

A IDENTIDADE DO IOGUE BRASILEIRO: UMA REFLEXÃO ONTOLÓGICA

Milene Derzete da Cunha ¹
Alice Casanova dos Reis ²

RESUMO

O estudo intenta abordar uma perspectiva sócio-histórica na construção ontológica do praticante/professor de ioga brasileiro, expondo seu percurso até a chegada no país e as transformações realizadas no contato com a cultura local. Qual a identidade do iogue tupiniquim? Como se constitui sujeito e como percebemos a atividade de ioga influenciando-o e transformando-o em um produto em constante mudança e que também é produtor dessa filosofia prática no Brasil?

Palavras-chave: Iogue. Identidade. História do ioga. Ioga no ocidente. Habitus.

1 INTRODUÇÃO

Não é tarefa fácil traçar um panorama histórico e social do ioga em terras brasileiras. Sempre que buscamos referências do ioga, invariavelmente, o encontramos descrito sem identidade própria e parte indistinta de algum outro fenômeno religioso. É como se o ioga apenas “emprestasse” partes da sua doutrina e práticas corpóreas para compor outras espiritualidades, sem possuir microuniverso espiritual de atuação própria (GUERRIERO, 2006; Id., 2014).

O caráter mais terapêutico das práticas iogicas são as que recebem o apelo maior do meio acadêmico, por isso há uma maior associação do ioga como técnica laica de cura e terapia. Para uma praticante do ioga e graduanda em psicologia, entretanto, já está bem documentado o ioga como possível fenômeno espiritual autônomo em processo e diversas possibilidades de abordagens psicológicas (DeMICHELIS, 2004; JAIN, 2014;

¹Jornalista formada pela PUCRS, estudante de Psicologia da Faculdade CESUSC. Especializada em Yoga, Medicina Ayurveda, Psicologia Budista e *Mindfulness*. Estuda Medicina Mente-Corpo no Hospital Geral de Massachussets na Escola de Medicina de Harvard. Escreveu os livros “Relaxe!” e “Super Descanso”. Idealizadora e docente do Método Restaurativo no Brasil. Em 2018 receberá a certificação do protocolo S.M.A.R.T. - “*Stress Management and Resiliency Training*” da mesma escola americana.

²Docente no curso de Psicologia da Faculdade CESUSC. Doutora em Psicologia Social pela USP. Pesquisa processos de criação e a constituição do sujeito.

GUERRIERO, 2014). Mas não foi sempre assim: o ioga dos seus períodos antigo e medieval era percebido como darsana hinduísta, o que significa pertença ao complexo religioso hinduísta ou bramanismo. Um iogue rezando o pai-nosso, pais-de-santo praticando saudação ao sol, daimistas cantando mantras e iogues reconhecendo os seus mestres em terreiros de umbanda e centros kardecistas são cenários, sem dúvidas, do universo brasileiro.

O ioga no seu encontro com o mundo ocidental sofre modificações, sobretudo da Teosofia, da educação física, da biomedicina, da psicologia reichiana e da economia capitalista de consumo (SINGLETON, 2005). Isso fez com que emergisse o ioga Postural Moderno (DeMICHELIS, 2004) como uma prática religiosa do corpo (JAIN, 2014). No Brasil, entretanto, ao contrário de países de língua inglesa, os iogues latino-americanos receberam influências sociorreligiosas diferentes destes, o que ocasionou inovações espirituais e constructos psicológicos interessantes.

O ioga latino-americano passou por um processo de insulamento aproximado de 80 anos. Durante os anos de 1900 a 1980, o ioga na América Latina resistiu no embate com outras denominações religiosas sem qualquer legitimação indiana. Isso parece ter ocorrido por um afastamento natural - talvez devido à barreira idiomática (espanhol e português ao invés do inglês) - o que dificultou a vinda e permanência de gurus indianos e, conseqüentemente, no estabelecimento tardio de organizações espirituais do ioga indiano. Esse fato, por outro lado, não desautorizou o ioga a disseminar-se, pelo contrário, produziu crenças, mestres e sistemas de práticas sincretizadas por elementos religiosos nativos e cristãos, tornando algumas expressões ioguicas únicas - como é o caso do ioga brasileiro Caminho do Coração do Swami Prem Baba, o SwáSthya-Yôga do Mestre DeRose e a Yogaterapia do Prof. Hermógenes.

2 CONSTRUÇÃO ONTOLÓGICA DO SUJEITO

2.1 Identidade iogue

Todo processo de construção do sujeito iogue é realizado no coletivo (formações de ioga, aulas de ioga, retiros de ioga) e, por ser uma obra de autoria coletiva (são centenas de professores de ioga formados no Brasil), em maior ou em menor medida, a história pode lhe escapar. Assim, destaca Zanella (1995), inserido neste cenário de múltiplas singularidades e religiosidades, como é o cenário brasileiro exposto por Simões (2015), que

se entrecruzam, ele realiza a sua história e a dos outros, na mesma medida em que é realizado por ela, sendo, por isso, produto e produtor, simultaneamente. O iogue brasileiro é produto da cultura e sincretismo religioso do local e também o transforma quando passa a realizar atividades hindus/indianas em solo latino. Ele não a realiza como bem entende, mas também não se constitui como um objeto dela, podendo realizá-la de uma forma mais ou menos alienada, sempre em função de um projeto. Ou seja: as modificações foram acontecendo aos poucos e não necessariamente linearmente.

A partir da análise do pesquisador em religiões alternativas no Brasil com ênfase na investigação do ioga brasileiro, Simões (2015) observou em sua pesquisa de campo com 10 iogues referências no país 4 características, que iremos chamar de perfis ou identidades:

- a) o ioga desde a sua transplantação da Índia ao Brasil, vem sofrendo um forte desvinculamento com o hinduísmo. Isso se deveu ao contato com o contexto sociopolítico e religioso brasileiro onde está religião não possui expressão, por outro lado,
- b) os iogues brasileiros buscaram legitimação de suas práticas e doutrina na biomedicina científica. Dessa inovação teológica surge uma dialética entre o conceito de estresse e os klesas (comportamentos tradicionalmente associados como causadores do sofrimento humano: ignorância, apego, aversão, medo da morte e orgulho). Mas outro fato surge dessa aproximação com a biomedicina científica,
- c) a participação de cientistas como novos atores sociais no campo espiritual ioguico (o qual o autor denominou de cientistas-iogues).
- d) E, por último, como consequência do anterior, os iogues brasileiros criaram uma distinção entre Experiência ou Estado de ioga com Técnica ou Método de ioga. Segundo a argumentação de Simões, essa diferenciação surge de um elegante reenquadramento das inovações teológicas na transplantação do ioga para o Brasil, com o intuito de afastar o ioga da secularização e laicidade. Em palavras mais simples, não é qualquer um que aplicando as técnicas ioguicas alcançaria o cerne experiencial do ioga, mas somente um iogue verdadeiramente. Essa manobra teológica afasta qualquer um não-iniciado em participar do campo espiritual ioguico.

Na ontologia, o homem é tido como ser social, como sujeito histórico, produto do contexto social no qual se insere e, concomitantemente, produtor desse mesmo contexto (ZANELLA 1995). A partir da visão de Vygotski sobre a construção do sujeito, entendemos

a importância do contexto onde o iogue é construído culturalmente ao mesmo tempo que se constrói. Nesse sentido, com a chegada no Brasil, foi transformado pela situação histórica-social do país, mas também construiu uma identidade nova para esse sujeito iogue. Deixou de ser um iogue “indiano” e passou a ser um iogue “tupiniquim”, como cita Simões (2015), transformado principalmente pelo cenário religioso brasileiro, exposto nas quatro características citadas acima.

O professor de Yoga e Dr. em Ciências da Religião, Roberto Serafim, diz em entrevista que a identidade do iogue pode ser caracterizada como uma espiritualidade de cura, "por causa das religiões daqui que são religiões de cura". Para ele, o ioga entra no país e já adquire essa característica, se convertendo em terapia espiritual. Roberto também acrescenta que, na sua opinião, existe um habitus ioguico brasileiro (habitus: um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (BORDIEU, 1983): jeito de andar, sempre mais lento; de pensar - “temos de ser calmos e compassivos”; e de agir - com paciência e compaixão.

O ioga vem de uma cultura espiritual - o movimento new age cultural religioso - que influencia uma cultura do mundo todo. Ele está atrelado a um habitus vegano por exemplo, de mudança de alimentação e em relação ao consumismo também, sob uma visão com esperança por uma sociedade mais sustentável.

Lago (1996) corrobora com uma concepção de identidade como contrastiva e mutante, reforçando sua utilização para a esfera coletiva, tanto quanto para a individual. Para ela, a questão da identidade diz respeito a “um ser que, no convívio com outros sujeitos, constrói a consciência da realidade física e social como também a consciência de si como sujeito, individualizando-se na medida em que se diferencia dos outros sujeitos” (p. 18). De acordo com o segundo professor entrevistado, Tales Nunes, sociólogo, antropólogo e professor de ioga há 19 anos, o iogue estuda e pratica no intento de tomar consciência dessa transformação quase que instantânea do meio que está inserido, sendo transformado por ela e ao mesmo tempo agente de produção dela. Esse processo nos remete a ideia de Vygotski do ser humano ser autor do ser singular, a partir do modo como significa, ou seja, do modo como desenvolve sua consciência de realidade e suas circunstâncias. "O ioga nos lembra que podemos se colocar de uma forma diferente: se somos construídos, podemos desconstruir. Começa a partir de cada um, esse movimento em direção a uma forma

diferente de se estar no mundo: mais gentil, mais centrado no encontro que é transformador, independente se o meio que vivo é agressivo e intimidador”, comenta o professor. Ele acredita que é característica do ioga exatamente nutrir no praticante o desejo pelo questionamento dos valores colocados: “O ioga tem o poder de nos fazer questionar hábitos e transformar esses hábitos”.

Em Marx e Engels (apud ZANELLA 1980), as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias, num relacionamento dialético que está presente na doutrina ioguica também desde seu “nascimento” em terra brasileira, em convívio com sua cultura e outras pessoas (seus alunos e colegas de estudos de ioga). Para Maheirie (2012) o homem é esse ser histórico e também um ser social, pois se constitui enquanto homem via interações que estabelece com os outros homens.

O sujeito, a partir das relações que vivencia no mundo, produz significações e, como ser significante, vivenciar esta sua condição de ser lhe permite singularizar os objetos coletivos, humanizando a objetividade do mundo. Suas significações aliadas às suas ações, em movimento de totalizações abertas, compõem o sujeito que vai sendo revelado por perspectivas. Em cada ato considerado, em cada gesto ou significação, o sujeito está se revelando como um todo, pois em “cada perspectiva considerada, encontramos aí o homem total objetivando-se num determinado sujeito” (MAHEIRIE, 1994, p. 122).

Mas, ainda refletindo a identidade do iogue defendido pelo professor Tales, o professor de ioga no Brasil seria uma espécie de curandeiro e aquele capaz de ser resiliente ao mais voraz dos desafios, o que significa que esse iogue, professor ou aluno, transforma o meio em que vive, como uma sociedade agressiva, num grupo amável; uma seleção de alunos estressados em um grupo calmo e amoroso. Como se fosse filtrando através dele e sua corporificação do estado ioguico todas as “sujeirinhas do mundo” e de lá saíssem somente o mais puro, o “essencial”. O iogue brasileiro, como vimos, é bastante ciente de sua participação no cenário espiritual e político no país. Mesmo não possuindo uma organização que os represente como identidade autônoma, se reconhece iogue por hábitos e comportamentos específicos. Para reforçar o pensamento do autor russo, lembramos que para Maheirie, identidade pode ser compreendida como o produto das relações do corpo e a consciência com o mundo, “pode ser compreendida como constituição do sujeito, desde que seu significado esteja na direção daquilo que se faz aberto e inacabado” (Ibid.). Ou seja: o iogue brasileiro está em constante transformação, sempre influenciado pelo meio e influenciador também do meio em que apossa.

Para pensarmos a identidade desse iogue iremos entrar em contato com a visão de alguns teóricos sócio-históricos. Para Sousa Santos (1995), a identidade se traduz como uma síntese de identificações em curso, e só pode ser compreendida como “resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação (...) identidades são, pois, identificações em curso” (p. 135). Para Ciampa (1997), talvez o autor que mais se aproxima dessa ideia de professor de ioga que transmuta o que a sociedade lhe dá e “devolve” algo melhor, identidade é “contraditória, múltipla e mutável” (p. 61), mas ao mesmo tempo é uma, caracterizando-se como um vir-a-ser sempre inacabado. Nesta perspectiva, diferença e igualdade surgem como a base deste conceito, compreendidas pelo movimento do igualar-se e do diferenciar-se, dependendo dos diversos grupos que, ao longo da vida, vamos fazendo parte e, assim, cada sujeito contém “uma infinidade de humanidade” (p. 68).

Tales diz que o iogue é uma pessoa que busca um caminho de liberdade, de autorresponsabilidade, de autonomia, que se reconhece como construtor de sua realidade, do social. É aquele que faz o esforço constante de desalienação. Para Sawaia (1996; 1999), identidade pode ser compreendida como processos de identificação, desde que “identificação” tampouco signifique admiração e reconhecimento por aquilo que é igual, podendo ser, muitas vezes, o desejo de ser diferente.

Sousa Santos (1995) diz que identidade pode ser utilizada como escudo, como defesa em relação àquilo que é estranho. Sendo assim, identidade é um conceito que, inevitavelmente, traz um paradoxo, o qual Sawaia (1999) destaca ser o mesmo que sofre o conceito de comunidade: a polarização ou cristalização do significado como algo que permanece e é estático, ou como algo que é multiplicidade e metamorfose. Sawaia diz que identidade é:

Uma perspectiva analítica que contém em si mesma a possibilidade de fugir tanto das metanarrativas quanto do relativismo absoluto, bem como a possibilidade de garantir o respeito à alteridade e, ao mesmo tempo, de proteger-se contra o estranho (SAWAIA, 1996, p. 83).

Para a autora, estes dois movimentos fazem parte do processo de identificação, ou seja, identidade significa permanência (buscar a essência do homem) e metamorfose (estar em constante transformação como um iogue), sendo importante manter estes dois sentidos para o termo, a fim de que o homem possa ser compreendido como um ser capaz de atuar, de refletir e de se emocionar, transformando a si mesmo e o contexto no qual se encontra. Como diz Shankara (foi um monge errante indiano, principal formulador doutrinal do

Vedânta não dualista) nos textos sagrados do ioga: “A única coisa que nunca muda é que estamos em constante transformação” (ARIEIRA, 2006).

2.2 Consciência iogue

Segundo Farias (2011), quatro são os elementos principais que constituem o estilo de vida dos iogues:

- a) autocuidado (prática de atividade física e alimentação adequada);
- b) respeito nas relações (valorizam harmonia e paz);
- c) busca por aprimoramento pessoal (estudo da filosofia, autoconhecimento e prática da espiritualidade)
- d) sustentabilidade nas ações (condutas pró-ambientais).

Jean-Paul Sartre põe a consciência no patamar da existência, como consequência, podemos compreender a afetividade, imaginação, percepção e reflexão, seja crítica ou não, como consciências, cada qual com sua especificidade (apud Maheirie 2002).

Nos textos sagrados do ioga, ter uma consciência é sinônimo de ser consciente: estar ao lado da natureza, contemplá-la, ter atenção plena no presente, cuidar do corpo e da mente através de práticas específicas. Você não é só um corpo ou só uma mente: é um todo ou “purnamadah, purnamidam”. O homem, para Sartre, é um ser que se constitui ao mesmo tempo como corpo e consciência, em que esta só pode ser compreendida como sendo relação a alguma coisa. Essa relação a alguma coisa no ioga seria com Ishwara Pranidana, com o Eu maior, com o que está em todos os lugares, onipresente e onipotente, como “a cultura está em todos os lugares”.

Para Sartre ainda, a consciência é a busca do objeto, porque o ser que falta ao para-si é o ser em-si. Do “negativo para o positivo”. Esta busca implica e fundamenta aquilo que ele chamou de projeto e explica que este é o motivo pelo qual a realidade humana seja sempre desejo de ser (Ibid.). No ioga, ainda que o iogue busque a Plenitude, ou seja a liberdade - seja um buscador da verdade (jivamukta) -, alguns textos afirmam que nós somos o que buscamos e que o desejo cria ilusão, e nos faz adoecer psiquicamente. Para Sartre, o desejo de ser é definido como aquilo que movimenta o sujeito no mundo e seu movimento é o impulso ao não existente, aquilo que não se é. Quando nos projetamos em um desejo de ser, buscamos ser um determinado ser que cristalizamos ao projetá-lo, isto é, projetamos um ser “cristalizado”, de tal forma que o desejo de ser se traduz em desejo de ser em-si (Ibid.). É o iogue que, assim que passa a praticar ioga, muda suas vestimentas:

tira o salto e usa alpargatas, calças saruel, japamala no pescoço e óleo essencial de sândalo, cristalizando objetivamente sua subjetividade, corporificando o ser em-si. Mas, como este desejo nunca se concretiza, pois a consciência nunca se transforma em em-si, paralelamente o projeto nunca tem como se realizar de fato, nunca havendo a coincidência total e absoluta entre o desejo e o fato, o que faz com que o sujeito nunca se coisifique. Pois nem devia se coisificar: é deixar de ser coisa que o iogue pretendia, caso não fosse certamente influenciado pelo meio, que prefere as aparências e é moldado pela ânsia de ser a partir de um bem de consumo e que pode fazer efeito de forma rápida, mas superficial. Este impulso - em direção a - torna o sujeito um ser que está sempre além de si mesmo, em um movimento de transcendência constante, que se faz dialético, desde sua origem, o que fortemente insistem as teorias Sartreanas.

2.3 A constituição do homem pela atividade

O professor Tales Nunes comenta que a passagem de aluno de ioga a professor de ioga ocorreu de forma natural, pois fazia aula todos os dias com práticas de 3-4 horas a cada encontro. Ele diz que acredita seu papel ter uma importância principalmente social, de cuidar das pessoas: “Promover um espaço onde as pessoas encontrem um lugar de cuidado e acolhimento, para que ela possa parar e olhar para si mesma”:

Quem sou eu, que eu sou, qual meu papel nesta sociedade, o que eu sou essencialmente. O ioga me ajuda a questionar e encontrar determinada respostas. Acredito que assim me encontro com minha própria essência.

Para o professor a estrutura social principal na atividade do ioga são os valores e a incorporação dos agentes a serem colocados no dia a dia. Ele diz que a atividade de ioga em contato com as pessoas modifica, transforma. Ele diz que: existe uma responsabilidade nesse contato, de questionar meu papel como agente social, de estar sempre buscando conhecimento. Ações e pensamentos que se tornam estilo de vida, onde o indivíduo é um agente sim de transformação. Reconhecer esse olhar que é a essência de cada um, e desse novo olhar nascem novas formas de interação.

O iogue Roberto Simões, por sua vez, percebe a cultura como construtor de sentido a um dado número de indivíduos e assim transfere ao sentido da atividade do ioga também como construtora de sentidos. Em entrevista ele fala que o Brasil é predominantemente católico, então para que se pratique ioga nesse meio foi preciso construir uma nova linguagem, transplantar a linguagem do ioga indiano a uma cultura brasileira, onde o professor passaria a se reconhecer como um líder espiritual e o aluno por sua vez vê-lo como alguém que quer lhe transmitir a espiritualidade da cultura ioga.

A atividade do ioga também transforma a ioga em si: um habitus ortodóxico está nascendo, para retransformar esse meio do ioga brasileiro híbrido, permissivo, antropofágico, religioso, bem característico do Brasil em ioga indiana mais uma vez, tradicional, pautada nos textos clássicos. Essa ala vem reclamando pra si a singularidade que o ioga tem. Hoje essa atividade que vai do sincretismo ao radicalismo, mais pautado no estudo das escrituras, está em transição, de um habitus da qual pode tudo para um jeito de pensar mais restrito novamente.

Roberto diz que o professor de ioga também passa por uma transformação quando está aluno, pois mesmo professor nunca deixa de praticar e aprender com seus professores mestres. Assim, transforma o universo que o rodeia formando novos alunos e seguirá transformando todos em suas aulas e cursos. É um explicador de mundo, um construtor de sentido. Vygotski fala da atividade humana como atividade mediada socialmente e produtora de significados, uma atividade mediada semioticamente, que acontece no campo da intersubjetividade (MOLON, 1999).

4 CONCLUSÃO

A principal característica do ioga moderno é da transformação do meio. Eles percebem o mundo num caos, numa ilusão, como definem, e tem como função ética e moral a transformação do meio, de preservação do meio ambiente, do planeta. Mas será que, mergulhados nessa intenção de transmutar, ensinar e modificar percebem o quanto vão sendo transformados também? A consciência é desde o início um produto social, decorrente das relações estabelecidas entre si, onde a consciência é o ser consciente, e o ser dos homens é o processo da vida real (ZANELLA, 1995).

Os homens ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio bio-material, transformam também, com essa realidade seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (MARX & ANGELS, 1989).

No objetivo de construir essa visão amplificada do ser iogue tupiniquim, tropical, foi utilizado no estado da arte autores vigotskianos e outros que corroboram hoje aos estudos da história do ioga e da construção da identidade dos praticantes e professores iogues. No intento de criar ou expor um primeiro material ao que se observa sobre esse novo ser que nasce a partir da chegada do ioga e de como esse meio também sofre transformações ao

mesmo tempo, concluímos que surgem, e são importantes, inquietações e reflexões, inspirando investigações e bricolagens sobre o modo de ser do iogue brasileiro em formação, importantes como uma área de potencial estudo acadêmico-científico.

REFERÊNCIAS

ARIEIRA, G. 2006. **Tatva Bodha**. Rio de Janeiro: Vydia Mandir.

BORDIEU, P. 1983. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero.

CIAMPA, A. C.. 1997. **Identidade**. In: LANE, S. M. T.; CODO, W. G. Psicologia Social: o homem em movimento. São Paulo: Brasiliense.

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

FARIAS, C.M. 2011. **O estilo de vida de praticantes e estudiosos de yoga**. Dissertação de Mestrado, Núcleo Configurações Contemporâneas da Clínica Psicológica do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

GUERRIERO, S. 2001. **O Movimento Hare Krishna no Brasil: uma interpretação da cultura védica na sociedade ocidental**. Revista de Estudos da Religião (REVER). 1(1): 44-56.

_____. 2006. **Novos movimentos religiosos: O quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas.

_____. 2014. **Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era**. Horizonte, 12(35): 902-931.

LAGO, M. C. de S. 1996. **Modos de vida e identidade: sujeitos no processo de urbanização da Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC.

MAHEIRIE, K. 2002. **Constituição do sujeito, subjetividade e identidade**. Interações, jan- jun, 31-44. [Biblioteca virtual]

_____. 1994. **Agemor no mundo: um estudo psicossocial da identidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas. **Constituição do sujeito, subjetividade e identidade**. Interações, jan- jun, 31-44, 2002. [Biblioteca virtual]

MARX, K. & ANGELS, F. 1989. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Editora Hucitec, 7 edição

MOLON, S. 1999. **Subjetividade e Constituição do sujeito em Vygotsky** (Capítulos 1 e 2). São Paulo: Educ. [Biblioteca]

SAWAIA, B. 1996. **A temporalidade do “agora cotidiano” na análise da identidade territorial.** Revista Margem. Vol: 5, p. 81-95.

_____.1999. **Comunidade como ética e estética da existência:** uma reflexão mediada pelo conceito de identidade. *Psykhē*. 8 (1): 19-25.

SIMÕES, R. 2015. **O papel dos klesas no contexto moderno do ioga no Brasil:** Uma investigação sobre os possíveis deslocamentos da causa do mal e da produção de novos bens de salvação por meio da fisiologia biomédica ocidental. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SINGLETON, M. 2005. **Salvation through Relaxation:** Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga. *Journal of Contemporary Religion*. 30(3): 289-304.

SOUSA SANTOS, B. 1995. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez.

ZANELLA, A. V. 1995. **A Ideologia Alemã:** resgatando pressupostos epistemológicos da abordagem histórico-cultural. *PSICO*, Porto Alegre, v. 26, n. 1, jan/jun, pp. 187- 194. [Biblioteca virtual]