



SEÇÃO TEMÁTICA

Esticando para Jesus: yoga cristã, corporeidade e transcendência

Stretching for Jesus: Christian Yoga, embodiment, and transcendence

Renan Dantas*

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar, sob um ponto de vista fenomenológico-antropológico, as linhas de vida, as modulações do corpo, das sensibilidades e da percepção envolvidas na invenção e na prática da yoga cristã, modalidade de yoga criada pelo sacerdote jesuíta Haroldo J. Rahm. Para tanto, seguimos como ancoragem empírica fontes etnográficas e histórico-literárias referentes às práticas, retiros e livros sobre yoga cristã e seus exercícios psicossomáticos, visando: 1º) desenhar suas linhas de vida e 2º) acompanhá-las sob o ponto de vista da corporeidade.

Keywords: Antropologia fenomenológica, Yoga cristã, Corporeidade.

Abstract: This article aims to analyze, from a phenomenological-anthropological point of view, the life lines, body modulations, of the sensibilities and perception involved in the invention and practice of Christian yoga, a form of yoga created by the Jesuit priest Haroldo J. Rahm. Therefore, we follow as empirical anchorage ethnographic and historical-literary sources, about practices, retreats and books on Christian yoga and its psychosomatic exercises, aiming 1) draw his lifelines, and 2) follow them from the point of view of embodiment.

Keywords: Phenomenological Anthropology. Christian Yoga. Embodiment.

Introdução

A relação entre o catolicismo e práticas orientais é polêmica, plural e divide posições no interior do campo católico. Tais práticas foram fortemente difundidas pelo movimento da contracultura e do orientalismo, “uma de suas vertentes mais visíveis” (Guerrero, 2009, p. 2), pautada na busca de uma espiritualidade exótica, interior, pouco institucionalizada e influenciada por um imaginário mítico de um Oriente primordial. Assim como pela nova era, que, próxima à contracultura, também foi definida como espiritualidade fluida, não caracterizada como uma religião estruturada, como resposta à crise das instituições e articulada, geralmente vivenciada por meio de redes e circuitos alternativos (Carozzi, 2000; Magnani, 2000; Camurça, 2011).

Entrelaçadas a tais espectros culturais e interpelando historicamente o cristianismo, práticas orientais geraram, ao mesmo tempo, desconfiança e fascínio em diferentes setores do clero católico. Pela via institucional do “catolicismo oficial” (Teixeira, 2005),

* Mestrando em antropologia social (UNICAMP). ORCID: 0000-0003-0841-4200 – contato: renan.dantas28@hotmail.com

observou-se tanto uma abertura às demais tradições religiosas e espirituais, permitida pelo Concílio Vaticano II, quanto uma manutenção de sua típica forma social (Benedetti, 2009), de institucionalizar e rotinizar o carisma de diferentes grupos e posturas internas que não podem sobreviver sem o aval de suas estruturas hegemônicas de poder. A igreja, a partir de tais estruturas, também jurídicas e legais, tenta a todo custo controlar e se impor perante às práticas de seus fiéis, o que muitas vezes transcorre um pouco em vão.

Nesse sentido, em 1989 a Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), presidida pelo então cardeal Joseph Ratzinger – que, anos mais tarde, tornar-se-ia o papa Bento XVI –, publicou uma carta aos bispos da igreja católica acerca de “Alguns aspectos da meditação cristã”. A carta, como aponta Faustino Teixeira (2015), reflete as dificuldades e os temores encontrados pela igreja, frente à difusão do que ela chamou de “métodos orientais”, entendidos como:

métodos inspirados no Hinduísmo e no Budismo, como o “Zen” ou a “Meditação transcendental”, ou o “Yoga”. Trata-se, portanto, de métodos de meditação do Extremo Oriente não cristão, que hoje são usados frequentemente também por parte de alguns cristãos na meditação. As orientações de princípio e de método contidas no presente documento querem ser um ponto de referência válido não só em relação a este problema, mas também, mais em geral, para as diversas formas de oração hoje praticadas nas realidades eclesiais, particularmente nas Associações, Movimentos e Grupos.

Como se vê no trecho acima, em 1989 a promoção de técnicas orientais “praticadas nas realidades eclesiais, particularmente nas Associações, Movimentos e Grupos” já tinha atingido um certo nível que preocupava a Igreja Católica. A carta, em certo momento, ainda diz: “outros cristãos, na esteira do movimento de abertura e de diálogo com religiões e culturas diversas, são do parecer que a própria oração tem muito a ganhar mediante o recurso a tais métodos”. Porém, mais para frente adverte que as tentativas de harmonizar técnicas cristãs à orientais, “deverão ser continuamente examinadas mediante um cuidadoso discernimento de conteúdos e de método, para evitar a queda num pernicioso sincretismo”. É na esteira de tais contextos históricos e culturais que desponta o material histórico e etnográfico que ancora este trabalho, caracterizada pela intersecção e compatibilização de linhas de vida desenhadas desde o catolicismo e a *yoga*.

Esse tipo de compatibilização, que estabelece mediação cultural entre experiências católicas e *yoga*, ressoa em diferentes casos pelo menos desde 1960, quando o monge beneditino francês Jean Marie Dechanet publicou o livro intitulado “Ioga para Cristãos”. Anos depois, na Argentina, o jesuíta Ismael Quiles em seu livro *Qué es él yoga*, publicado em 1987, desenvolveu reflexões para um *yoga* cristão. Padre Cesar Augusto Davila Gavilanes, no Equador, também a partir dos anos 80, criou um *yoga* cristão e fundou a “Asociación Escuela de Autorrealización”, com centros no Panamá, Colômbia e Itália. Padre Joe Pereira, jesuíta indiano, foi, ao mesmo tempo, discípulo de santa Madre Teresa de Calcutá e do renomado mestre de *yoga* B. K. S. Iyengar, e classifica Jesus como um autêntico “iogué”. Mais recentemente, a partir de 2013, outro caso interessante envolvendo jesuítas e *yoga* surgiu nos Estados Unidos, onde o padre Bobby Karly passou a oferecer sessões de uma “*yoga* inaciana”, uma prática que, segundo seu fundador, procura integrar a espiritualidade de Santo Inácio de Loyola e a espiritualidade da *yoga*.

Este artigo se debruça etnograficamente sobre a modalidade de *yoga* cristã criada pelo padre jesuíta Haroldo J. Rahm, outro fenômeno semelhante aos citados acima e desenvolvido no Brasil. Quanto a seu questionamento teórico, o texto segue a via da antropologia fenomenológica, trabalhada, cada qual a sua maneira, pelos antropólogos Tim Ingold (2015) e Thomas Csordas (2008; 2016). Autores que podem ter suas obras epistemologicamente localizadas nas tendências teóricas e metodológicas chamadas de “virada material” (Giumbelli; Rickli; Toniol, 2019) ou “novo materialismo” (Steil; Carvalho, 2015), baseadas por explorar formas e possibilidades de compreensão da experiência de estar no mundo, não fixadas em dicotomias tais quais representação e materialidade, mente e corpo, natureza e cultura, ambiente e sociedade, humanos e não humanos.

Nesse sentido, primeiro seguiremos as linhas de vida do *yoga* cristão através do material etnográfico e histórico-literário emaranhado à sua prática, difusão e técnicas. Sendo importante ressaltar, desde já, que a formulação de uma *yoga* cristã extrapola a própria trajetória de padre Haroldo Rahm. Isso torna o caso ainda mais curioso do ponto de vista de uma compreensão das configurações específicas da contemporaneidade, no que tange às experiências religiosas e suas compatibilizações culturais. E, segundo, seguiremos pela teoria antropológica e suas linhas que elevaram o corpo ao posto de paradigma (Csordas, 2008), com o intuito de construir um entendimento fenomenológico-cultural a respeito da *yoga* cristã, suas práticas, técnicas e conceitos.

“Esticando pra Jesus”: as linhas de vida da yoga cristã

Imagine um sacerdote católico que, na altura de seus noventa e oito anos de idade, “planta bananeira”, ou melhor, realiza o *asana*¹ *sirshasana* e impressiona aqueles que o observam. Esse mesmo sacerdote, cotidianamente acordava em torno das quatro horas e pouco da manhã, se debruçava sobre a hermenêutica de algum trecho bíblico e depois ia para sua prática de *yoga* pontualmente às cinco horas (exceto as segundas-feiras, quando se retirava para jejuar durante o dia todo). Ele iniciava sua prática unindo as mãos em gesto de oração, ou melhor, fazendo *anjali mudra* e dizendo “*namâste*”, saudação indiana traduzida como: “o deus que está em mim saúda o deus que está em você”. Então, passava a executar uma sequência de gestos e posturas físicas, acompanhados da verbalização de pensamentos espirituais cristãos e católicos. Assim como a entoar mantras como o clássico “Om”, mas também “mantralizando” palavras que são símbolos básicos do catolicismo, como “Jesuuuuuuss...” e “Mariaaaaa...”.

Esses seriam alguns dos atos realizados pelo padre jesuíta Haroldo J. Rahm antes e durante suas práticas de *yoga* cristã, uma criação sua, materializada em 2007 com a publicação do livro *Yoga cristã e espiritualidade de santo Inácio de Loyola*, escrito pelo padre em coautoria com a professora de *yoga* Maria Xavier e a professora de relaxamento psicossomático e *control mind* Núbia Maciel França. Assim, como boa parte do interesse deste trabalho é fazer questionamentos sobre esta “nova” modalidade de *yoga*, neste

1 *Asanas* são as posturas físicas da *yoga*.

tópico iremos seguir algumas de suas linhas de vida. Para tanto, faz-se necessário seguir também parte da trajetória de padre Haroldo, já que ambas se encontram emaranhadas. Nesse sentido, nos inspira a antropologia de Tim Ingold (2015) – por sua vez, movido pela filosofia de Deleuze e Guatarri – segundo a qual seguir não é a mesma coisa que reproduzir ou interagir, mas, sim, algo referente a processos de itinação e peregrinação – sendo este último termo utilizado pelo autor especificamente para descrever a experiência corporificada dos movimentos de habitação da terra.

Nessa perspectiva, a vida e as criações materiais são produzidas no momento mesmo do caminhar, que se dá não a partir de pontos fixos que são conectados uns aos outros, mas ao longo de linhas ultrapassadas por correntes de movimento. Segundo Ingold, “é neste movimento mesmo para frente que a criatividade do trabalho deve ser encontrada” (2015, p. 309). Inspirados em suas reflexões, compreendemos, portanto, tanto a criatividade de nosso principal objeto de reflexão (a *yoga* cristã) quanto o fazer de nosso próprio trabalho (a escrita do presente artigo que o caro leitor no momento está lendo).

Ingold ainda aborda o entrelaçamento de linhas de vida, entendimento que pode nos ser interessante para pensar certos entrelaçamentos incontornáveis a nosso tema de trabalho – como, por exemplo, o entrelaçamento entre catolicismo e *yoga*. A medida em que prossegue caminhando pela vida, cada habitante deixa suas trilhas. Segundo Ingold (2015, p. 219), onde habitantes se encontram trilhas se entrelaçam, conforme a vida de cada um se vincula à vida do outro. Sendo que cada entrelaçamento pode ser considerado como um “nó” e, quanto mais tais linhas se emaranham, maior a densidade do nó. É com essa base teórica que seguimos a trajetória de padre Haroldo Rahm como fio condutor que nos leva a *yoga* cristã e na sequência às suas próprias linhas de vida que o extrapolam.

Haroldo nasceu em 1919 na cidade de Tyler, no Texas (Estados Unidos). Formou-se como padre jesuíta em 1950 e, em 1964, foi enviado em missão ao Brasil², para realizar um trabalho “sociológico” – como ele mesmo caracteriza – de analisar e compor um relatório sobre as possibilidades da Companhia de Jesus no país. Após a realização desse trabalho, o padre se dispôs a permanecer no país e acabou se instalando na cidade de Campinas (SP). Como foi observado na monografia “Catolicismo, jesuitismo e *yoga* cristã através da trajetória de padre Haroldo Rahm, SJ” (Dantas, 2018), além da invenção de uma *yoga* cristã, pelo menos dois outros movimentos socioculturais atrelados ao cristianismo, em especial ao catolicismo brasileiro, se entrelaçam ao pioneirismo desse sacerdote jesuíta: a Renovação Carismática Católica (RCC) brasileira e o movimento das Comunidades Terapêuticas no Brasil.

Logo que chegou por aqui, esse padre se envolveu com movimentos leigos e de juventude – como os movimentos Cursilhos de Cristandade e o Treinamento de Liderança Cristã (TLC). Este último, criado por ele e difundido no Brasil e na Itália. Segundo a socióloga Brenda Carranza (2000), a bagagem acumulada nesses movimentos seria

2 Missão diretamente invocada pelo então papa João XXIII ao escritório dos jesuítas de Nova Orleans, província da qual padre Haroldo fazia parte. Como se pode intuir pelo contexto histórico, tal missão se amparava no espírito do Concílio Vaticano II, que, àquela altura (1964), já estava em seu segundo ano de realização.

as raízes para que, de maneira pioneira, padre Haroldo começasse a promover na Vila Brandina, em Campinas (SP), os primeiros “Encontros de Oração no Espírito Santo”, as experiências fundadoras da Renovação Carismática Católica (RCC) brasileira.

Nessa primeira fase de desenvolvimento do movimento carismático brasileiro, o trabalho de padre Haroldo foi essencial para sua organização e reconhecimento institucional perante o clero do país, em especial perante a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). O primeiro livro católico brasileiro que dá conta das práticas e conceitos teológicos tipicamente pentecostais como o “batismo no Espírito”, a “imposição de mãos”, a “glossolalia”, os “dons do Espírito”, etc. é de autoria de padre Haroldo e se chama “Sereis Batizado no Espírito”, publicado em 1972.

Entretanto, após mais ou menos cinco anos militando pela RCC, devido a divergências ideológicas com a direção tomada pelo movimento, o padre tornou-se um dissidente e passou a dedicar boa parte de seu apostolado ao cuidado da dependência química³. Dentre as divergências que se instituíram entre padre Haroldo e a RCC, podemos perceber uma certa crítica a domesticação do carisma e a perda de um espírito ecumênico almejado inicialmente para a identidade do movimento. Em entrevista sobre sua saída ao sociólogo Flavio Sofiati, Haroldo disse que não era muito favorável às orações em línguas e sessões de cura, e criticou os colegas de movimento por não se envolverem em obras sociais. Nesse sentido, ele dá o seguinte depoimento:

Então foi a filosofia diferente e eles não queriam saber sobre Teologia da Libertação e eles não gostam de *yoga* e eu gosto muito e pratico diariamente e estou escrevendo um livro “*Yoga Cristã*” para católicos e cristãos que praticam, mas acham que é pecado, mas é outra filosofia, mas de todo jeito eu voltei para o meu tipo de vida porque de cinco anos tinha bastante padre, freiras e leigos na Renovação. Devagar eu saí porque tinha reuniões demais (Sofiati, 2009, p. 220. Entrevistas, Pe. Haroldo Rahm, Campinas, 2006).

Como o depoimento revela, líderes da RCC brasileira mais conservadores posicionavam-se publicamente contra a prática de *yoga*, a considerando como “obra de Satanás” (Abib, 2003), geralmente ligada – ao lado de outras técnicas e filosofias orientais – ao movimento espiritual da Nova Era, o “demônio moderno” da Igreja Católica, segundo Carranza (2000). Enquanto que ele (padre Haroldo), inspirado no espírito ecumênico e de diálogo do concílio, recorria à *yoga*, assim como a outros métodos orientais, visando inclusive enriquecer seu desenvolvimento pessoal e espiritual como sacerdote católico.

Em relação à *yoga* em específico, ele relata praticá-la há cerca de quarenta anos. Haroldo conta que sua secretária, Maria Lamego – com quem escreveu vários de seus livros –, uma “católica conservadora” como ele a definia, certo dia o convidou para participar de uma aula de *yoga*. Segundo ele:

[...] ela falou eu vou na aula de *yoga*, quer ir comigo? E eu disse: eu vou, e gostei demais. E fui continuando com ela cada semana, e praticando sozinho, ia aos cursos

3 No Brasil, padre Haroldo é considerado uma das principais referências quando se pensa na questão da dependência química. Esse é o outro movimento ao qual ele está associado. Padre Haroldo deu o pontapé inicial para o surgimento do movimento das Comunidades Terapêuticas, ao fundar, em 1978, a APOT (Associação Promocional Oração e Trabalho) – atual Instituto Padre Haroldo –, entidade que se dispunha a abrigar e tratar dos dependentes químicos e posteriormente, ao desenvolver programas de auxílio às famílias dos dependentes químicos – como o Amor Exigente, movimento do qual é presidente emérito (Dantas, 2019).

e estudei muito nos livros de *yoga*. E tinha problema porque muitos cristãos e outras pessoas acham que *yoga* é uma religião, não é nada de religião, é uma filosofia. Porém, muitas pessoas que praticam *yoga* têm problemas porque pessoas falam ‘ah, você não deve’. E, por isso, escrevi o livro *Yoga Cristã*, que é uma explanação que *yoga* não é uma religião e qualquer pessoa pode praticar, e daí como vocês sabem eu pratico uma hora diariamente [entrevista, padre Haroldo, Campinas, 07/07/2016].

Assim, após aceitar o convite de Maria Lamego, padre Haroldo tornou-se um verdadeiro autodidata no que se refere ao estudo da *yoga*. Segundo dizem, padre Haroldo teria lido mais de cem livros sobre *yoga*, escritos em português e também na língua inglesa. Nas referências bibliográficas de seu livro *Yoga Cristã e Espiritualidade de Santo Inácio de Loyola*, dezesseis livros de *yoga* são citados. Dentre eles, destacamos o livro da teosofista Annie Besant *Yoga, Ciência da vida espiritual*, a *Yoga Psicossomática*, de J. Munford, e *Autoperfeição com Hatha Yoga*, de professor Hermógenes, um dos pioneiros da *yoga* no Brasil. No documentário *Hermógenes, professor e poeta do Yoga* (2015) – dirigido por Bárbara Tavares e exibido durante os retiros de *yoga* cristã –, padre Haroldo aparece dando um depoimento sobre sua relação com Hermógenes. Segundo ele, ambos se conheceram quando o padre dava um curso sobre relaxamento no Rio de Janeiro e Hermógenes havia se inscrito para fazê-lo. Desde então, os dois passaram a cultivar certa amizade. Padre Haroldo exalta em seu depoimento o caráter pluralista da personalidade de Hermógenes ao respeitar e apreciar diferentes religiões.

Como autodidata e peregrino, padre Haroldo circulou por entre o campo da *yoga*. Pelo que se sabe, praticou com diferentes instrutores de diferentes estilos ao longo da vida. Nos últimos anos de sua vida, frequentava uma academia em Campinas do método De Rose de *yoga*, chegando inclusive a ser homenageado como yogue pela academia em 2016. Por outro lado, praticantes e instrutores de diferentes estilos de *yoga* também praticaram com padre Haroldo, fato observado durante a pesquisa nos retiros. Dentre estes, alunos também do professor Hermógenes, como Madalena de Freitas, na cidade do Rio de Janeiro, e Adriane Faganello, em Sinop no Mato Grosso.

Como também pode-se observar no relato, padre Haroldo afirma que teve problemas ao começar a praticar *yoga*, com muitas pessoas que o confundiam com religião. E essa é uma questão incontornável. A *yoga*, vista a partir do fundo histórico hinduísta, é considerada por grupos cristãos (católicos e protestantes), assim como também por alguns cientistas, como uma prática religiosa hindu, portanto, automaticamente panteísta e reencarnacionista. Na visão desses grupos e pessoas, uma prática satânica, inadequada e maligna para o cristão. De tal forma, a ideia de criar uma *yoga* cristã responde a esses questionamentos. E o padre – assim como muitos iogues – afirma o *yoga* não como religião, mas, antes, como uma prática, uma filosofia e uma espiritualidade. Composta por elementos “bons”, possíveis de serem assimilados à vida cotidiana de um cristão/católico, inclusive para enriquecê-la, como ele mesmo fez.

Assim, Haroldo reuniu diferentes exercícios e conceitos tirados dos *Exercícios espirituais de santo Inácio de Loyola*, da tradição da Igreja Católica e da *yoga* e sua filosofia, para compor sua própria prática, cujo método passou a difundir após o já citado livro publicado em 2007. Três coisas procuram ser sincronizadas durante sua prática: a respiração consciente, o movimento físico e a imagem espiritual. Por exemplo, na *yoga* cristã, você eleva devagar seus braços até a altura dos ombros, “com Jesus, inspirando,

inspirando” e anunciando que “Jesus nasceu”. E sustentando seus braços nessa posição estática de “cruz”, imagina que ele “chegou para ser crucificado”. Inspirando e elevando-os acima da cabeça, você visualiza que “ele ressuscitou” e “vamos lá em cima com ele”. Expirando e estendendo seus braços e costas para trás o praticante imagina que: “não só ressuscitou, mas foi ascendido aos céus”. Durante a prática você procura também mentalizar que “respira Deus”, o inspirando através das narinas e “o expirando no amor para outras pessoas”. E que você “circula em Deus”, assim como ele também “circula em você”.

Um dos principais meios de divulgação dessa prática são os *retiros de yoga cristã*, impulsionados pela publicação do livro em 2007, e que já passam da 30ª edição. Esses retiros inicialmente eram chamados de curso. Segundo um interlocutor voluntário na organização dos retiros, que trabalha com o padre já há muitos anos “a ideia do curso (de *yoga cristã*) era que as pessoas dessem aula de *yoga, pranayamas* (exercícios de respiração) em suas paróquias. Você se capacitando um pouquinho pode dar aula, porque ajuda muita gente, né, com a respiração e tudo mais”. Sabe-se da existência de pelo menos doze instrutores de *yoga cristã* inspirados no “método padre Haroldo”, espalhados pelas cidades de Ribeirão Preto (SP), Piracicaba (SP), São Paulo (SP), Sinop (MT), Blumenau (SC), Fortaleza (CE), Belém (PA) e Rio de Janeiro (RJ).

Os retiros, quando realizados no Instituto Padre Haroldo, costumam se iniciar na sexta-feira de noite e terminar no domingo por volta da uma da tarde; além de *yoga cristã*, outras modalidades de *yoga* e terapias alternativas (como *swàsthya yoga, hatha yoga, yogaterapia*, etc.) são oferecidas durante o retiro. No primeiro em que fizemos observação participante, em março de 2016, durante a manhã do segundo dia, uma aula de *hatha yoga* foi oferecida, na qual se falou sobre estresse e risoterapia (dar gargalhadas foi um dos exercícios praticados). O instrutor dessa aula, chamado Vanderlei Wessler, junto de sua esposa, Elizabeth Correia, também instrutora de *yoga*, são cariocas e vieram da cidade do Rio de Janeiro exclusivamente para participar do retiro.

Ele é formado pela ABPY (Associação Brasileira de Profissionais de *Yoga*) e dá aulas de *yoga* a cerca de vinte anos. Já ela, é formada pela ANYI (Associação Nacional de *Yoga Integral*) e é professora de *yoga* há mais de trinta e cinco anos. Ambos dão aulas de *hatha yoga* na região do Catete e editam a revista *O Atma*, que tem publicação mensal, divulgando informações sobre *yoga, ayurveda* e terapias alternativas. Além de também indicar mais de vinte espaços de *yoga* localizados sobretudo no Rio de Janeiro. Durante o retiro citado, exemplares foram distribuídos aos participantes. Ali também divulgaram o serviço da assinatura anual da revista, retiros que iriam conduzir no Rio de Janeiro e uma viagem para a Índia. No exemplar distribuído encontramos um artigo escrito por padre Haroldo, que foi colunista da revista durante algum tempo. No livro “365 dias: Como se forma um Papa Jesuíta”, escrito por padre Haroldo, ele reproduz uma matéria publicada em algum exemplar da revista que aborda um de seus retiros realizados na cidade do Rio de Janeiro:

Na revista *O Atma*, a editora Elizabeth Correia escreveu: “Com muita energia boa, disposição e vitalidade, o Padre Haroldo, 96 anos, encantou a todos os participantes do Retiro de *Yoga Cristã* no Rio de Janeiro, não só pelo trabalho intensivo de asanas, pranayamas, meditação e uso dos cinco sentidos, como também pelos ensinamentos

cristãos dados com muito amor e alegria. Era um retiro “Esticando para Jesus”. (RAHM, 2015, p. 243)

Antropologia fenomenológica e yoga cristã: corporeidade e transcendência

O corpo, por ter uma materialidade sensível e funcional inquestionável, desde muito cedo foi assunto destacado pela Antropologia. Vide o trabalho seminal de Marcel Mauss (2003) sobre as técnicas do corpo, formas estabelecidas de “servir-se do corpo” (p. 401) e sua íntima relação com as experiências religiosas, de maneira bastante nítida nas de tipo mística:

No meu entender, no fundo de todos os nossos estados místicos há técnicas do corpo que não foram estudadas, e que foram perfeitamente estudadas pela China e pela Índia desde épocas muito remotas. Esse estudo sócio-psicobiológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em “comunicação com o Deus” (Mauss, 2003, p. 422).

A relevância do corpo ainda aparece de maneira tangencial em trabalhos da cultura material. Como é o caso da narrativa a respeito do “orientalista” em *The comfort of things* (2008), de Daniel Miller, em que se narra a trajetória de um acupunturista que, depois de vários *dead ends jobs*, assumiu todo um estilo de vida associado à essa terapia alternativa. Ao longo de sua descrição, Miller diz que o desejo de transcendência é sempre acompanhado de uma forma material e pontua a visão holística de *self cultivation* adotada pelo “orientalista”, associada a seus usos do corpo, que compõem uma determinada estética. “*He looks the embodiment of holistic healing*”, relata (Miller, 2008).

Porém, o corpo só veio a ganhar status de paradigma antropológico através do trabalho de Thomas Csordas. Csordas propõe uma antropologia cultural que seja um “*counterweight and complement to interpretive anthropology’s emphasis on sign and symbol*” (Csordas, 1997, p. 4). Localizada e vivenciada no corpo, a experiência seria o meio através do qual os significados e símbolos são acessados pelos indivíduos. Com isso, como deixa claro na citação acima, Csordas não deseja desqualificar o nível da análise semiótica da cultura, mas, sim, ressaltar essa dimensão experiencial, corpórea e sensorial da cultura, que se encarna e também é vivenciada no corpo e com o corpo.

Nesse sentido, a escolha de tal paradigma para uma análise teórica de experiências religiosas ou práticas psicofísicas é bastante relevante, principalmente porque dá atenção a dimensões incontornáveis da existência humana, da condição de estar vivo, tomadas como pouco importantes ou secundárias por boa parte da tradição sócio antropológica, dominada pelo paradigma textualista e interpretativista, pautado na hermenêutica dos significados culturais (Geertz, 1989). A visão panorâmica sobre a teoria antropológica de Michael Herzfeld dá conta disso quando o autor fala, em 2001, sobre a escassez de estudos antropológicos do sensório, que o considerem mais do que mero apêndice da ação ritual. Segundo ele, essa consideração evitaria “o erro comum de admitir que todo significado pode ser apresentado fielmente na forma linguística” (Herzfeld, 2016, p. 26).

David Brown e Aspasia Leledaki (2010, p. 130), recorrendo ao trabalho do antropólogo médico Joseph Alter *Yoga in Modern India: The Body Between Science and Philosophy* (2004), reiteram essa posição, apontando como esse déficit foi prejudicial para os estudos sobre práticas orientais no Ocidente, em geral “desencarnadas” e analisadas segundo questões relativas à mente. O próprio *yoga*, bastante conhecido por suas técnicas corporais, teria sido, na visão de Alter, estudado por orientistas mais em função do misticismo, da magia, da religião e da metafísica do que pelo corpo.

Esse tipo de disfuncionalidade corpórea, material e sensorial em relação à teoria antropológica é uma das razões que levaram diferentes autores a estabelecer um franco diálogo epistemológico com a fenomenologia, sobretudo com Maurice Merleau Ponty e Martin Heidegger. Sendo esse o caso dos já citados Tim Ingold (2015) e Thomas Csordas (1997; 2008); Heidegger, aparentemente, é o preferido de Tim Ingold (2015) – que também concorda em distintos aspectos com Merleau Ponty – e Merleau Ponty o preferido de Thomas Csordas (1997; 2008). Para esses autores que fazem um “giro fenomenológico”, as questões passam a orbitar em torno das condições e possibilidades do ser humano em sua relação com o mundo a partir das sensações, da experiência, da corporeidade, das linhas de vida e crescimento/transformação, etc.

A fenomenologia é uma ciência descritiva em busca de fenômenos concretos e essências factuais, que, no geral, se preocupa mais com o mundo vivido do que com questões metafísicas (Merleau-Ponty, 1999, p. 3). Segundo James Morley (2001), Heidegger inaugura uma fase na fenomenologia de crítica à “pura subjetividade”, espécie de subjetividade a priori, distinta de um mundo objetivo externo, que permanecia como resíduo do processo metodológico de “redução fenomenológica” ou *epoché*, desenvolvido pelo pai da fenomenologia, Edmund Husserl, e pautado na absoluta suspensão de crença, dúvida ou qualquer forma de pressuposição sobre a existência do mundo e seus objetos. Nesse processo, todas as vivências experienciadas pelos sentidos, todos os estados de consciência, em síntese, tudo o que se apresenta como fenômeno à atenção, passam a ser interessantes não pelo que podem dizer a respeito de como o mundo é ou existe, mas, sim, a partir da maneira como o conhecimento do mundo é experimentado para cada pessoa.

Diante disso, o que Heidegger faz é, através de uma “fenomenologia existencial”, criticar o dualismo metafísico implícito na “pura subjetividade” lançada em oposição à uma “pura materialidade”. Rejeitando a convenção filosófica de pensar em termos de antônimos binários, Heidegger afirma que não há uma subjetividade apartada do mundo. Seu conceito de *dasein*, tipicamente traduzido como “ser no mundo”, responde essa questão delineando uma existência historicamente situada, consciente de si mesma e existindo em um horizonte temporal finito. Tal noção está sempre “dentro e fora” do mundo, de maneira que, na fenomenologia existencial, a existência humana adere ao mundo não como interioridade nem como exterioridade, nem como sujeito nem como objeto, mas, sim, através de uma abertura espaço-temporal à finitude da vida (Morley, 2001, p. 74).

De acordo com Morley (2001), Merleau Ponty leva o *dasein* de Heidegger para o corpo, mediante uma reabilitação existencial-fenomenológica do corpo humano. O filósofo francês destaca a experiência sensorial humana como emblemática dos antônimos

metafísicos, como sujeito e objeto ou interioridade e exterioridade. Nesse sentido, o corpo passa a ser visto como consciência incorporada, um nexos entre os papéis gêmeos do ativo agente da percepção e o objeto passivo da percepção (2001, p. 75). O objetivo de Merleau-Ponty é, portanto, trazer a filosofia de volta “à terra”, capturando o caráter íntimo, pessoal e corporificado da vida humana.

Morley (2001, p. 75) ainda destaca a relevância de seu conceito de “corpo vivido” e sua consequente recusa das distinções sujeito-objeto para compreensão da experiência da *yoga*⁴, a medida em que a *yoga* não apenas afirma a existência do mundo externo, mas emprega a relação perceptiva entre o eu e o mundo como meio de praticar a meditação e as posturas. Esse foco na experiência sensorial atribui preferência ao corpo, que passa a ser entendido na *yoga* como um microcosmo do universo externo. De tal forma, o próprio objetivo da *yoga* seria ativar a homologia cósmica existente entre o corpo humano e o universo (Eliade, 2013, p. 175).

Assim, o que antropólogos da vertente que foi chamada de “novo materialismo” (Steil; Carvalho, 2015) têm feito é seguir um horizonte epistemológico que integra a reflexão filosófica como forma de pensar e a fenomenologia de Merleau Ponty como linha especial de diálogo. Como já foi dito, esse é o caso tanto de Csordas quanto de Ingold, a medida em que compartilham epistemologicamente uma imersão na experiência humana em sua relação com o mundo que passa pela atenção do corpo e dos sentidos. Além de também partilharem a “visão perspectiva de que a antropologia se define como um modo particular de pensar e fazer filosofia. Para Ingold, como veremos, a antropologia se define como *uma filosofia com gente dentro* e para Csordas como *uma filosofia com dados empíricos*” (Steil; Carvalho, 2015, p. 5).

A antropologia de Csordas, teoricamente cunhada pelo autor como fenomenologia cultural, compreende a noção de corporeidade – diretamente herdada de Merleau Ponty – enquanto um campo metodológico indeterminado, definido pela experiência da percepção, modo de presença e envolvimento no mundo, “uma questão da carne, compartilhada, mutuamente implicada e nunca completamente anônima” (Csordas, 2013, p. 293). É por ela que iremos seguir a partir daqui, para construir uma análise antropológica-fenomenológica do fenômeno da *yoga* cristã. Sua construção está ligada à influência da fenomenologia da percepção de Merleau Ponty.

O conceito de pré-objetivo, desenvolvido por Merleau Ponty e assimilado pela antropologia de Csordas, é usado para designar uma experiência vivida, mas ainda não organizada pela linguagem humana. Csordas aposta na indeterminação do eu frente às possibilidades de enquadramento cultural disponíveis para que o eu (*self*) possa dar significado à própria experiência, ao mesmo tempo corpórea e cultural. Assim, sua agenda antropológica situa-se em capturar o momento de transcendência – entendida, nos termos de Merleau Ponty, como ato “pelo qual o sujeito se abre a ele arrebatando-se a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir” (Merleau-Ponty, 1999, p. 213) ou “movimento pelo qual a

⁴ Ao falar em *yoga*, Morley (2001) toma como referência o comentário de T. K. V. Desikachar sobre os *yoga sutras* de Patânjali. Desikachar é filho e discípulo de T. Krishnamacharya, e um dos principais instrutores de *yoga* postural moderna, como será discutido mais à frente.

existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato” (Ibidem, p. 234) – no qual a percepção e a objetificação se iniciam e o self aparece como organizador.

Importante dizer que o foco nessa fenomenologia da experiência do corpo pode expressar mais detalhes a respeito das compatibilizações na medida em que essa experiência, no caso da *yoga* cristã, por exemplo, transita entre uma lógica dita hinduísta e uma lógica católica. Exercícios espirituais, *chakras*, devoção, *pranayamas*, meditação, oração, *asanas*, mantras, contemplação etc. são algumas palavras pinçadas de diferentes códigos de sentido e compatibilizadas em nosso objeto de estudo, que falam algo de uma experiência que se inicia com e no corpo (“a porta de entrada para a *yoga* cristã é o contínuo trabalho com os *asanas*”, Rahm, 2007, p. 87). Ou melhor, dizem algo sobre “modos somáticos de atenção”, “maneiras culturalmente elaboradas de estar atento a e com o corpo em ambientes que incluem a presença corporificada de outros” (Csordas, 2008, p. 372). Seguir analiticamente sob esse paradigma implica estar atento às maneiras como as práticas e técnicas são vivenciadas segundo as formulações sobre a corporeidade dos praticantes e instrutores de *yoga* cristã.

Em seus desenvolvimentos teóricos mais recentes, Csordas (2016) acrescentou a seu paradigma da corporeidade uma reflexão específica sobre teoria da religião que eleva a alteridade ao posto de cerne fenomenológico da religião, entendida ao mesmo tempo como símbolo, sentimento e instituição. Nessa última empreitada epistemológica da teoria de Csordas, que foi publicada em português, o autor critica a fenomenologia da religião essencialista, em especial a teoria de Rudolf Otto, por reificar a alteridade das experiências religiosas, como objetos cristalizados e distantes. Se fossemos corrigir tais teorias segundo o prisma teórico de Csordas, já encontraríamos nestes fenomenólogos essencialistas a possibilidade de experimentar a realidade como um a priori, para além de esquemas categóricos, como o “simplesmente outro”. A concretude de tal crítica leva Csordas a afirmar a transcendência da objetificação, momento de separação sujeito e objeto característico da existência humana, como objeto real da religião (2016, p. 29). Por esse ângulo, o outro estaria muito mais perto do que somos levados a crer pela fenomenologia essencialista, sendo passível de ser alcançado via intimidade psicológica corporificada, que justapõe o “totalmente outro” de Rudolf Otto à alteridade íntima iniciada na própria consciência.

Passemos agora, tendo em vista a fenomenologia cultural de Thomas Csordas descrita a cima, a desenvolver uma compreensão do fenômeno da *yoga* cristã, composto por uma série de exercícios psicossomáticos. Nosso ponto é entender os mecanismos e procedimentos de modulação envolvidos no momento de transcendência no qual percepção e objetificação começam, via as experiências religiosas possibilitadas pela vivência corporificada dos exercícios de *yoga* cristã. Desse modo, analisamos três tipos de técnicas e seus respectivos modos somáticos de atenção: os *asanas*, o reconhecimento dos *chakras* e a experiência dos *pranayamas*.

A *yoga* cristã, segundo o “método padre Haroldo”, é dividido de forma esquemática em três dimensões: *Raja Yoga*, *Laya Yoga* e *Hatha Yoga* (Rahm, 2007, p. 11). A primeira referindo-se ao estabelecimento de uma comunicação direta com o Divino, “união com Deus”. A segunda ao uso do intelecto e do desenvolvimento da sabedoria. E, por fim, a terceira referente ao cuidado do corpo. Esta última, como reproduzido

acima (pp. 13-14), seria a porta de entrada de seu *yoga* cristão. O que, dentre outras possíveis razões, nos leva a considerar essa nova modalidade de *yoga* como uma possível denominação daquilo que foi chamado de *yoga* postural moderno (De Michelis, 2008), (Nevrin, 2008), (Singleton, 2013).

Segundo Elizabeth De Michelis (2008), esse seria um dos tipos da *yoga* moderna, que, em resumo, diferenciando-se de formas pré-modernas de *yoga*, surge a partir de relações simbióticas estabelecidas entre o nacionalismo indiano, o esoterismo ocidental, a filosofia *neovedanta* e, como no caso da *yoga* postural, com sistemas modernos de cultura física (p. 20). Pode-se observar nesse sentido, tal como apontado por Mark Singleton (2013), que virtualmente, no mundo moderno e globalizado, *yoga* tornou-se sinônimo de prática de posturas físicas (*asanas*).

Centralizando seu foco na prática de posturas, combinadas com respirações atentas (*pranayamas*), cânticos e mantras, a *yoga* postural intensifica a propriocepção no geral e a cinestesia em particular (Nevrin, 2008, p. 123). Seu treinamento pode ser visto como uma forma de “meditação em ação”, pois são muitos os detalhes sobre os quais o praticante deve se concentrar: como o ritmo, alinhamento da respiração ao movimento das posturas; extensões e flexões; a ordem de sequências; os nomes das sequências; as mentalizações, etc. O que, por sua vez, aumenta a sensibilidade do praticante em relação a seu corpo, desenvolvendo sua consciência de determinados estados e sentimentos corporais (Nevrin, 2008, 127).

De maneira geral, além da prática física, essa *yoga* postural preconiza ensinamentos religiosos e filosóficos relativamente desfocados e polivalentes, compatíveis com tendências transnacionais (De Michelis, 2008, p. 22). Enfatizando esse caráter transnacional de algumas práticas de *yoga*, Mark Singleton prefere utilizar o termo “*yoga* transnacional anglófono” (2013, p. 38), pois, apesar da variedade de práticas, de acordo com ele, todas se caracterizam por ultrapassar limites culturais e nacionais e por ser transmitidas através da língua inglesa. Sendo que, nesse sentido, nenhum instrutor teria sido tão influente para essa *yoga* transnacional do que T. Krishnamacharya, cujos discípulos (como B. K. S. Iyengar) estão na vanguarda da popularização da prática de *asanas* fora da Índia. Durante a década de 1930, Krishnamacharya desenvolveu um sistema de prática dinâmica de *asanas* que se tornaria a base para muitas variantes (Singleton, 2013, p. 39).

Assim, tal qual diferentes sistemas de *yoga* postural, na *yoga* cristã de padre Haroldo os mesmos *asanas* (posturas físicas) oriundos da *hatha yoga* são praticados, porém com o diferencial de que acompanhados por mentalizações cristãs realizadas durante sua execução. Sua proposta, muito aproximada da espiritualidade inaciana, é “imitar, em movimentos, posturas e meditações, a vida, paixão, ressurreição e glorificação de Cristo Jesus” (Rahm, 2007, p. 21). Porém, ao ressignificar elementos yogues para seu método cristão/católico, diferentes procedimentos de compatibilização e negociação são realizados. Se, por vezes, o padre opera em uma lógica de tradução religiosa, quando, por exemplo, diz que “na *yoga* cristã meditamos sobre os preceitos e ensinamentos de Nosso Senhor Jesus. Na indiana, os Mestres orientam sobre o Ser Supremo. Todos os caminhos levam a Deus, o Absoluto” (Rahm, 2007, p. 21), por outras tantas afirma uma diferenciação, por exemplo, quando lembra que

[...] no Oriente os iogues buscam Bhrama por meio de sua força individual, em silêncio, solidão, meditação e jejum. Eles julgam que tudo isso ocorre pela sua força pessoal. No cristianismo ocorre o contrário: os leigos, os monges e os sacerdotes praticam o mesmo asceticismo, porém, atribuem seu progresso completamente à graça do Espírito Santo. (Rahm, 2007, p. 38)

Quanto à sua prática, destaca-se a história contada por Maria Xavier, instrutora de *yoga* cristã que organizou a parte prática do livro *Yoga cristã e espiritualidade de santo Inácio de Loyola*, escrito por padre Haroldo. Ela, que se apresenta como católica, contou durante um retiro que tinha uma aluna que, sempre ao fazer a postura invertida do “pouso sobre a cabeça”, sentia medo e, como forma de amenizar o sentimento, rezava o “Pai Nosso” enquanto executava e permanecia naquela posição. Segundo Xavier, isso ficou em sua cabeça de tal forma que ela passou a estudar os efeitos psicológicos e físicos das posturas, buscando uma compatibilização nos cânticos religiosos católicos.

De tal forma, a postura do herói (*virabhadrasana*), por exemplo, na *yoga* cristã deve ser executada em conjunto com a mentalização do fraseado “Senhor, dai-me forças para concretizar meus objetivos”, enquanto a postura do navio (*navasana*) deve ser acompanhada da mentalização do Salmo 18, “O Senhor é meu rochedo, minha fortaleza e meu libertador”. Da mesma forma, o *suryanamaskar* (“saudação ao sol”), sequência de *asanas* considerada pelos hindus como uma reverência ao astro-rei, é reproduzida e ensinada na *yoga* cristã de maneira que cada postura é acompanhada por uma frase para ser meditada:

De pé, olhos fechados, voltados para o nascente, pés unidos, junte as mãos à altura do peito como em oração. Limpe os pulmões. Exale todo o ar encolhendo o abdome e medite: *O Senhor é minha paz, minha luz e minha salvação (...)* expirando, abaixe o tronco, com os braços esticados e a cabeça entre eles, até atingir o chão com as palmas das mãos, as quais deverão chegar ao ponto mais próximo dos pés. A cabeça deverá ficar pendente. E medite: *Sinto-me como uma árvore que se movimenta e se curva humildemente aos pés do Senhor* (Rahm, 2007, p. 163).

Os *chakras*, sete centros de energia dispostos ao longo da coluna segundo a anatomia sutil da *hatha yoga*, são entendidos na *yoga* cristã como “centros de amor”, que podem ser vivenciados e trabalhados individualmente. Através do foco sensorial nesses pontos, postula-se que se pode sentir o movimento do Espírito Santo, que encontra ressonância com o conceito sânscrito de *prana* (Rahm, 2007, p. 109), habitando e trabalhando em seu praticante. Sendo que, em especial “o chakra do coração na meditação e na contemplação do amor Divino é para iogues cristãos que procuram o casamento místico. Procuram receber o selo do Espírito Santo” (Rahm, 2007, p. 71). Porém, de acordo com padre Haroldo, se na *hatha yoga* o praticante busca transmutar sua energia sutil via os *chakras* de baixo para cima, da base da coluna até a coroa da cabeça, na sua *yoga* cristã se faz o movimento contrário, pensando na atuação do Espírito Santo em sentido descendente, de cima para baixo, da cabeça até a base da coluna (Rahm, 2007, p. 65).

Cada *chakra* meditado na *yoga* cristã pode ser acompanhado de uma passagem bíblica. Esse é o caso, por exemplo do *chakra* do centro da coroa da cabeça (*sahasvara*), *chakra* que, na *yoga* cristã, é um vértice que “corresponde ao Pai, ao Filho e ao Espírito

Santo. O mesmo Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus (Rm 8, 16)” (Rahm, 2007, p. 65).

Segundo o padre, esse exercício de reconhecimento dos *chakras*, além de trazer saúde e fazer praticante sentir o poder e a força do amor de Deus, é capaz de levá-lo ao *samadhi*, que, segundo o que padre Haroldo chama de “*yoga* indiano”, teria um sentido – de ser o último passo do “*astanga yoga*” (oito passos da *yoga*), estágios elencados por Patânjali, codificador do texto *Yoga Sutras*, para busca da alma, definido como “estado de supraconsciência gerado pela meditação profunda, no qual o aspirante individual, ou *sadhaka*, se torna um com o objeto de sua meditação: o *Paramatma* ou o Espírito Universal” (Iyengar, 2016, p. 25) – e na sua *yoga* cristã outro semelhante, o de significar uma vida profunda no Espírito Santo, que traz um intenso desejo de só viver com a Trindade cristã (Rahm, 2007, p. 71).

Por sua vez, na *yoga* cristã, as técnicas respiratórias de controle da “força vital”, chamada de *prana*, que por “extensão analógica” é associada ao “sopro do Espírito” descrito em Gênesis 1:2 (Rahm, 2007, p. 109), são entendidos como elo de ligação entre o organismo fisiológico do homem e sua dimensão espiritual. De acordo com padre Haroldo, “quando pratico a consciência da respiração, posso verdadeiramente dizer: ‘Estou me comunicando com Deus’” (Rahm, 2003, p. 157). Essa comunicação conforma um verdadeiro exercício de “respirar deus”, na medida em que, durante as aulas, os praticantes são levados a refletir que, enquanto inspiram, enchendo os pulmões de ar, estão atraindo Deus para si. E, quando expiram, esvaziando os pulmões, devem imaginar que suas impurezas, os medos, o “mal” são expulsos de si.

Em síntese, sob um prisma cultural-fenomenológico, os diferentes exercícios psicossomáticos apresentados acima ao longo do texto, tais quais “esticar para Jesus”, “respirar deus”, “elevar os braços na altura dos ombros com Jesus crucificado” ou “sentir os *chakras* de amor divino” conformam experiências constituídas na síntese corporal de processos individuais pré-objetivos, que são objetificados segundo uma alteridade do eu corporificada; e um código cultural religioso. Nesses procedimentos, os impulsos indeterminados a priori se objetificam, principalmente tendo em vista uma transcendência no qual as alteridades cristãs (Deus, Trindade, Jesus, Espírito Santo) tornam-se objeto de atenção somática, via o enquadramento cultural de experiências físicas e fisiológicas.

Investigando os modos somáticos de atenção (Csordas, 2008) envolvidos na prática dessa *yoga* cristã, conclui-se como as experiências corporais envolvidas em sua prática podem ser padronizadas e moduladas, constituindo um significado intersubjetivo. Esses padrões são confirmados por sensações e percepções compartilhadas, como as sensações organizadas segundo a atenção subjetiva ao fenômeno fisiológico da inspiração respiratória, codificadas segundo a noção de presença divina. O mesmo ocorre com a atenção direcionada a execução dinâmica dos *asanas*, na qual o praticante pode vivenciar “a vida, paixão, ressurreição e glorificação de Cristo Jesus”, elevando e abaixando lentamente seus braços sobre a cabeça a medida em que sincroniza este movimento com seu ritmo respiratório. Em outras palavras, pode-se dizer que modos somáticos de atenção experienciados segundo as práticas da *yoga* postural moderna, na *yoga* cristã, são ressignificadas segundo um padrão de objetificação cultural cristão/católico: “praticando as posturas de *yoga* e prestando a atenção na respiração, chegamos a conhecer melhor o Ser Divino” (Rahm, 2007, p.21).

Considerações finais

No presente artigo buscou-se construir, segundo abordagens da antropologia fenomenológica, um conjunto de reflexões com o intuito de elucidar as características de um tipo de fenômeno criativo para o universo religioso contemporâneo em termos interculturais e interreligiosos. A saber, o fenômeno de compatibilização cultural envolvendo catolicismo e *yoga*. Para tanto, recorreu-se a fontes históricas, etnográficas e literárias referentes à *yoga* cristã criada pelo sacerdote jesuíta Haroldo J. Rahm e difundida em diferentes cidades e estados do Brasil. Tendo tais fontes como guias materiais e a antropologia fenomenológica, em especial formulada primeiro por Tim Ingold e segundo por Thomas Csordas, como luz teórica, este trabalho teve como objetivo seguir um duplo movimento:

Primeiro, seguir a trajetória de vida do jesuíta Haroldo Rahm com o intuito de desvelar a formulação de sua modalidade de *yoga* cristã, inventada e reinventada segundo a perambulação de seus criadores (padre Haroldo principalmente, mas também os demais instrutores e praticantes) por diferentes referências, tais quais diferentes sistemas de *yoga* postural moderna (*yoga* psicossomática, *Hatha Yoga*, *Swasthya Yoga*, *Laya Yoga*, etc.), mas também por documentos do Concílio Vaticano II e os *Exercícios espirituais de santo Inácio de Loyola*. Observa-se, assim, mediações e compatibilizações religiosas e culturais sendo realizadas ao longo desses movimentos.

E por fim, captar sob o ponto de vista do paradigma da corporeidade, os mecanismos e modulações da percepção, do engajamento sensorial e da alteridade corporificada de três tipos de exercícios psicossomáticos reunidos na prática da *yoga* cristã: a prática dos *asanas*, conjugada com mentalizações cristãs; o reconhecimento dos “*chakras* de amor” e a experiência de “respirar Deus”. Nosso objetivo foi compreender a experiência referente a transcendência existencial, na qual a percepção e objetificação cultural se iniciam.

Referências

ABIB, Msr. Jonas. *Reinflama o carisma*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. ABIB, Msr. Jonas. *Sim! Sim! Não! Não!* São Paulo: Loyola, 2003.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Novos rumos do catolicismo*. Novas Comunidades Católicas: Em busca do espaço pós-moderno. Aparecida, SP: Ideias e Letras, pp. 17-32, 2009.

BROWN, David; LELEDAKI, Aspasia. Eastern movement forms as body-self transforming cultural practices in the West: Towards a sociological perspective. *Cultural Sociology*, v. 4, n. 1, pp. 123-154, 2010.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Espiritismo e Nova: Interpelações ao Cristianismo Histórico*. Aparecida: Santuário, 2014.

CAROZZI, María Julia. *Nueva era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.

- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.
- CSORDAS, Thomas J. Assímtota do Inefável: Corporeidade, alteridade e teoria da religião. *Debates do NER*, v. 17, n. 19, 2016.
- CSORDAS, Thomas. Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença. *Educação*, v. 36, n. 3, 2013.
- CSORDAS, Thomas. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: UFRGS, pp. 5-47, 2008.
- CSORDAS, Thomas J. *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California, 1997.
- DANTAS, Renan B. O lugar da espiritualidade no cuidado da adicção química a partir da trajetória de padre Haroldo Rahm, SJ. *REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 13, n. 21, pp. 109-131, 2019.
- DANTAS, Renan B. *Catolicismo, jesuitismo e yoga cristã através da trajetória de padre Haroldo J. Rahm, SJ*. Monografia em ciências sociais/IFCH. Campinas, 2018.
- DE MICHELIS, Elizabeth. Modern yoga: History and forms. In: *Yoga in the Modern World*. Routledge, 2008. pp. 29-47.
- ELIADE, Mircea. *El yoga. Inmortalidad y libertad*, trad. Diana Luz Sánchez, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2013.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. Meyer, Birgit. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião: textos de Birgit Meyer*. 1. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2019.
- GUERRIERO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. *Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)*, n. 12, 2009.
- HERZFELD, Michael. *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade*. Editora Vozes Limitada, 2016.
- IYENGAR, Bellur Krishnamukar Sundara. *Luz sobre o yoga: yoga dipika*. São Paulo: Pensamento, 2016.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora Vozes Limitada, 2015.
- MAUSS, Marcel. *As técnicas do corpo*. *Sociologia e antropologia*, v. 2, Cosac Naify, São Paulo, 2003.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Brasil da nova era. Zahar, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MILLER, Daniel. The comfort of things. Polity, 2008.
- MORLEY, James. Inspiration and expiration: Yoga practice through Merleau-Ponty's phenomenology of the body. *Philosophy east and west*, pp. 73-82, 2001.
- NEVRIN, Klas. Empowerment and Using the Body in Modern Postural Yoga. In: *Yoga in the Modern World*. Routledge, 2008. pp.119-139.
- RAHM, Haroldo J. 365: Como se forma um Papa jesuíta. São Paulo: Loyola, 2015.
- RAHM, Haroldo J. Esse Terrível Jesuíta! São Paulo: Loyola; 2011.
- RAHM, Haroldo J. Yoga Cristã e Espiritualidade de Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 2007.
- RAHM, Haroldo J. Relaxe e viva feliz. São Paulo: Loyola, 2003.
- SINGLETON, Mark. Transnational Exchange and the genesis of modern postural Yoga. In: *Yoga Traveling*. Springer, Heidelberg, 2013, pp. 37-56.
- SOFIATI, Flávio Munhoz. Elementos socio-históricos da Renovação Carismática Católica. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 37, pp. 217-241, 2009.
- STEIL, Carlos A.; CARVALHO, Isabel C. Diálogos imaginados entre Tim Ingold e Thomas Csordas. In: Citro, Silvia e Mennelli, José Bizerril. *Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Americas*. Buenos Aires: Biblos, 2015.
- TEIXEIRA, Faustino. Ecumenismo e diálogo interreligioso: a arte do possível. Aparecida: Santuário, 2015.

Recebido: 15 de janeiro de 2020.

Aprovado: 10 de junho de 2020.