

## APROXIMAÇÃO ENTRE BRASIL, FRANÇA E PORTUGAL A PARTIR DE UMA LITERATURA CONSTRUÍDA POR TRADUÇÕES/INTERPRETAÇÕES DA DOCTRINA FILOSÓFICO-RELIGIOSA DO YOGA E DE SUAS OBRAS

Ana Márcia Cabral Linhares Mourthé (UNIRIO)<sup>1</sup>

**Resumo:** As textualidades francesas acerca da doutrina filosófico-religiosa indiana do Yoga exerceram uma grande influência sobre um conjunto de pessoas oriundas da classe média urbana da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro e foram um dos pilares na construção de uma tendência carioca da doutrina. Neste texto, pretendeu-se abordar a aproximação entre a Índia e o Brasil por intermédio desses textos franceses sobre o Yoga e de suas traduções para o português.

**Palavras-chave:** Yoga; Tradução; Francês

*Quem Sonha Mais?*

*Quem sonha mais, vais-me dizer —  
Aquele que vê o mundo acertado  
Ou o que em sonhos se foi perder?*

*O que é verdadeiro? O que mais será —  
A mentira que há na realidade  
Ou a mentira que em sonhos está?*

*Quem está da verdade mais distanciado —  
Aquele que em sombra vê a verdade  
Ou o que vê o sonho iluminado?*

*A pessoa que é um bom conviva, ou esta?  
A que se sente um estranho na festa?*

*(Alexander Search, in "Poesia" – heterônimo  
de Fernando Pessoa)*

### **A Índia, a França e o Brasil: interpretações do Yoga**

Nas décadas de 1970 e 1980, o encanto que a doutrina filosófico-religiosa indiana do Yoga exercia sobre um conjunto de pessoas oriundas da classe média urbana da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro conduziu a variadas reflexões. Neste texto, pretendeu-se abordar uma delas: a aproximação entre a Índia e o Brasil, por intermédio de textualidades francesas (ou em língua francesa) sobre a doutrina. Não há dúvida de que os textos denominados, em outros tempos, de fontes primárias e secundárias indianas

---

<sup>1</sup> Graduada em Filosofia (UFRJ), Mestre em Memória Social (UNIRIO). Contato: anamarcialinhares2@gmail.com.

relativas ao Yoga, como o Yogasūtra de Patañjali e seus principais comentários (Yogabhāṣya de Vyāsa, Tattvavaiśārādī de Vācaspatimiśra, Rājamārtanḍa do Rei Bhoja etc), e ao seu principal arcabouço teórico, a doutrina filosófico-religiosa do Sāṃkhya, cuja obra principal intitula-se Sāṃkhyakārikā e é atribuído a Īśvarakṛṣṇa, foram traduzidos, sobretudo, do sânscrito para o inglês, embora haja traduções francesas das obras clássicas realizadas por especialistas franceses em estudos indianos. No entanto, o que parece caracterizar a discreta e singular aproximação abordada, é o fato de sua construção ter sido fundamentada em textos franceses (e por suas traduções, do francês para o português) classificados como “fontes terciárias”. Essas obras comentam, esclarecem e interpretam os ensinamentos dos textos clássicos do Yoga e do Hinduísmo, fornecem informações práticas e teóricas sobre a doutrina, relatam as trajetórias de vida de *yogi*<sup>2</sup> indianos e europeus, e ainda oferecem ao leitor um amplo acesso a referências bibliográficas sobre esses temas. Talvez, na hierarquia imaginária das fontes literárias, essas obras se encontrem em um patamar inferior em relação aos cânones das tradições do Yoga e de suas traduções. Contudo, esta literatura parece não só ter gerado e alimentado o fascínio dos cariocas pelas tradições filosófico-religiosas e culturas da Índia, mas também ocasionado uma relação alternativa e singular entre brasileiros e franceses.

Conforme Eduardo Coutinho (2003), textos primários classificavam-se como superiores porque eram vistos sob a ótica dos estudos franceses de fontes e influências.

Tratava-se de um sistema nitidamente hierarquizante, segundo o qual um texto fonte ou primário, tomado como referencial na comparação, era envolvido por uma aura de superioridade, enquanto o outro termo do processo, enfeixado na condição de devedor, era visto com evidente desvantagem e relegado a nível secundário (COUTINHO, 2003, p. 19).

Isto é, especialistas europeus buscavam influências, identidades e desigualdades entre duas obras, mas tendo por base os cânones europeus. A partir do fim da década de 1970,

---

<sup>2</sup> *Yogi* é um adepto do Yoga. O termo não foi pluralizado porque o sânscrito é uma língua flexiva. Nela, os substantivos, adjetivos, pronomes e numerais são declinados em gênero, número e caso, e os verbos são conjugados. No caso da flexão nominal, a gramática do sânscrito inclui, além do singular e do plural, a flexão gramatical dual, que indica a pluralização de duas coisas ou seres. Por exemplo, o singular de um substantivo masculino como *gaja* (elefante) no caso nominativo é grafado por meio do acréscimo da terminação *aḥ* (*gajāḥ*). O dual do mesmo caso é escrito adicionando-se a terminação *au* (*gajāu*) e o plural, acrescentando-se a terminação *āḥ* (*gajāḥ*). Portanto, seria complicado incluir desinências em português para pluralizar palavras em sânscrito. Foram conservados, por isso, os termos sânscritos no singular e os seus plurais indicados por meio dos artigos colocados anteriormente a esses termos, ou então pelo próprio sentido da frase. Mais detalhes, cf. RENO, 1996.

graças a contribuições de correntes teórico-críticas como o Desconstrucionismo, que enfatizou o valor da noção de diferença entre os textos e valorizava o contexto histórico nas análises textuais; e o Pós-estruturalismo francês, com os seus questionamentos sobre autoria, influência e originalidade, o comparativismo deixa de avaliar o segundo texto do processo comparativo como inferior. Ele adquire importância na revitalização e enriquecimento do primeiro texto, transformando a relação entre eles em correspondência e não mais em equivalência ou continuidade (COUTINHO, 2003, p. 20). Em relação ao assunto aqui examinado, tratar as obras francesas (e suas traduções para o português) e, posteriormente, os textos brasileiros sobre as doutrinas indianas do Yoga como menos confiáveis ou inautênticas significa respaldar as análises no método tradicional dos estudos de fontes e influências, só que no caso os textos fontes não eram europeus, mas indianos.


Nos anos 1960, 1970 e 1980, a influência de certo “Yoga parisiense” (uma mistura de várias linhas do Yoga indiano com alguns aspectos da cultura francesa do Quartier Latin) e suas textualidades constituiu-se como um dos principais fundamentos de uma tendência da doutrina na Zona Sul carioca.<sup>3</sup> Como mencionado, por meio de textualidades francesas (ou em francês) do Yoga, construiu-se uma “aproximação” entre brasileiros e indianos e uma relação singular entre cariocas e parisienses. Quando, no fim da década de 1970, a língua francesa perdeu, clara e progressivamente, o seu prestígio para o inglês,<sup>4</sup> o mundo do Yoga<sup>5</sup> carioca também se transformou. Aos poucos, a relação citada entre brasileiros e franceses foi sendo substituída pelo intercâmbio entre os primeiros e instituições e professores de Yoga indianos. Há que se mencionar que a partir de 1990 as comunicações pela internet, majoritariamente em

---

<sup>3</sup> Na cidade do Rio de Janeiro, a psicanalista e professora de Yoga Sandra Panzera Flamand, brasileira, mas radicada em Paris desde 1976, parece ter sido a principal representante destas transmissões dos ensinamentos do Yoga intercalados com informações e experiências do Quartier Latin, em Paris.

<sup>4</sup> A exclusão de línguas estrangeiras da grade de disciplinas obrigatórias no ensino médio foi determinada pela Lei de Diretrizes e Bases (LDB) de 1961, e reforçada pela de 1971. Ficou a critério dos conselhos estaduais optarem, quando o faziam, por uma língua, inglês ou francês, o que favoreceu a língua inglesa. Até a Segunda Guerra Mundial, o francês possuía maior prestígio no Brasil. Segundo Vera Lúcia Menezes de O. e Paiva (2003), a reforma Capanema de 1942 colocou o ensino do francês em vantagem em relação ao inglês. Após a guerra, com a difusão cultural norte-americana, a língua inglesa passou a ser a necessária e a desejável. Conforme Gerson Moura (1988, p. 8), a difusão cultural norte-americana alcançou um sucesso sem precedentes na exportação de hábitos de consumo, padrões de comportamento e tendências artísticas, universalizando o “*american way of life*” desde os anos de 1940.

<sup>5</sup> O termo “mundo” foi aqui empregado da maneira como o antropólogo Amir Geiger (2015) o concebeu: no sentido próximo ao das pesquisas de antropologia urbana, ou seja, para designar um grupo em sentido amplo; e não uma subcultura ou um grupo social em sentido estrito, dada a abertura e o “cosmopolitismo” das representações e práticas do Yoga.




inglês, assim como o maior acesso a viagens internacionais, tornaram-se fundamentais para o desenvolvimento dessas novas aproximações.

Em geral, esses novos contatos foram vistos de forma positiva pelos adeptos brasileiros da doutrina. É como se a aproximação garantisse o acesso a textualidades e a ensinamentos mais autênticos, o que remete às observações de Walter Benjamin e de Edward Sapir. Tanto o filósofo como o antropólogo questionaram as apropriações culturais e os formalismos vazios desvinculados de experiências significativas.

Para Walter Benjamin (2011), o desenvolvimento do capitalismo e da técnica substituiu vínculos relacionais significativos encontrados em comunidades tradicionais, pelas vivências solitárias de indivíduos alimentados por fatos seguidos de explicações da mídia. Em seu artigo “Experiência e pobreza”, Benjamin questiona o valor de um patrimônio cultural desvinculado de experiências. Refere-se ao Yoga e a outras doutrinas alternativas (astrologia, quiromancia, vegetarianismo etc), consideradas como exemplos do mágico, do mistério, da imaginação, em outros termos, do que é classificado, muitas vezes, como “irracional”, tal e qual um bloco singular de ideias inautênticas que refletem ou buscam suprir a falta de significados para a existência e para o empobrecimento das relações sociais gerados na modernidade (BENJAMIN, 2011, p. 114-115). Ao contrário de algumas correntes contraculturais europeias e norte-americanas dos anos 1950, 1960 e 1970, principalmente, que compreendiam práticas e teorias alternativas como instrumentos para o alcance de maior autenticidade individual, social e cultural, Walter Benjamin (2011, p. 115) as interpretou, em sua época, como uma “galvanização”, ou seja, como o encobrimento da decadência gerada pela cisão entre experiências e valores culturais.

De outra perspectiva, Edward Sapir (2012) em “Cultura: autêntica e espúria” considera que culturas inautênticas ou desvitalizadas são as que perpetuam automaticamente seus valores de forma a não serem remodelados:

Se o continuador passivo de uma tradição nos oferece meramente uma etiqueta, a concha onde já não há mais vida, o criador que emerge das sobras culturais oferece-nos pouco mais que um gesto ou um grito, uma promessa estridente de uma visão equivocada por nossos desejos (SAPIR, 2012, p. 49).



Conforme Sapir, uma cultura autêntica não considera indivíduos como engrenagens de um propósito coletivo do qual os mesmos indivíduos não tenham consciência, mas fornece-lhes uma razão criativa para a existência e um remodelamento constante dos valores padronizados. De outro modo, a cultura se transformaria apenas em um formalismo inautêntico em que fins gerais seriam mais importantes do que os interesses e desejos de seus portadores (SAPIR, 2012, p. 43-49). Assim, a interpretação de Sapir sugere que não há garantias de que transmissões de conhecimentos oriundos de instituições e de professores considerados como tradicionais sejam mais autênticas e vivazes.

Complementando a ideia de Sapir, Joël Candau (2012), em seu livro *Memória e identidade*, observa que a transmissão de conhecimentos, embora fundamental para a socialização, não significa, necessariamente, uma transferência genuína ou autêntica de conteúdos. Transmissão não é sinônimo de “transusão memorial” (CANDAU, 2012, p. 106). Ao contrário: para que uma transmissão de conhecimentos seja autêntica “[...] ela deve atuar no complexo jogo da reprodução e da invenção, da restituição e da reconstrução, da fidelidade e da traição, da lembrança e do esquecimento” (CANDAU, 2012, p. 106).

Existem outras interpretações da chamada “domesticação” de culturas. Edward Said, em seu clássico *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, alega que as apropriações das culturas do Oriente constituem-se como um discurso singular e que referir-se a ele é “[...] falar principalmente, embora não exclusivamente, de uma empresa cultural francesa e britânica [...]” (SAID, 1996, p. 18). Para Said (1996, p. 18), nesta obra, este Orientalismo seria mais um sinal de poder europeu-atlântico sobre o Oriente do que um discurso autêntico sobre o ele. Isso significa que o discurso orientalista foi construído como um sistema de conhecimento que filtra as culturas orientais de maneira a serem aceitas pelo Ocidente. Na perspectiva do autor, o discurso orientalista reforça uma suposta superioridade do Ocidente perante um Oriente representado, normalmente, como: despótico, cruel, sensual, atrasado, sensual, irracional etc (SAID, 2012, *passim*).

Com outra avaliação sobre essa questão, Homi Bhabha (2007) considera a possibilidade de haver algo mais nas relações entre grupos antagônicos que não sejam apenas colaborações, assimilações ou oposições explícitas. Enquanto Edward Said

(1996, p. 14) adverte que o discurso orientalista é um tipo de pensamento estruturado sob uma discriminação epistemológica e ontológica realizada entre o “Oriente” e o “Ocidente”, Bhabha (2007, p. 173) aponta para a existência de um “entre-lugar” ou de um “espaço intersticial”, ambivalente e fluido, em que outros tipos de identidades e relações podem ser construídos.

Essas ponderações de Homi Bhabha, aplicadas ao tema deste artigo, induzem à suposição de que os textos franceses, suas traduções para o português e, posteriormente, os textos brasileiros sobre o Yoga possam ser algo mais valioso do que simples cópias mal feitas sobre os cânones das tradições do Yoga indiano.

Com base nas observações de Bhabha e dos outros autores citados, afloraram questões referentes à autenticidade de apropriações culturais e ao processo de criação de novos entrelaçamentos culturais a partir, principalmente, do fim do século XX.

Em relação à primeira questão direcionada a um dos temas deste artigo, ou seja, a autenticidade de tendências e textualidades não indianas de Yoga, reitera-se a afirmação de Maria Macedo Barroso de que “[...] a forma pela qual o ideal de iluminação das práticas de ioga, tal como postulado na Índia, adquire novos sentidos quando estas práticas são apropriadas por segmentos de classe média urbana no Ocidente [...]” (BARROSO, 2002, p. 119). Isto é, as tendências aqui denominadas Yoga parisiense e Yoga carioca, inspiradas nas tradições indianas, sempre serão suas representações, mas isso não implica falsidade ou invalidade de suas textualidades ou de suas práticas.

É certo que preocupações com cronologias e autoridades, encontradas, constantemente, em textos europeus sobre o Yoga, são estranhas às obras tradicionais do Yoga indiano.<sup>6</sup> No que se refere à marcação do tempo dos eventos na Índia antiga, segundo Romila Thapar (2001, p. 493), ela é composta de vários sistemas cronológicos, pois a maior parte das dinastias importantes utilizava a sua própria cronologia resultando, muitas vezes, em períodos desconectados entre si.<sup>7</sup> Além disso, como aponta Raimundo Pannikar (1975, p. 83), a temporalidade no contexto hindu está associada à gramática, à linguística, mas também à preocupação espiritual com a superação do

---

<sup>6</sup> Alguns historiadores indianos da filosofia e da religião, como Surendranath Dasgupta em sua obra *A History of Indian Philosophy*, adotam (ou procuram adotar) a cronologia oficial europeia em suas obras.

<sup>7</sup> O conhecimento desses períodos fundamentou-se em evidências epigráficas e literárias, principalmente. Além dessas, as fontes budistas, que iniciam a contagem temporal a partir, geralmente, da data de falecimento do Buddha, e os relatos de viajantes também foram úteis para estabelecer uma cronologia dos acontecimentos da Índia antiga (THAPAR, 2001, p. 493).

tempo. E isso significa, no caso da tradição do Yoga clássico, que exercícios ascéticos associados ao arcabouço teórico da doutrina visam alcançar um estado psíquico extraordinário (*asamprajñāta-samādhi*)<sup>8</sup> que leva à compreensão do caráter fictício do tempo cronológico e de suas implicações nos sofrimentos existenciais e constantes transmigrações da alma.

Na época védica da história do pensamento ortodoxo hindu, nos *Samhitā* e nos *Brāhmaṇa*,<sup>9</sup> o tempo abstrato não interessava aos poetas-sábios. O tempo digno de ser respeitado era o criado pelas atividades sacrificiais, isto é, a continuidade temporal dependia da duração ritualística. Com as *Upaniṣad*,<sup>10</sup> a ideia de continuidade temporal se desvincula dos ritos externos. O tempo torna-se interiorizado e a imortalidade, antes relacionada às atividades ritualísticas, transforma-se em uma busca interior do homem.

Sob a perspectiva do Yoga Clássico ou Yoga de Patañjali,<sup>11</sup> evasão para fora do tempo significa libertar-se das amarras dos sofrimentos criados pelo desconhecimento fundamental (*avidyā*), que interpreta a vida e seus fenômenos a partir somente de um prisma subjetivista. Isto é, por meio das práticas de meditação do Yoga sobre a impermanência de todos os fenômenos, o *yogi* é conduzido a um “momento inicial”,

---

<sup>8</sup> Esse estado psíquico extraordinário, denominado *samādhi* ou absorção se subdivide em: absorção com o suporte de um objeto de concentração (*samprajñāta-samādhi*) e absorção sem esse suporte (*asamprajñāta-samādhi*). O termo *samādhi*, aqui traduzido como absorção, expressa a condição mental em que a consciência une-se ao objeto (apreendendo a sua forma) sem ser influenciada pelas atividades da mente (*citta-vṛtti*) em seu modo aflitivo, ou seja, condicionada pelos princípios de sofrimento, que são: ilusão ou ignorância do Si (*avidyā*), autorreferência extrema (*asmitā*), apego (*rāga*), aversão (*dveṣa*), e medo, inclusive medo da morte (*abhiniveśa*). A absorção é alcançada após o domínio das “experiências” de concentração e meditação. O “sujeito”, até aquele momento identificado com o princípio individualizador ou ego (*ahaṁkāra*), com a absorção, conceberá o objeto de maneira supraindividual, ou melhor, a relação sujeito-objeto desaparece, isto é, a compreensão do objeto passa a corresponder ao objeto de conhecimento. Em outros termos, o sujeito cognoscente desaparece, já que a consciência do ego (*ahaṁkāra*) é abolida” (FEUGA; MICHAËL, 1998, p. 59). Essa situação de “conhecimento” de objetos é característica do estado de absorção do Yoga e em nada se assemelha a uma condição hipnótica. Segundo Mircea Eliade (1996, p. 77), a psicologia indiana observa que a hipnose é somente um estado de concentração eventual e temporário.

<sup>9</sup> Os *Samhitā* e os *Brāhmaṇa*, juntos com os *āranyaka* e as *Upaniṣad*, formam a literatura védica ou os Veda. Os *Samhitā* (Coleções) são compostos por hinos, orações e fórmulas rituais. Os *Brāhmaṇa* (Interpretações bramânicas) dedicam-se a realizar observações teológicas dos *Samhitā*. Os *Āranyaka* (Obras secretas) são textos considerados abstrusos e são lidos, habitualmente, nas florestas ou fora da comunidade. As *Upaniṣad* são comentários de caráter filosófico que prolongam determinadas especulações dos *Brāhmaṇa* e constituem o denominado *jñāna-marga* (caminho do conhecimento), em oposição aos outros textos védicos ligados aos atos cerimoniais e rituais de sacrifício (*karma-marga*).

<sup>10</sup> *Upaniṣad* é a denominação para um conjunto de textos filosóficos, pertencentes à literatura dos Veda, que interpretam e esclarecem outros textos tradicionais. Cf. nota 9.

<sup>11</sup> Yoga Clássico ou Yoga de Patañjali são denominações para o conjunto de saberes exposto em um texto cujas frases, designadas como aforismos, preceitos ou ainda como sentenças técnicas concisas (APTE, 1978, p. 1698) entrelaçam-se, como fios, promovendo o entrosamento dos conhecimentos da doutrina.

anterior às suas existências progressas e além da temporalidade cronológica, que representa a liberdade espiritual e a relativização dos sofrimentos existenciais. Como afirma Patañjali: “Pelo *saṁyama* [meditação] sobre o instante e sobre a sucessão dos instantes, surge o conhecimento oriundo da discriminação” (PATAÑJALI, 1988, p. 259, tradução nossa).<sup>12</sup>

No que concerne à autoralidade, os autores das obras clássicas do Yoga são, normalmente, entidades fictícias utilizadas pelas comunidades de *yogi*. Para Gilberto Velho, em uma sociedade tradicional holista, como é o caso da sociedade indiana no período de composição da obra clássica do Yoga, o *Yogasūtra*,<sup>13</sup>

[...] a biografia do indivíduo biológico não é enfatizada, em proveito da ênfase na continuidade de uma categoria social abrangente, a ponto de não ficar claro se um fato narrado ocorreu com o indivíduo biológico A ou B, pertencentes à mesma linhagem, categoria etc. Obviamente isso não significa que não haja consciência ou percepção do ciclo vital dos indivíduos A e B que nascem, vivem e morrem. Mas a persistência da unidade englobante é permanentemente fixada através de mitos, narrativas que reforçam o pertencimento dos indivíduos biológicos àquelas unidades. Assim, a memória socialmente significativa é a da unidade englobante, havendo pouca ênfase ou reconhecimento da noção de biografia no sentido moderno (VELHO, 1994, p. 99).

Ainda sobre autoralidade, mas de outro lugar de fala, Pierre-Sylvain Filliozat (2005, p. 15) destaca que não era habitual na tradição hindu conservar material prosopográfico, mesmo de grandes autores ou celebridades. Glorificavam-se autores representando-os, ocasionalmente, como personagens míticas. Patañjali, “autor” do *Yogasūtra*, foi retratado, algumas vezes, com membros superiores, tronco e membros inferiores de aparências humana, mas com mil cabeças em forma de serpente, sugerindo, entre outras coisas, que o texto não era obra de um só indivíduo, mas pertencia à tradição experiencial e literária do Yoga.


No que diz respeito à segunda questão, isto é, a criação de novos entrelaçamentos culturais observados a partir do fim do século XX, o assunto leva, primeiramente, ao

---

<sup>12</sup> “By *Samyama* over the moments and their succession, comes knowledge born-of-discrimination” (PATAÑJALI, 1988, p. 259).

<sup>13</sup> O *Yogasūtra* (aforismos do Yoga), considerado pela ortodoxia hindu como o principal texto de Yoga, contém 195 aforismos, divididos em quatro capítulos. Ele foi composto no chamado Período Gupta ou Era Clássica da Índia. Segundo a historiadora Romila Thapar (2001, p. 193-194), no entanto, a designação do período Gupta como Idade Clássica pode ser adotada desde que seja observado que ela se refere às classes superiores e que ocorreu somente ao norte da Índia durante o governo da dinastia Gupta (IV ao VI d.C.).





exame da ideia de cultura nacional, de sua modificação com a globalização e de como isso influenciou na avaliação de textos híbridos – como é o caso das textualidades em língua francesa sobre o Yoga, de suas traduções para o português e ainda de uma literatura brasileira sobre o assunto.

Culturas nacionais, segundo Stuart Hall (2014), são formadas não só por instituições culturais como também por símbolos e representações. Constituem-se como um discurso e são “[...] um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto as nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2014, p. 31). Em outras palavras, culturas nacionais constroem, por meio de histórias, memórias e imagens, identidades ao gerar sentidos sobre a nação e com os quais é possível identificar-se.

Com o advento da globalização, quando a abrangência e a rapidez da integração global se ampliaram de maneira mais substancial, a aceitação de identidades e posturas mais plurais e flexíveis relativizaram alguns aspectos das culturas nacionais. Isto não significa que em outros momentos elas tenham sido totalmente unificadas. Para Stuart Hall, as culturas nacionais atuam como:

[...] um *dispositivo* discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Entretanto – como nas fantasias do “eu” inteiro de que fala a psicanálise lacaniana – as identidades nacionais continuam a ser representadas como *unificadas* (2014, p. 36).

Complementando a citação, no mundo moderno, na Europa Ocidental, não há nações que tenham se constituído apenas por um povo, por uma cultura ou etnia exclusiva. Todas são híbridos culturais (HALL, 2014, p. 36).

Na literatura, não existem produções textuais que não envolvam outros textos, seja como lembranças (inconscientes) destes, seja enquanto intertextos. Textualidades são sempre híbridas. No caso da literatura francesa acerca das tradições indianas do Yoga, de suas traduções para o português e da literatura brasileira sobre este objeto, de uma maneira inversa à análise que considera produções europeias como dotadas de poder de influenciar outras, e produções periféricas (as brasileiras, por exemplo) como reproduções passivas de modelos europeus, é possível pensá-las como contribuições

criativas às tradições do Yoga. Aqui, os textos das doutrinas indianas do Yoga é que são o modelo, e não o cânone europeu.

Finalizando, retomando as observações iniciais deste texto, e com base nas informações dos autores mencionados, conclui-se que as interpretações francesas e brasileiras do Yoga, mais do que réplicas infíeis do cânone do Yoga indiano, são elementos de valorização e enriquecimento do patrimônio material e imaterial do Yoga. Eles ressignificam e ajustam as experiências e textualidades dos *yogi* indianos a realidades sociais e culturais diferentes das existentes na Índia, reconhecendo, assim, a relevância do papel do leitor na construção e manutenção da autenticidade e vivacidade das tradições.

### Referências

APTE, Prin. Vaman Shivaram. *The Practical Sanskrit English Dictionary*. Kyoto: Rinsen Book Company, 1978.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BARROSO, Maria Macedo. *Algumas observações sobre espiritualidade, emoção e distanciamento entre praticantes de ioga no Ocidente*. RBSE, v.1, n.1, p. 119-132, João Pessoa, GREM, abril de 2002. Disponível em: <[https://www.academia.edu/26935472/Algumas\\_observa%C3%A7%C3%B5es\\_sobre\\_espiritualidade\\_emo%C3%A7%C3%A3o\\_e\\_distanciamento\\_entre\\_praticantes\\_de\\_ioga\\_no\\_Ocidente](https://www.academia.edu/26935472/Algumas_observa%C3%A7%C3%B5es_sobre_espiritualidade_emo%C3%A7%C3%A3o_e_distanciamento_entre_praticantes_de_ioga_no_Ocidente)>. Acesso em: 20 ago. 2017.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política: obras escolhidas*. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2011. v. 1.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

COUTINHO, Eduardo F. Sentido e função da Literatura Comparada na América Latina. In: *Literatura Comparada na América Latina: ensaios*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.

DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. v.1. Disponível em: <<https://archive.org/details/AHistoryOfIndianPhilosophyBySurendranathDasgupta-5Volumes>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. Tradução de Teresa de Barros Velloso. São Paulo: Palas Athena, 1996.

FEUGA, Pierre; MICHAËL, Tara. *Le Yoga*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain. Introduction. In: VYĀSA. *Yogabhāṣya sur le Yogasūtra de Patañjali*. Palaiseau: Éditions Āgamāt, 2005. p. 13-23.

GEIGER, Amir. Comunicação presencial, 2015.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

MOURA, Gerson. *Tio Sam chega ao Brasil: a penetração cultural americana*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PAIVA, V. L. M. O. A LDB e a legislação vigente sobre o ensino e a formação de professor de língua inglesa. In: STEVENS, C.M.T e CUNHA, M.J. *Caminhos e Colheitas: ensino e pesquisa na área de inglês no Brasil*. Brasília: UnB, 2003. p.53- 84. Disponível em: <<http://www.veramenezes.com/ensino.htm>> . Acesso em: 22 ago. 2017.

PANIKKAR, Raimundo. Tempo e História na tradição da Índia. In: *As Culturas e o Tempo: estudos reunidos pela Unesco*. Tradução de Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. Introdução de Paul Ricouer. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1975.

PATAÑJALI. *Patañjali's Yoga Sūtras: with commentary of Vyāsa and gloss of Vāchaspati Mīśra*. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1988.

RENOU, Louis. *Grammaire Sanscrite: phonétique, composition, derivation, le nom, le verbe, la phrase*. 3. ed. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1996.

SAPIR, Edward. Cultura: autêntica e espúria. In: *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 25-33, nov. 2012. Disponível em: <<http://revistappgsa.ifcs.ufrj.br/numeros/>>. Acesso em: 01 ago. 2017.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SEARCH, Alexander. Fernando Pessoa. *Quem sonha mais?* Disponível em: <<http://www.citador.pt/poemas/quem-sonha-mais-alexandre-searchbrheteronimo-de-fernando-pessoa>> Acesso em: 25 set. 2017.