seção ‘Especial Saúde e Fitness’ que pode também ser encontrada no *Time Out London*. O conceito de Agehananda Bharati do ‘efeito pizza’ (1970) pode parecer relevante quando se considera a prática crescente de yoga moderno na Índia, mas com as redes cruzadas da troca cultura transnacional, a situação é provavelmente muito mais complexa. O estudo de Maya Warrier sobre a Mata Amritanandamayi Mission no contexto da secularização indiana e das formas de religiosidade de classe média na Índia provê um equilíbrio importante à preponderância do trabalho sobre manifestações de yoga moderno na Europa, na América do Norte e em países da Commonwealth. Joseph Alter (2008) e Raphaël Voix (2008) também endereçaram pesquisas recentes sobre formas populares do yoga moderno na Índia contemporânea. A pesquisa de Allison Fish sobre a legislação internacional de direitos autorais e a tentativa de Bikram Chowdrey de patentear sequências de *asanas* também tem implicações interessantes para a transmissão do yoga no mundo moderno (2006). Ao considerar a perspectiva do consumidor, Tara Brabazon considerou o marketing ‘anti-marca’ de uma loja de moda de yoga como parte de um ‘movimento e uma moda pós/neo/colonial’ (2007). A forma com a qual comunidades locais interpretam e transformam movimentos de yoga modernos e transnacionais é uma área que está apenas começando a ser considerada nos estudos do yoga moderno, mas já teve alguma atenção daqueles olhando para o Sathya Sai Baba como um movimento global (Kent 2005, Pereira 2008, Sangha e Sahoo 2006) e os Centros de Yoga de Sivananda (Strauss 2005 e Altglass 2005, 2007a e 2007b).

8 REFERÊNCIAS

- Albanese, C. (2005). Sacred (and Secular) Self-Fashioning' Esalen and the American Transformation of Yoga. In *On the Edge of the Future: Esalen and the Evolution of American Culture*, J Kripal and G Shuck (eds.) Bloomington: Indiana University Press, pp. 45-79.
- Alter, J. (1994). Somatic Nationalism: Indian Wrestling and Militant Hinduism. In: *Modern Asian Studies* 28, pp. 557-588.
- (1997) A Therapy to Live By: Public Health, the Self and Nationalism in the Practice of a North Indian Yoga Society. In: *Medical Anthropology* 17, pp. 309-335.
- (2000a) Kabaddi, a National Sport of India: The Internationalism of Nationalism and the Foreignness of Indianness. In: *Games, Sports and Cultures*, N. Dyck (ed.) Oxford: Berg, pp. 83-114.
- (2000b). Subaltern Bodies and Nationalist Physiques: Gama the Great and the Heroics of Indian Wrestling. In: *Body & Society* 6 (2), pp. 45-72.
- (2004a). Indian Clubs and Colonialism: Hindu Masculinity and Muscular Christianity. In: *Comparative Studies in Society and History* 46, pp. 497-534.
- (2004b). *Yoga in Modern India: The Body between Science and Philosophy*. Oxford: Princeton University Press.
- (2006). Yoga at the Fin De Siècle: Muscular Christianity with a "Hindu" Twist. In: *The International Journal of the History of Sport* 23(5), pp. 759-776.
- (2007). Yoga and Physical Education: Swami Kuvalayananda's Nationalist Project. In: *Asian Medicine: Tradition and Modernity* 3 (1), pp. 20-36.
- Altglas, V. (2005). *Le Nouvel Hindouisme Occidental*. Paris: Éditions du CNRS.
- (2007a). Indian Gurus and the Quest for Self-Perfection among the Educated Middle-Classes. In *Salvation Goods and Religious Markets. Theoretical Concepts and Applications*. J. Stolz (ed.). Bern: Peter Lang.
- (2007b). The Global Diffusion and Westernization of Neo-Hindu Movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres. In: *Religions of South Asia* 1 (2), pp. 217-238.

- Aravamudan, S. (2007). *Guru English: South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*. Princeton: Princeton University Press.
- Baker, D. (2008). *A Blue Hand: The Beats in India*. New York: Penguin Press.
- Banerji, S. C. (1995). *Studies in Origin and Development of Yoga*. Calcutta: Punthi Pustak.
- Banerjea, A. K. (1999). *Philosophy of Gorakhnath: With Goraksha-Vacana-Sangraha*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bharati, A. (1970). The Hindu Renaissance. In: *The Journal of Asian Studies* 29 (2), pp. 267-287.
- 'Beatles "believe in rebirth"' *The Times* 30 Sep 1967, 7, col. E. *The Times Digital Archive* 1785-1985 [Online]. Retrieved 12 April 2009 from: <<http://www.galeuk.com/times/>>.
- Beckerlegge, G. (2000). *The Ramakrishna Mission: The Making of a Modern Hindu Movement*. New Delhi: Oxford University Press.
- (2004). The Early Spread of Vedanta Societies: An Example of 'Imported Localism'. In: *Numen* 51 (3), pp. 296-320.
- (2006). *Swami Vivekananda's Legacy of Service: A Study of the Ramakrishna Math and Mission*. New Delhi: Oxford University Press.
- Brabazon, T, (2007). Punking Yoga: reconstructing post/neo/colonial fashion and movement. In: *Reconstruction* 7(1). Retrieved 26 April 2009 from: <http://reconstruction.eserver.org/071/brabazon.shtml>.
- Briggs, G.W. (2001). *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bronkhorst, J (1998). *The Two Sources of Indian Asceticism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Brown, D. & Leledaki, A. (2005). *Fitness, Health, Self Defence, Spirituality and Therapy: Situating Eastern Movement Forms as Body-Self Transforming Practice in the West*. Paper presented at *Active Lifestyles: The Impact of Education and Sport*. Lisbon: AIESEP Annual Congress.
- Bryant, E. and Ekstrand, M. (eds.) (2004). *The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*. New York: Columbia University Press.

- Bühnemann, G. (2007a). The Identification of an Illustrated Hathayoga Manuscript and Its Significance for Traditions of 84 asanas in Yoga. In: *Asian Medicine: Tradition and Modernity* 3, pp. (1), pp. 156-176
- (2007b). *Eighty-Four asanas in Yoga: A Survey of Traditions (with Illustrations)*. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.
- Burger, M. (2006). What Price Salvation? The Exchange of Salvation Goods between India and the West. In: *Social Compass* 53 (1), pp. 81-95.
- Caldwell, S. (2001). The Heart of the Secret: A Personal and Scholarly Encounter with Shakta Tantrism in Siddha Yoga. In: *Nova Religio* 5 (1), pp. 9-51.
- Campbell, C. (1972). The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. In: *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, pp.119-136.
- (1978). The Secret Religion of the Educated Classes. In: *Sociological Analysis* 39 (2), pp. 146-156.
- Cecomori, S. (2001). *Cent Ans De Yoga En France*. Paris: Edidit.
- Chapple, C. (2005). *Raja Yoga and the Guru: Gurani Anjali of Yoga Anand Ashram*, Amityville, New York. In *Gurus in America*. Albany, NY: SUNY Press, pp. 15-36.
- (2008). *Yoga and the Luminous: With a Translation and Grammatical Analysis of Patanjali's Yoga Sutra*, SUNY Press.
- Cooke, J. (2008). Christian Yoga Sweeps US. BBC World News [Online]. Retrieved 12 April 2009 from:
http://news.bbc.co.uk/1/hi/newsid_4940000/newsid_4949200/nb_rm_4949240.stm
- Cole, B. (1976). *John Coltrane*. London: Collier Macmillan Publishers.
- Coney, J. (1999). *Sahaja Yoga: Socializing Processes in a South Asian New Religious Movement*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1999.
- Connolly, P. (2007). *A Student's Guide to the History And Philosophy of Yoga*. London: Equinox.
- De Michelis, E. (2004). *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum.

- (2007) A Preliminary Survey of Modern Yoga Studies. In: *Asian Medicine: Tradition and Modernity* 3 (1), pp. 1-19.
- (2008). *Modern Yoga: History and Forms*, In: *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* M Singleton and J Byrne (eds.), London: Routledge, pp. 17-35.
- Desponds, S. (2007) *L'enseignant de yoga européen entre "adhik!ra" et pédagogie: une analyse de la qualification socio-religieuse des enseignants dans la rencontre entre l'"Union européenne de yoga" et le lignage de T. Krishnamacharya*. Unpublished PhD dissertation, Faculty of Humanities, Université de Lausanne.
- Dwyer, G. and Cole, R. (eds.) (2007). *The Hare Krishna Movement. Forty Years of Chant and Change*. London: I.B. Tauris and Co Ltd.
- Eliade, M. (1954). *Yoga, Immortality and Freedom* Willard Trask (trans.) Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1963). *Yoga and Modern Philosophy*, *The Journal of General Education* 15, pp. 124-137.
- Fish, A. (2006). *The Commodification and Exchange of Knowledge in the Case of Transnational Commercial Yoga*. In: *International Journal of Cultural Property* 13, pp.189-206.
- Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forsthoefel, T. (2005). *Weaving the Inward Threat to Awakening: the Perennial Appeal of Ramana Maharishi*. In *Gurus in America* T Forsthoefel and CA Humes (eds.). Albany, NY: SUNY Press, pp. 37-54.
- Fox, J. (2000). *Osho Rajneesh*. Salt Lake City: Signature.
- French, H. (1974). *The Swan's Wide Waters: Ramakrishna and Western Culture*. London: Kennikat Press.
- Fuchs, C. (1990) *Yoga Im Deutschland: Rezeption-Organisation-Typologie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Gibson, K. (2005). *The Religious Nature of Yoga*. Apologetics Resource Centre [Online]. Retrieved on 15 April 2009 from: <http://www.arcapologetics.org/articles/article14.htm>

- Goldberg, E. (2006) *Worshipping the Sun Indoors: The Beginnings of Modern Surya Namaskar in Muscle Cult*. Paper presented at a workshop organised at the Faculty of Divinity, University of Cambridge, Cambridge, 22-23 April.
- (forthcoming) *Radiant Bodies: The Formation of Modern Hatha Yoga*.
- Goldman, M. (1999) *Passionate Journeys: Why Successful Women Joined a Cult*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hackett, P. (2004). *Theos Casimir Bernard*. In: *Columbia 250* [Online]. Retrieved on 12 April 2009 from:
http://c250.columbia.edu/c250_celebrates/remarkable_columbians/theos_casimir_bernard.html.
- Hallstrom, L. (1999). *Mother of Bliss: Anandamai Ma (1896-1982)*. Oxford: Oxford University Press.
- Hasselle-Newcombe, S. (2005). *Spirituality and 'Mystical Religion' in Contemporary Society: A Case Study of British Practitioners of the Iyengar Method of Yoga* In: *Journal of Contemporary Religion* 20(3), pp. 305-321.
- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of Life: Romantic Themes and Consumptive Capitalism*. Aldershot: Ashgate.
- Hoyez, A. (2005). *L'espace-Monde Du Yoga. Une Géographie Sociale Et Culturelle De La Mondialisation Des Paysages Thérapeutiques*. PhD Thesis, Department of Geography, Université de Rouen. Retrieved on 12 April 2009 from <http://tel.archivesouvertes.fr/tel-00011237/en/>.
- (2007). *The 'World of Yoga': The Production and Reproduction of Therapeutic Landscapes* " *Social Science and Medicine* 65(1), pp. 112-124.doi:10.1016/j.socscimed.2007.02.050.
- Humes, C.A. (2005). *Maharishi Mahesh Yogi: Beyond the TM Technique*. In *Gurus in America* T Forsthoefel and CA Humes (eds.) Albany, NY: SUNY Press, pp. 55-80.
- (2008). *Maharishi Ayur-Veda™: Perfect Health™ through Enlightened Marketing*. In *America*. In: *Modern and Global Ayurveda: Pluralisms and Paradigms* D Wujastyk and F Smith (eds.) Albany, NY: SUNY Press, pp. 309-332.

- Iyengar, B.K.S. (1988). *My Yogic Journey: A Talk given by Guruji on his 70th Birthday at Tilak Smarak Mandir, Pune, 14 December*. In the archives of the Iyengar Yoga Institute in Maida Vale, London.
- Jackson, C. (1975). *New Thought Movement and the Nineteenth Century Discovery of Oriental Philosophy*. In: *Journal of Popular Culture* 9 (1975), 523-548.
- (1981). *Oriental Religions in American Thought: Nineteenth Century Explorations*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Jennotat, F. (2008) *Maharishi Ayur-Ved: A Controversial Model of Global Ayurveda*. In: *Modern and Global Ayurveda: Pluralisms and Paradigms* D Wujastyk and F Smith (eds.) Albany, NY: SUNY Press, pp. 285-308.
- Kent, A. (2005). *Divinity and Diversity: A Hindu Revitalization Movement in Malaysia Singapore: Select Books*.
- Kripal, J. (2005). *Reading Aurobindo from Stanford to Pondicherry: Michael Murphy and the Tantric Transmission. (1950-1957)*. In: *On the Edge of the Future Esalen and the Evolution of American Culture* JJ Kripal and GW Shuck (eds.) Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 99-131.
- Langford, J. M. (1999). *Medical Mimesis: Healing Signs of a Cosmopolitan "Quack"* In: *American Ethnologist* 26 (1), pp. 24-46.
- (2002). *Fluent Bodies: Ayurvedic Remedies for Postcolonial Imbalance*. London: Duke University Press.
- Leledaki, A. and Brown, D. (2006). *Journeys of 'liberation' in meditation and yoga: A qualitative exploration*. 6th Qualitative Research Conference in Health and Social Care. Bournemouth University: September 4th to 6th 2006.
- Liberman, K. (2008). *The Reflexivity of the Authenticity of Ha"ha Yoga*. In: *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* M Singleton & J Byrne (eds.) London: Routledge, pp. 100-116.
- Lock, S. (1997). *Medicine in the Second Half of the Twentieth Century*. In: *Western Medicine: An Illustrated History* Irving Loudon (ed.) Oxford: Oxford University Press.

- Miller, B. (1996). *Yoga: Discipline of Freedom, The Yoga Sutra Attributed to Patanjali*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Miller, T. (2005). Notes on the Prehistory of the Human Potential Movement. In: *On the Edge of the Future Esalen and the Evolution of American Culture* JJ Kripal and GW Shuck (eds.) Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 99-131.
- Müller, M. (1882). *India: What Can It Teach Us?* [Online]. Retrieved on 12 April 2009 from: <http://www.gutenberg.org/files/20847/20847-h/20847-h.htm>. (1898). *Ramakrishna: His Life and Sayings*. London: Longmans, Green & Co.
- Nanda, M. (2003) *Prophets Facing Backwards: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. London: Rutgers University Press.
- Nevrin, K. (2005). Modern Yoga and Sri Vaishnavism. In: *Journal of Vaishnava Studies* 14 (1), pp. 65-94.
- (2008). Empowerment and Using the Body in Modern Postural Yoga. In: *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* M Singleton & J Byrne (eds.) London: Routledge, pp. 119-139.
- Newcombe, S. (2006). Bibliography on [Sathya] Sai Baba [Online]. Retrieved on 12 April 2009 from: <http://www.montclair.edu/RISA/biblio/b-SaiBaba.html>.
- (2007) *Stretching for Health and Well-Being: Yoga and Women in Britain, 1960-1980*. In: *Asian Medicine: Tradition and Modernity* 3 (1), pp. 37-63.
- (2008a) *Ayurvedic Medicine in Britain and the Epistemology of Practicing Medicine in 'Good Faith'*. In: *Modern and Global Ayurveda: Pluralisms and Paradigms* D Wujastyk and F Smith (eds.) Albany, NY: SUNY Press, pp. 257-284.
- (2008b). *A Social History of Yoga and Ayurveda in Britain, 1950-1995*, Unpublished PhD dissertation, Faculty of History, University of Cambridge.
- Palmer, S.J. (1994). *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*. Syracuse NY: Syracuse University Press.
- Partridge, C. (2005). *The Re-Enchantment of the West, Volume I: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London: Continuum.

- Porter, L. (1998). *John Coltrane: His Life and Music*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Power, R.M. (1991) *The Whole Idea of Medicine: A critical evaluation of the emergence of 'holistic medicine' in Britain in the early 1980s*. Unpublished PhD Dissertation, Faculty of Social Sciences, Polytechnic of the South Bank.
- Pereira, S. (2008). *A New Religious Movement in Singapore: Syncretism and Variation in the Sai Baba Movement*. In: *Asian Journal of Social Sciences* 36 (2), pp. 250-270.
- Reddy, S. (2002) *Asian Medicine in America: The Ayurvedic Case*'. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 583, pp. 97-121
- (2004) *The Politics and Poetics of 'Magazine Medicine': New Age Ayurveda in the Print Media*. In: *The Politics of Healing: Histories of Alternative Medicine in Twentieth-Century North America* Robert D. Johnston (ed.) London: Routledge, pp. 207-230.
- Rochford, E. B. (2007). *Hare Krishna Transformed*. New York: New York University Press.
- Samuel, G. (2008) *The Origins of Yoga and Tantra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandbrook, D. (2006). *White Heat: A History of Britain in the Swining Sixties*. London: Little, Brown.
- Sangha, D. & Sahoo, A.K. (2006). *Social Work, Spirituality, and Diasporic Communities the Case of the Sathya Sai Baba Movement*. In: *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* 24 (4), pp. 75-88.
- Sarbacker, S. (2005). *Samadhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Singleton, M. (2007a) *Suggestive Therapeutics: New Thought's Relationship to Modern Yoga*. In: *Asian Medicine: Tradition and Modernity* 3 (1), pp. 64-84.
- (2007b) *Yoga, Eugenics and Spiritual Darwinism in the Early Twentieth Century*. In *International Journal of Hindu Studies* 11(2), pp. 125-146.
- (2008a) *The Classical Reveries of Modern Yoga: Patañjali and Constructive Orientalism*. In *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* M Singleton & J Byrne (eds.) London: Routledge, pp. 77-99.

(2008b) *The Body at the Centre: Context of Postural Yoga in the Modern Age*. Unpublished PhD dissertation, Department of Divinity, University of Cambridge.

(forthcoming) *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. New York: Oxford University Press.

Singleton, M. & Byrne, J. eds. (2008). *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*. London and New York: Routledge.

Sjoman, N. E. (1996) *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*. New Delhi: Abhinav Publications.

Smith, B.R. (2004). *Adjusting the Quotidian: Ashtanga Yoga as Everyday Practice*. In: *The Online Proceedings from Everyday Transformations; the 2004 annual conference of the Cultural Studies Association of Australasia*. Retrieved on 12 April 2009 from: www.mcc.murdoch.edu.au/cfel/docs/Smith_FV.pdf.

(2007). *Body, Mind and Spirit? Towards an Analysis of the Practice of Yoga*. In: *Body & Society* 13 (2), pp. 25-46.

(2008). "With Heat Even Iron Will Bend": *Discipline and Authority in Ashtanga Yoga*. In: *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* M. Singleton & J. Byrne (eds.) London: Routledge, pp. 140-160.

Strauss, S. (2002). 'Adapt, Adjust, Accommodate': *The Production of Yoga in a Transnational World*. In: *History and Anthropology* 13(3), pp. 231-251.

(2005). *Positioning Yoga: Balancing Acts across Cultures*. Oxford: Berg.

Taylor, K. (2001). *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal: 'An Indian Soul in a European Body?'* Richmond: Curzon Press, 2001.

Time Out Mumbai (2005). 25 Feb-10 March. Mumbai: Time Out.

Urban, H. (2001). *The Omnipotent Oom: Tantra and Its Impact on Modern Western Esotericism*. In: *Esoterica* [Online], Vol. III, pp. 218-259. Retrieved on 12 April 2009 from: <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIII/HTML/Oom.html>.

(2003a). *Unleashing the Beast: Aleister Crowley, Tantra and Sex Magic in Late Victorian England*. In: *Esoterica* 5, pp. 138-192.

- (2003b). *Tantra: Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- (2005). Osho. *From Sex Guru to Guru of the Rich: The Spiritual Logic of Late Capitalism*. In: *Gurus in America*. Albany, NY: SUNY Press, pp. 169-192.
- (2006). *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*. Berkeley: University of California Press.
- van der Veer, P. (2001). *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* Oxford: Princeton University Press.
- Versluis, A. (1993). *American Transcendentalism and Asian Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Voix, R. (2008). Denied Violence, Glorified Fighting: Spiritual Discipline and Controversy in Ananda Marga. In: *Nova Religio* 12 (1), pp. 3-26.
- Warrier, M. (2005). *Hindu Selves in the Modern World: The Mata Amritanandamayi Mission*. London: Routledge-Curzon.
- (2006) Modernity and Its Imbalances: Constructing Modern Selfhood in the Mata Amritanandamayi Mission," *Religion* 36, pp. 179-195.
- (forthcoming). *Ayurveda in Britain: The Globalisation of an Ancient Indian Medical Tradition*.
- White, D. G. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. London: University of Chicago Press.
- (2003). *Kiss of the Yogini: 'Tantric Sex' in Its South Asian Contexts*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2009). *Sinister Yogis*. Chicago: Chicago University Press.
- (ed.) (forthcoming). *Yoga in Practice*. Princeton Readings in Religion. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Whitney, W. D. (1997). *The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Delhi: Motilal Bandarsidass.

- Wilk, C. (2006). The Healthy Body Culture. In *Moderism: Designing a New World 1914-1939*, Chistopher Wilk (ed.) London: V&A Museum, pp. 248-295.
- Williamson, L. (2005). The Perfectibility of Perfection: Siddha Yoga as a Global Movement. In: *Gurus in America*. Albany, NY: SUNY Press, pp. 147-168.
- Woods, J. H. (1914). *The Yoga-System of Patañjali*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wujastyk, D. & Smith, F. (eds.) (2008) *Modern and Global Ayurveda: Pluralisms and Paradigms*. Albany, NY: SUNY Press.
- Zysk, K.G. (2001) New Age (yurveda or What Happens to Indian Medicine When It Comes to America. In: *Traditional South Asian Medicine* 6, pp. 10-26.
- Zimmermann, F. (1992) Gentle Purge: The Flower Power of Ayurveda. In *Paths to Asian Medical Knowledge: A Comparative Study* Charles Leslie and Allen Young (eds.) Delhi: Munshiram Manohai, pp. 209-223



editora
svarupa