



SACRILEGENS

Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

RELIGIÕES E TRADIÇÕES ASIÁTICAS



ISSN 2237-6151

Sacrilegens

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da
UFJF

Volume 18, n. 2, jul/dez 2021



PPCIR

Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião – UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 18	n. 2	p. 1-381	jul/dez 2021
-------------	--------------	-------	------	----------	--------------

SACRILEGENS

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF

Volume 18, nº. 2, jul/dez 2021

ISSN 2237-6151

Universidade Federal de Juiz de Fora Instituto de Ciências Humanas Departamento de
Ciência da Religião Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Sacrilegens. Vol. 18, nº. 2 (2021) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2021 – Semestral – ISSN 2237-6151 1. Universidade Federal de Juiz de Fora

Conselho Editorial

Cláudia Aparecida Santos Oliveira – editora

Giovanna Sarto – editora

Ernani Francisco dos Santos Neto – editor

Luana de Almeida Telles – revisora

Rúbia Campos Guimarães Cruz –revisora

Túlio Fernandes Brum de Toledo – revisor

Conselho Consultivo

Arnaldo Érico Huff Júnior (UFJF)

Carlos Steil (UFRGS)

Dilip Loundo (UFJF)

Eduardo Gross (UFJF)

Emerson Giumbelli (UFRJ)

Émerson José Sena da Silveira (UFJF)

Ênio Muller (EST)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)

Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (UFPEL)

Frederico Pieper Pires (UFJF)

Jonas Roos (UFJF)

Luís Henrique Dreher (UFJF)

Luiz Felipe Pondé (PUCSP)

Marco Lucchesi (UFRJ)

Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)

Maria Clara Bingemer (PUCRIO)

Paulo Barrera Rivera (UMESP)

Robert Daibert Júnior (UFJF)

Rodrigo Portella (UFJF)

Volney José Berkenbrock (UFJF)

Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Equipe Técnica

Luana de Almeida Telles – diagramadora

Túlio Fernandes Brum de Toledo – diagramador



Sumário	04
Editorial	06
Apresentação da Capa	08

Textos do Dossiê “Religiões e Tradições Asiáticas”

Apresentação e Tábuas de pronúncia (sânscrito/chinês)	10
<i>Corpo, Subjetividade e Cura no Paradigma Ritual Tântrico</i> , tradução: Danillo Costa Lima	33
<i>Yoga e a Natureza na era do Antropoceno</i> , Luana Telles e Túlio Toledo	63
<i>O fenômeno místico do sankīrtana enquanto singularidade da experiência religiosa de bhakti-yoga</i> , Ana Carolina Kerr e Romero Carvalho	83
<i>O círculo sagrado dos sentidos: a abordagem tântrica de Abhinavagupta ao Bhagavad Gītā e o conceito de spanda (“pulsção”)</i> , Daniel Faria Ribeiro	108
<i>O drama de voltar ao Supremo: Victor Turner e a jornada da alma no “Bhagavad-Gita, como ele é” de Srila Prabhupada</i> , Caio César Busani	130
<i>“Um sem um Segundo”: uma sustentação ao monismo estrito de Parmênides pela advaita vedanta</i> , Rafael Brandão Varela	143
<i>O “Mar Thoma Margam”, ou “Caminho de São Tomé”, apóstolo de Jesus, e as veredas teológicas e litúrgicas dos indianos cristãos tomesinos da Igreja Católica Siro-Malabar da Índia</i> , Giuliano Martins Massi	155
<i>Polindo ladrilhos: o Zen Budismo e a modernidade cristã</i> , Rogério Calheiros	172
<i>Entre o Convencional e o Absoluto: Problemáticas Filosóficas das Escolas Abhidharma de Budismo</i> , Pedro da Costa Fernandes	184
<i>O princípio do mestre como requisito à prática do Mahāmudrā no contexto da linhagem Karma Kagyü de Budismo tibetano</i> , Felipe Andrade Arruda	208
<i>A meditação vipassanā de Mahāsī Sayādaw (1904-1982): fundamentos filosóficos-praxiológicos das disciplinas da meditação</i> , Otávio Augusto Diniz Vieira	223
<i>Estudos em Daoísmo numa perspectiva descolonial</i> , Matheus Oliva da Costa	249
<i>O não-agir no Taoísmo</i> , Klinger Scoralick	270
<i>Igreja Messiânica Mundial: compreendendo cisões e dissidências a partir de suas características singulares</i> , Breno Corrêa Magalhães	288
<i>O Tooro Nagashi no município de Registro (SP): memória e (r)existência étnica</i> , Josué Soares Flores	308

**Temática livre**

- Cristianismo, existência e individuação na filosofia de Kierkegaard*, Wallace Alexander Cruz _____ 332
- Ativismos Ambientais e Espiritualidades: (re)existências em Vandana Shiva e Dorothy Stang*, Tania Regina Zimmermann _____ 344
- Entre a lei e a graça: A Igreja Pentecostal Deus é Amor, o caminho para a sucessão de Davi Miranda Neto e as tensões de poder na renovação da juventude*, Naftali Leal Quitero _____ 358

Resenhas

- MELANCHTHON, Filipe. Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521*; resenha Rubia Campos Guimarães Cruz _____ 374
- PLANTINGA, Alvin. Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito?*; resenha Paulo Victor Cota de Oliveira Franco _____ 378



EDITORIAL

A edição 2021/2 da Sacrilegens é mais uma edição publicada durante, por causa e apesar do contexto de pandemia que o Brasil e o mundo enfrentam. Nesses últimos dois anos, enfrentamos crises, tensões e inúmeras perdas. No entanto, em 2021, também sentimos, juntas e juntos, o triunfo da ciência, trazendo de volta a esperança da vida. A vacina reacendeu o sonho de que tempos melhores virão e nos mostrou, também, a necessidade da reinvenção de nossos valores e prioridades enquanto sujeitos, e, principalmente, enquanto sociedade.

A necessidade de reinvenção é também um desafio que cerceia o campo da Ciência da Religião. Ao lidar com um fenômeno tão complexo como a religião, a área não pode perder de vista seus próprios limites, nem se fechar diante da diversidade de horizontes que a cerca. Nesse sentido, a publicação do *Dossiê Tradições e Religiões Asiáticas* vêm como proposta de, não apenas preencher uma lacuna nos estudos de realidades que transcendam o hemisfério ocidental, mas, principalmente, constituir-se enquanto um convite ao diálogo. Isso porque ao se proporcionar o contato com as mais diversificadas formas e manifestações de religiões e espiritualidades asiáticas, mais nos possibilitamos adentrar e experienciar o diálogo, a alteridade e a hospitalidade perante as distintas formas de sabedorias que se apresentam em todo mundo.

Sendo assim, nesta edição buscamos nos reinventar de muitas formas. Através de nossas redes sociais, abrimos o primeiro edital para a escolha da arte da capa e fomos surpreendidos, positivamente, pela forte participação e engajamento das e dos artistas e do público. E o resultado não poderia ter sido melhor: a arte vencedora, de título *Butsudan*, da artista visual Elisa Teruko Shibuya, traz uma sensibilidade *sui generis*, que suscita a apreciação e o debate sobre o fenômeno religioso a partir das Religiões e Tradições Asiáticas.

Butsudan dialoga tanto com o contexto pessoal da artista, quanto também com o momento político e social em que se insere. Trata-se de uma provocação sobre vida e a morte, o essencial e o inessencial. Na seção “Apresentação da Arte”, convidamos Elisa Shibuya para falar sobre o seu próprio processo artístico. Acreditamos que esse espaço é fundamental, pois contribui para a divulgação de seu trabalho e, principalmente, situa as



e os leitores da revista com o contexto da arte e sua relação com a proposta temática do dossiê.

Inovamos também no formato desta edição: a apresentação do Dossiê Tradições e Religiões Asiáticas, dessa vez, ficou sob encargo dos coordenadores Matheus Landau e Bruno do Carmo Silva, pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora/PPCIR-UFJF. Uma vez que há artigos que contam com palavras grafadas em sânscrito e chinês, os coordenadores também se empenharam na construção de Tábuas de Pronúncia nessas duas línguas. Acrescenta-se que a participação dos coordenadores junto aos Editores e toda a equipe editorial, foram fundamentais para transformar o processo editorial em um espaço aberto, de diálogo e construção conjunta do saber, algo que efetivamente colaborou para o desenvolvimento e qualidade desta edição, da qual muito nos orgulhamos.

A edição conta, ao todo, com 20 textos, sendo quatorze na sessão Dossiê, três na Temática Livre, duas Resenhas e um artigo na sessão Especial.

Reiteramos, novamente, o compromisso da Revista Sacrilegens com publicações de qualidade e excelência, que visam contribuir para o campo de estudos de religião e, de modo especial, da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), bem como o compromisso com a defesa das instituições públicas, o desenvolvimento científico e com uma educação pública, gratuita e de qualidade.

Desejamos uma prazerosa e esperançosa leitura.

Cláudia Aparecida Santos Oliveira

Giovanna Sarto

Ernani Francisco dos Santos Neto

(Editores)



APRESENTAÇÃO DA CAPA

Meu nome é Elisa Teruko Shibuya, tenho 24 anos, sou amarela e curso atualmente o Bacharel em Artes Visuais na UFJF com foco em estudo e atividade nas áreas de ilustração e quadrinhos. Venho de uma família birracial - branca e amarela - e isso afetou e afeta muito como eu desenvolvo minha poética e minha relação com a temática proposta em religiões asiáticas. A ilustração que eu realizei é quase uma provocação e uma realização atual das minhas conjecturas sobre a morte. Depois da primeira infância eu tive pouco contato com religiões - tanto o budismo/xintoísmo como com o cristianismo -, mas um pensamento que me leva de volta a isso é a reflexão sobre a própria vida e mortalidade.

Dentre minhas referências sobre luto e morte cito a Caitlin Doughty, escritora e agente funerária, que realiza um trabalho no sentido de uma desmistificação da morte na visão ocidental que temos como tragédia o que de certa forma também se relaciona com meu contato com o budismo.

O butsudán de muitas formas é um vínculo com a morte e com o morto que difere muito com o que vemos em cemitérios. O que começa pela distinção de local, a morte não é reclusa para fora da casa num lugar estabelecido, mas no ambiente familiar e o cuidado e contato continua sendo cultivado entre a família e o ente falecido. Na ilustração que realizei para a revista que é uma Autoficção, o butsudán que está lá na verdade não existe realmente, é uma idealização do butsudán do meu pai, um sólido ateu - que faleceu quando eu era adolescente -, representando um contato com as memórias de referências de coisas que ele gostava e que eu conhecia sobre ele.

A morte enquanto barreira intransponível da vida se torna tão ligada a ela que é completamente inseparável. Na aceitação da cotidianidade da morte existe até mesmo um conforto, onde em oposição da romantização da mesma que supostamente levaria ao paraíso está outro passo da vida. Em um romance que li a pouco, *A paixão de GH*, Clarice até mesmo elabora ao dizer “a vida é tão contínua que nós a dividimos em etapas, e uma delas chamamos de morte”, que vai muito de encontro com cerimônias e tradições em volta desse rito. Uma tentativa de delimitar e categorizar a vida.

Como asiático-brasileira eu sempre me senti descolada da experiência tradicional religiosa brasileira sobre a morte, mas sempre me pareceu incrivelmente intrigante a certeza e solidez dessas ideias. Em meu próprio trabalho gosto de explorar essas relações do imaginário de conceitos de nascimento e mortalidade, um processo embrionário de contenção e proteção como o ovo. Já na ilustração Butsudán eu penso muito na quebra com a despedida vinda do



falecimento, em como as relações perduram sem a possibilidade de contatos futuros e novas memórias se voltando para o que foi construído até então, o que não muda ou se distancia por causa do fim da vida de uma das partes. Nessa mesma construção também está presente suas limitações e falhas, frustrações e impossibilidades que também continuam.

Antes da criação da arte existem uma série de elementos, onde o processo histórico nos evidencia várias vezes que nada surge de um vazio e apesar de negar uma cronologia perfeita ou uma capacidade de resgate de todas essas peças que constituem o fazer artístico essa investigação e resgate continua a ser de extrema importância a todos aqueles que se nomeiam artistas e pesquisadores da arte. Tendo que recorrer a uma visão alegórica tal como estabelecida por Benjamin. “A visão alegórica está sempre se baseando na desvalorização do mundo aparente. A desvalorização específica do mundo dos objetos que representa a mercadoria, é o fundamento da intenção alegórica...”. Dentro disso tento nesse escrito traçar características pessoais e referenciais que me levaram a essa ideia, mas é decerto difícil fazer uma auto investigação, e citando Lukács - a arte consiste sempre em reter o significativo e o essencial e eliminar o acessório e o inessencial, porém sempre em caráter de tentativa por parte do artista.



APRESENTAÇÃO

DOSSIÊ TRADIÇÕES E RELIGIÕES ASIÁTICAS

A partir de agora vou combater qualquer provincianismo ocidental nos meus pensamentos e trabalhos.

Paul Tillich

A oração era inteiramente inclusiva. Deus era conhecido por diversos nomes.

Em última análise, tantos eram Seus nomes quanto os seres humanos.

Mohandas K. Gandhi

Os processos de ensino e pesquisa sobre a Ásia como um todo comungam das mesmas questões epistemológicas e metodológicas que cientistas da(s) religião(ões) vêm debatendo há mais de um século como parte de seus projetos de afirmação como uma área acadêmica com identidade própria. Enquanto uma realidade atual já reconhecida e também presente nos meios universitários, a pós-modernidade aumenta consideravelmente o desafio para os cientistas da(s) religião(ões) quando estes se deparam com determinados fenômenos, como o denominado *revival religioso*, enquanto um antônimo à outrora anunciada secularização, num contexto histórico mundial que se revela como “um jogo de linguagens, no qual a instabilidade, o paradoxo e o dissenso prevalecem sobre as certezas” (SANDRINI, 2009, p. 109) e se afasta de conceitos ultrapassados e suas pretensões de resposta suficiente, como as metafísicas, os sistemas filosóficos ou as metanarrativas, num momento em que a religiosidade ainda é uma busca não só de sentido, mas também de radicalidade. A influência da pós-modernidade se faz determinante no mundo acadêmico de hoje exatamente na maneira pela qual instrumentais metodológicos são epistemologicamente elaborados, discutidos e revistos em relação aos seus limites de aplicação nos projetos de cientificidade existentes nas instituições de ensino superior.

Uma destas questões refere-se exatamente à natureza da metodologia da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Ao passo que a própria palavra “religião” não serve como expressão inequívoca ou conceito universal (principalmente se considerarmos realidades culturais trans-ocidentais e trans-abraâmicas em suas origens, como a Índia, a China e o Japão), o campo da(s) ciência(s) da(s) religião(ões) “ainda oferece baixa refração interna, devido [à] diversidade metodológica e epistemológica em conflito e a institucionalidade

em construção” (SILVEIRA; COSTA, 2015, p. 18), num esforço necessário de evitar, dentro da criatividade inerente a uma certa interdisciplinaridade, camisas-de-força sem cair em superficialidades e hibridismos metodológicos mal fundamentados (DREHER, 2008, p. 177)¹. Além disso, outra questão metodológica crucial repousa sobre diferenças fundamentais em um certo nível de incomensurabilidade entre as espiritualidades, o que impediria abordagens de todas as manifestações religiosas a partir dos mesmos parâmetros de análise, visto que as “técnicas e estilos espirituais oferecidos por cada tradição religiosa aos seus adeptos para o alcance de patamares espirituais elevados são distintas entre si” (LIMA, 2008, pp. 220-221).

Outra questão central para a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) é o fato da vida religiosa ser mais abrangente do que apenas a doutrina e sua interpretação, exigindo que o cientista da(s) religião(ões) seja capaz de enxergar, por exemplo, não apenas a oposição entre misticismo e racionalismo no “sagrado” para cada religião, segundo as configurações possíveis dos vários campos religiosos, mas também a dinâmica entre uma essência substantiva singular e suas expressões formais empíricas em cada tradição, na qual o espaço sagrado, institucionalizado ou não, é o *locus* privilegiado de produção e expressão de linguagens, rituais, experiências e narrativas em constante fluxo de nascimento e ocaso:

As religiões não são estáticas por mais institucionalmente sólidas e conservadoras que sejam; no interior delas, o Sagrado em estado instituinte volta sempre e tende a desestabilizar o Sagrado instituído e, conseqüentemente, o poder religioso cristalizado e hierarquizado. [...] Os deuses morrem e ressuscitam na história das culturas. (MENDONÇA, 2008, p. 277)

Uma terceira questão diz respeito diretamente à postura metodológica do cientista da religião: em que medida ele consegue, enquanto cientista, comunicar seus resultados com a precisão de uma fórmula ou de um cálculo, ao mesmo tempo respeitando a tradição religiosa como objeto de seu estudo sem manipulá-la? Até que ponto é possível ao pesquisador um despojamento efetivo de qualquer envolvimento de afeição com o seu objeto de reflexão? E mais: qual seria o grau de sucesso de uma pesquisa científica *in vitro*, isenta de implicações emotivas que, mesmo sem dispensar os instrumentais críticos

¹ Nas palavras de Hans-Jürgen Greschat (2005, p. 159), o termo abstrato “religião” “é como uma planta encontrada nos jardins alheios da filosofia, da sociologia e da psicologia, da qual, às vezes, os cientistas da religião levam um ramo para casa.”



da razão humana e nem desqualificar o influxo das energias afetivas, deve manter-se vigilante mediante os riscos de desvios militante-ideológicos?² Na condição de um exilado da certeza do mundo em si, opaco e velado sob as próprias sombras, o cientista da(s) religião(ões) tem diante de si, também, o desafio de se articular com o mínimo de suficiência técnica entre as dimensões movediças do imediato perceptível pelos sentidos humanos e aquilo que é subjetivamente imprescindível para os fiéis praticantes em questão. Segundo Hans-Jürgen Greschat, os cientistas da(s) religião(ões) “que trabalham apenas com textos são como cegos que falam de paisagens que lhes foram descritas, em palavras, por pessoas que podem ver. [...] Deveríamos usar todo nosso instrumental sensorio nessa tarefa, uma vez que os seguidores de religiões diferentes da nossa não omitem nenhum dos sentidos quando as praticam.” (GRESCHAT, 2005, p. 77).

Uma última questão envolve diretamente os limites e horizontes de ensino e pesquisa sobre o(s) Oriente(s) nos meios acadêmicos brasileiros. Observa-se uma ausência quase total de disciplinas nas áreas de Filosofia, Sociologia, Linguística, Psicologia, Antropologia, Ciência Política, Teologia, Geografia, Literatura e História, dentre outros, direcionadas metodológica e tematicamente para realidades tipicamente asiáticas que transcendem objetos de estudo e metodologias circunscritas ao hemisfério ocidental e ao hemisfério abraâmico. Nossos currículos de Graduação e Pós-graduação ainda não estão suficientemente estruturados para abordar o *Homo historicus* que transcenda espaços e temporalidades do(s) Ocidente(s); para compreender o *zoon politikon* – como sujeito e como objeto –, para além de tradições de pensamentos políticos ocidentais; para enxergar o *Homo oeconomicus* que vai muito além de padrões mediterrânicos, franco-feudais ou anglo-industriais; para reconhecer contribuições especulativas de sistemas filosóficos que pensem para além de escolas jônicas ou tradições platônicas do *Homo philosophicus*; para tentar entender um encontro tão superlativo quanto inusitado, no caso da Índia pós-colonial, de um projeto de democracia laica, a maior do mundo pós-moderno, expresso no *Homo aequalis*, com o maior processo de hierarquização sócio-religiosa já testemunhada pela humanidade, no espaço e no

² Com relação ao exercício do ofício de cientista da(s) religião(ões) segundo uma liquidez dos paradigmas metodológicos e uma sutileza de percepção necessária em nome de uma compreensão qualificada do fenômeno religioso em suas várias dimensões, o antropólogo indiano Triloki Nath Madan, baseando-se em Claude Lévi-Strauss, sugere, de maneira interessante e inusitada, que “ao invés de manter-se como simples observador, é preciso correr o risco de perder as amarras intelectuais para recuperá-las num outro nível.” (VELHO, 2008, p. 241).



tempo, expresso no *Homo hierarchicus* e seu sistema de castas; para compreender o *Homo psychologicus* enquanto possibilidade trans-ocidental de dinâmicas de personalidade, de expressão do comportamento e de estados e processos mentais; para estudar a superfície terrestre e a distribuição espacial da paisagem, assim como as interações entre o ser humano e o meio ambiente, sob a óptica do *Homo geographicus* para além das longitudes restritas a oeste de Greenwich; para dialogar fluentemente com o *Homo linguisticus* capaz de elaborar processos sociais eficientes de construção de sentido e expressão de racionalidades que transcendam paradigmas linguísticos latino-germânicos; assim como para perceber o *Homo religiosus* para além de matrizes místico-ritualistas abraâmicas e seus desdobramentos históricos. Em suma, o *Homo sapiens sapiens* ainda encontra-se muito reduzido, muito limitado dentro das possibilidades paradigmáticas que estas áreas acadêmicas têm oferecido no Brasil, de um ponto de vista mais amplo das Humanidades.

A problemática metodológica acerca do Orientalismo soma-se a este cenário quando se conclui que, no singular, “nem o termo ‘Oriente’ nem o termo ‘Ocidente’ têm estabilidade ontológica [, pois] ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro.” (SAID, 2007, p. 13). Ademais, os recorrentes riscos academicistas de falsas analogias e situações que estabeleçam métodos e verdades, imbuídos daquele verniz de tranquila autoridade onisciente no trato com realidades tão superlativas como são os *hemisférios orientais*, justificam o receio da “distorção e a imprecisão, ou antes o tipo de imprecisão produzido por uma generalidade demasiado dogmática e um foco localizado demasiadamente positivista.” (Idem, p. 36).

A polissemia de uma tradição religiosa se manifesta como objeto de pesquisa acadêmica ou perspectiva de vivência confessional enquanto uma matriz dinâmica, no espaço e no tempo, de expressões singulares que compõem uma totalidade constituída por uma comunidade de praticantes, por sistemas de atos, por um conjunto de doutrinas e por processos de sedimentação de experiências. O reconhecimento desta complexa configuração das tradições religiosas exige uma articulação de competências por parte do(a) cientista da(s) religião(ões) calcada numa formação multifacetada que resista a simplificações, e numa erudição multidisciplinar que lhe possibilite utilizar os instrumentos necessários à superação daquilo que simplesmente aparece à sua percepção sensorial imediata. Longe de evidências geométricas suficientes e autônomas, esta

dimensão gnosiológica também aponta para o problema da legitimidade dos enunciados acadêmicos necessariamente permeados por “polêmicas quanto à armação linguística, cultural e biológica [...], é evidente que a figura do contrato epistemológico pragmático surja no horizonte de tal ‘drama’.” (PONDÉ, 2008, p. 35)³, principalmente pelo fato da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) ser(em) literalmente herdeira(s) de todo um patrimônio epistemológico diversificado e diferenciado que as Ciências Humanas conquistaram.

Neste cenário, há uma necessidade de abordagens não justapostas, mas organicamente associadas, entre distintas disciplinas acadêmicas com seus instrumentos particulares, num empreendimento interdisciplinar de empréstimos mútuos, associação de capacidades e esforço na abertura de canais de reciprocidade temática e diálogo metodológico, “[...] Não no sentido de uma rígida separação, ou de uma ingênua identificação, mas na linha de uma ‘cooperação crítica’.” (TEIXEIRA, 2008, p. 312).

Esta reflexão sobre o projeto epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), como uma área acadêmica com estatuto científico próprio e definido, abre perspectivas para o desenvolvimento de habilidades lógico-rationais, linguístico-semânticas e neuropsicológicas de um(a) profissional – o(a) cientista da(s) religião(ões) – que é convidado(a) a enxergar o fenômeno religioso não apenas como um cosmos ordenado em que as pessoas se encaixam funcionalmente cada uma em seu lugar, mas também como um caos de possibilidades numa ausência determinante de previsibilidade, visto que não funciona estritamente no esquema de causa-efeito, mas, antes, segundo sinergias que circulam e se afetam mutuamente. Convém ao(à) cientista da(s) religião(ões) assumir a postura de um novo olhar sobre o mundo das aparências, dos procedimentos discursivos e das formas simbólicas vistos como contextos de possíveis experiências do ser humano na direção de um pensamento capaz de se articular nos labirintos de luz e sombras do cotidiano, para além de um projeto superficial de emancipação através do desmascaramento e da desmistificação: “Neste contexto, à racionalidade está reservada outra função que não a de encontrar o pensamento forte, o fundamento luminoso, estável, único, forte, cartesiano, mas também a de caminhar na penumbra e no lusco-fusco.” (SANDRINI, 2009, p. 78).

Assim, seja do ponto de vista da História da Religião – ou Ciência da Religião Histórica (cf. HOCK, 2010, p. 13) –, com seus cortes longitudinais feitos dentro de uma

³ Pondé continua suas considerações epistemológicas afirmando que “[...] a sociedade pode ‘se libertar’ de determinadas ‘pseudo-autoridades científicas’ que na realidade não passam de atitudes retóricas de domínio sem contratos epistemológicos razoáveis que as sustentem.” (Idem, p. 38).



religião particular, com ênfase em descrições diacrônicas, no intuito de reconstruir “o desenvolvimento de um objeto religioso entre dois pontos de seu contínuo histórico” (GRESCHAT, 2005, p. 47), seja na perspectiva da Sistemática da Religião – também conhecida como Ciência da Religião Sistemática, Fenomenologia da Religião (cf. HOCK, 2010, p. 13), ou ainda Ciência Sistemática da Religião ou História Comparada da Religião (GRESCHAT, 2005, p. 47) –, direcionada ao genérico, mais concentrada em descrições sincrônicas, com seus cortes transversais percorrendo “várias religiões com a função de investigar um traço universal” (Idem), o cientista da(s) religião(ões) é desafiado a perceber não apenas a religião *in natura*, enquanto sentimento do mistério que antecede a institucionalização da fé, mas também como fonte composta por “códigos cujos significados são enraizados em um ambiente cultural particular. [...] religiões devem ser entendidas como ‘sistemas’ de sentido contendo elementos inter-relacionados que não são automaticamente constituídos para serem isolados e transferidos para um outro contexto em que obtêm denotações e conotações diferentes.” (USARSKI, 2008, p. 90, *itálico do autor*).

Diante destas considerações metodológicas sobre a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) em geral, haveria alguma (ou algumas) questão(ões) específica(s) aos estudos sobre o(s) Oriente(s)? Quais seriam os possíveis horizontes para pesquisadores e professores no “Extremo Ocidente” (nós, das Américas) que têm realidades asiáticas como seu objeto de estudo? No prefácio à sua *Filosofia do Direito* (1821), o filósofo G. W. F. Hegel escreve palavras inspiradoras para uma reflexão sobre este tema: “O que quer que aconteça, cada indivíduo é sempre filho de sua época; [...] É tão absurdo imaginar que a filosofia pode transcender sua realidade contemporânea quanto imaginar que um indivíduo pode superar seu tempo, saltar sobre Rodes.” (MARCONDES, 2004, p. 218)⁴. Se levarmos em conta as exigências inerentes às realidades asiáticas passíveis de ensino e pesquisa, o desafio para professores e pesquisadores ocidentais do(s)

⁴ Os coordenadores deste dossiê estão conscientes dos problemas de uma citação como esta, presente no prefácio à *Filosofia do Direito* (1821), pelo fato de seu autor, o filósofo G. W. F. Hegel (1770-1831), ter sido uma fonte considerável de visões distorcidas não apenas sobre a Índia, mas sobre o(s) Oriente(s) como um todo: “sua resposta ao pensamento indiano ilustra alguns dos problemas mais fundamentais do encontro e ‘diálogo’ entre Índia e Europa.” (“his response to Indian thought illustrates some of the most fundamental problems of the encounter and ‘dialogue’ between India and Europe”. In: HALBFASS, 1988, p. 84). Este trecho de Hegel sobre Rodes aparece aqui apenas como uma imagem argumentativa instigante para ilustrar um princípio de transcendência de paradigmas histórico-intelectuais na perspectiva de uma *trans-hemisferidade* necessária nos padrões cotidianos de ensino e pesquisa em nossas instituições acadêmicas.



Oriente(s) é que este salto, para além da filosofia, se dê *não apenas no tempo, mas também no espaço*.

E não somente isso: esta espécie de *trans-hemisferidade* é imprescindível para os esforços circunscritos aos projetos epistemológicos e metodológicos da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) de busca por uma afirmação enquanto área acadêmica, com estatuto científico próprio e definido. A partir da constatação de que nem Oriente e nem Ocidente correspondam a qualquer realidade estável que exista como fato natural, constituindo-se em designações geográficas resultadas de estranhas combinações do empírico e do imaginativo (SAID, 2007, p. 440), faz-se necessário um rompimento temático-metodológico de redomas que nos fazem dormir num verdadeiro “sono dogmático” que enxergue o Ocidente como índice de remate e suficiência do ser humano em todas as esferas possíveis de sua existência. Esta iniciativa nos permitiria não apenas vislumbrar racionalidades para além de Atenas e construções de sentido trans-mediterrânicas, mas também abordar, a partir de vários momentos históricos de encontro entre realidades ocidentais e orientais, processos de assimilação, transplante, diálogo ou estratégias de resistência político-cultural⁵ como oportunidades para uma reflexão metacrítica da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) enquanto área acadêmica.

Este aspecto é importante devido ao interesse pelas realidades asiáticas ter constituído parte fundamental da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) em seus primeiros momentos institucionais, pelo menos desde seu fundador formal no século XIX E.C., Friedrich Max Müller, estudioso de tradições religiosas da Ásia e editor – e também tradutor de alguns volumes – da coleção *Sacred Books of the East* [Livros Sagrados do Oriente], cinquenta volumes publicados em inglês pela Oxford University Press entre 1879 e 1910, compostos, entre outros, por fontes védicas, islâmicas, budistas, daoístas, mazdeístas e jainistas.

Devemos lembrar que, inexoravelmente, as textualidades oriundas do dito Oriente conflagram uma profunda reflexão sobre o sujeito e seu lugar no mundo, sobre o ser, o não-ser e o nada. Isso, de fato, é algo de fundamental importância para nós ditos ocidentais, pois a filosofia de matriz helenística, embora seja, reconhecidamente, a

⁵ Edward Said (2007, p. 460) também nos lembra de diversos contatos entre complexos civilizacionais na história da humanidade ao registrar que “as culturas são híbridas e heterogêneas, [...] são tão inter-relacionadas e interdependentes a ponto de irem além de qualquer descrição unitária ou simplesmente delimitada de sua individualidade.”



propulsora do pensamento ocidental, não pode reivindicar-se como a detentora de toda a sabedoria. No(s) Oriente(s), talvez por uma questão de não dualidade epistemológica, filosofia e religião geralmente são faces de uma mesma moeda. Nesse sentido, a fé não exclui a racionalidade e vice-versa. Vejamos isso não como algo desprovido de discernimento, mas como um todo orgânico e integrado, onde a fé e a razão não são excludentes. Talvez este seja justamente um dos motivos pelos quais a Academia, por vezes, insiste no velho discurso de que filosofia é um evento ou produto exclusivo do Ocidente, com certidão de nascimento lavrado na Grécia antiga. É importante destacarmos este fato, pois nossa sociedade possui tendências seculares e, nesse sentido, costumamos considerar o pensamento religioso como algo não filosófico ou racional, sempre visto como algo no âmbito da imaginação ou superstição. Dessa maneira, a fé pode soar como algo raso do ponto de vista da racionalidade, como algo não sensato, ou, ao menos, como algo desprovido de um valor real, ficando restrita à subjetividade daqueles que creem. Entretanto, embora a fé seja de fundamental importância na maior parte das religiões, o fenômeno religioso não se resume a ela. Com efeito, toda religião tem sua visão de mundo e, portanto, sua filosofia acerca da existência. Tratando-se das religiosidades orientais, temos uma gama riquíssima de filosofias que em nada ficam devendo às filosofias greco-romanas ou judaico-cristãs.

O fenômeno religioso é experienciado dentro de contextos sociais e culturais bastante específicos. De acordo com a região geográfica e, conseqüentemente, de acordo com os costumes locais, cada religião tem sua marca própria no que tange à sua visão de mundo e posicionamento social. Nesse sentido, como afirma Ninian Smart (1973, p. 39):

assim, uma árvore genealógica compreende naturalmente Judaísmo, Cristianismo e Islã junto com seus ramos, muitas vezes entrelaçados com os galhos de outras árvores (como a árvore indiana, uma cujos ramos principais crescem na madeira da árvore chinesa e japonesa)

Podemos considerar que, muito provavelmente, esforços em direção ao diálogo religioso entre Ocidente(s) e Oriente(s) ocorreram ao longo do tempo. Com efeito, há inúmeros registros históricos sobre isso. Entretanto, nem sempre fica claro qual o nível de diálogo que foi estabelecido nos encontros entre pensadores ocidentais e orientais. Pierre Hadot (1995, p. 152) nos diz:

Sabemos que a expedição de Alexandre tornou possíveis encontros entre sábios gregos e sábios hindus. Em particular, um filósofo da escola de Abdera, Anaxarco, e seu aluno, Pirro de Élis, haviam acompanhado o conquistador à Índia, e dizia-se que Pirro, em seu retorno, vivia aposentado do mundo, porque tinha ouvido um indiano dizer a Anaxarco que ele era incapaz de ser um mestre, pois frequentava as cortes reais. Nestes contatos, não parece ter havido uma verdadeira troca de ideias, confrontos de teorias. Pelo menos não temos nenhum vestígio óbvio disso. Mas os gregos ficaram impressionados com o modo de vida daqueles que chamavam de “gimnosofistas”, os “sábios nus.”

Além da questão filosófica em si, é não somente pertinente, como também urgentemente necessário, o diálogo com outras expressões religiosas. Não é uma questão de disputa proselitista ou teológica sobre o grau de verdade na comparação entre as ditas religiões ocidentais e as orientais, mas uma questão de maturidade intelectual ao estabelecer o diálogo com outras culturas. Este diálogo deve ser pleno, exercido na íntegra, observando não apenas o que nos interessa ou o que nos causa concordância, mas, com boa vontade, empenhar-se em olhar o fenômeno religioso das diversas culturas orientais sem interferências exacerbadas de nossa subjetividade, geralmente enviesada pelo eurocentrismo. É possível olhar para as tradições filosóficas e religiosas do(s) Oriente(s) também com uma certa perspectiva de espectador, e não apenas de diretor, possibilitando à própria tradição falar, ouvindo-a atentamente.

Com efeito, o momento histórico de proposição deste Dossiê à Revista *Sacrilegens* (2021) é muito singular para algumas realidades asiáticas no mundo, pois ela se dá concomitante à pandemia do coronavírus da síndrome respiratória aguda grave 2 (SARS-CoV-2), conhecido como COVID-19, identificado pela primeira vez em pacientes que tinham desenvolvido pneumonia sem causa identificável em dezembro de 2019 na cidade de Wuhan, capital da província de Hubei, na China, um país asiático. Para além deste fator de extremo impacto sobre a vida de milhões de pessoas no mundo todo, porém não menos importante, o contexto se destaca também pela afirmação do continente asiático na realização de vários eventos de grande magnitude que expressam alguns dos limites mais superlativos da condição humana que, da mesma maneira, envolvem o mundo inteiro sob os mesmos denominadores comuns, quais sejam, os Jogos Olímpicos de Verão de 2020 (Jogos da XXXII Olimpíada de Verão) – pela primeira vez na história, adiados em sua realização, e não cancelados, como no caso das edições de 1916, 1940 e 1944 –, ocorridos entre julho e agosto de 2021, em Tóquio, no Japão, três anos após os Jogos



Olímpicos de Inverno de 2018 (Jogos da XXIII Olimpíada de Inverno), em PyeongChang, na Coreia do Sul, um ano antes dos Jogos Olímpicos de Inverno de 2022 (Jogos da XXIV Olimpíada de Inverno), em Beijing, na China, e um ano antes da Copa do Mundo FIFA de 2022, no Qatar, pela segunda vez realizada em solo asiático e pela primeira vez no Oriente Médio.

Muito além destes contextos específicos, cujas consequências são de inegável relevância para a humanidade, há que se reconhecer certas dimensões religiosas asiáticas matriciais para a espécie humana como um todo, que ainda determinam irrevogavelmente vários paradigmas culturais mundo afora, nada mais, nada menos do que as instituições religiosas mais antigas ainda existentes, a saber, o sistema de castas hindu⁶, a *saṃgha* budista, a sinagoga judaica e a igreja cristã, todas com origem na Ásia. Todas elas têm demonstrado incrível capacidade de se dinamizar ao conseguir articular seus pressupostos doutrinários fundacionais com realidades históricas circunstanciais, seja no espaço, seja no tempo. Este cenário aponta para a necessidade do ensino e da pesquisa de suas realidades políticas, linguísticas, econômicas, geográficas, sociológicas, psicológicas, antropológicas, históricas e soteriológicas nas Humanidades da Academia brasileira.

Neste sentido, o presente dossiê é um convite para o alargamento de horizontes teóricos e epistemológicos no intuito de apontar para o *Homo historicus*, o *Homo aequalis*, o *zoon politikon*, o *Homo linguisticus*, o *Homo oeconomicus*, o *Homo philosophicus*, o *Homo geographicus*, o *Homo hierarchicus*, o *Homo psychologicus*, o *Homo sociologicus* e o *Homo religiosus*, como possibilidades paradigmáticas do *Homo sapiens sapiens* capazes de transcender, no tempo e no espaço, as matrizes lógico-rationais, linguístico-semânticas e neuro-psicológicas do hemisfério ocidental, com vistas ao estímulo dos estudos e do diálogo em torno da pluralidade de tradições que se desenvolveram no continente asiático.

Longe de ser a pretensão de um esgotamento dos temas, metodologias e *insights* aqui trabalhados, este número da Revista Sacrilegens é um convite a diálogos trans-hemisféricos com vistas à promoção de reflexões sobre os estudos acerca da Ásia e do(s) Oriente(s) no meio acadêmico brasileiro. Como já dissemos, é claramente perceptível, há

⁶ Desafios enfrentados por estudos sociológicos e antropológicos contemporâneos se baseiam num processo recente de desambiguação dos sentidos que a palavra *casta* pode assumir em pesquisas sobre a sociedade hindu, usada por vezes de forma ambivalente, e nem sempre consciente, para designar tanto a categoria ético-espiritual dos *varṇas* quanto para se referir às comunidades rituais sócio-ocupacionais hindus (*jātis*) especificamente.



algumas décadas, uma certa ausência de realidades asiáticas nas áreas de Letras, Filosofia e Ciências Humanas do Ensino Superior brasileiro em geral, seja na pesquisa, no magistério ou na extensão universitária, tanto como objetos de pesquisa, quanto como referenciais metodológicos de verificação ou reflexão que transcendem metodologias aplicadas e objetos de estudo circunscritos apenas às matrizes greco-romana e judaico-cristã.

Na certeza de que os *hemisférios orientais* com seus complexos culturais de dimensões continentais constituem-se em oceanos que imergem o ser humano em experiências inesgotáveis de inúmeras experiências sagradas, convidamos a todos a navegar nestes hemisférios asiáticos e naufragar em seus mares de superlatividade...

Desejamos a todos uma ótima leitura !!!

Bruno do Carmo Silva⁷ e Matheus Landau de Carvalho⁸

Juiz de Fora (MG), 11 de novembro de 2021

20 de Aban de 1400

6 de Rabi' ath-Thani de 1443

25 de Aippasi do ano Plava de 2052

7 de Kārtika, Ānanda, Vikram Saṃvat 2078

Dia 8 do nono mês do Ano do Boi Fêmea de Metal de 2148

Dia 癸亥 Gui Hai do mês 己亥 Ji Hai do Ano 辛丑 Xin Chou de 4719

7 de Kislev de 5782⁹

⁷ Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2013). Especialista (2014), Mestre (2018) e doutorando (2018-) pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. É membro do NERFI (Núcleo de Estudos de Religiões e Filosofias da Índia) e da ALAFI (Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural). E-mail: brunokarmo@hotmail.com

⁸ Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2009). Especialista (2010), Mestre (2013) e doutorando (2019-) pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. É membro do NERFI (Núcleo de Estudos de Religiões e Filosofias da Índia), da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões) e do Grupo de Estudos RENATURA (CNPq/UFJF). E-mail: matheuslandau@gmail.com

⁹ Duas Tábuas de Pronúncia, i.e. do sânscrito e do chinês, foram inseridas após as Referências bibliográficas desta Apresentação, de modo que a leitura de alguns dos documentos do presente Dossiê fique mais fácil e palatável.

**Referências bibliográficas**

DREHER, Luís Henrique. Ciência(s) da Religião: Teoria e Pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: Afirmação de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 151-178.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

HADOT, Pierre. **Quest-ce que la philosophie antique?** Paris: Éditions Gallimard, 1995.

HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**: An Essay in Understanding. Albany: State University of New York Press, 1988.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

LIMA, Marcelo Ayres Camurça. Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões? Observações de um antropólogo a partir da experiência no corpo docente de um programa de pós-graduação da área. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: Afirmação de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 197-232.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MEDONÇA, Antonio Gouvêa. Dois pioneiros e um *passer de frontières*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: Afirmação de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 251-295.

PONDÉ, Luiz Felipe. Em busca de uma Cultura Epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: Afirmação de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 11-66.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANDRINI, Marcos. **Religiosidade e Educação no contexto da pós-modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

SILVEIRA, Émerson José Sena; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. (org.). **A polissemia do sagrado**: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SMART, Ninian. **The Phenomenon of Religion**. London: The Macmillan Press LTD, 1973.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: Afirmação de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.



_____. O lugar da Teologia na(s) Ciência(s) da Religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: Afirmção de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 297-322.

USARSKI, Frank. Perfil Paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: Afirmção de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 67-102.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: Afirmção de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 233-250.



Tábua de Transliteração e Pronúncia do Sânscrito¹⁰

A presente Tábua de Transliteração e Pronúncia do Sânscrito tem como objetivo auxiliar o público acadêmico brasileiro, numa perspectiva mais ampla, na leitura mais qualificada dos termos sânscritos presentes em grande parte dos documentos circunscritos ao presente Dossiê Tradições e Religiões Asiáticas, da Revista Sacrilegens. A presença dos diacríticos reflete não apenas uma inserção técnica qualificada dos respectivos autores na produção textual que assinam, mas também uma acessibilidade mais imediata ao público maior, restrito ao alfabeto latino.

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration), o Alfabeto Internacional de Transliteração do Sânscrito, desenvolvido por eruditos europeus do século XVIII E.C. ao século XIX E.C. – tais como Charles Trevelyan, William Jones, Monier Monier-Williams – e formalizado pelo Comitê de Transliteração de Genebra no Congresso Oriental de Genebra, em setembro de 1894 – e sancionado pela Convenção de Genebra de 1949.

A maior parte do que se compreende como literatura sagrada hindu, ou *corpus* literário védico, está escrita no idioma sânscrito, majoritariamente registrado no alfabeto *devanāgarī*, assim como boa parte das literaturas sagradas jainista e budista. Gramáticos do sânscrito, como Pāṇini (séc. V A.E.C.), organizaram o alfabeto *devanāgarī* em princípios linguísticos práticos para que o sânscrito, principalmente, se tornasse uma língua minimamente plausível para sua própria cultura pan-indiana.

A presente tábua segue a mesma sequência na apresentação das vogais simples (*svara*), dos ditongos (*saṃyukta*), das consoantes oclusivas (*sparśa*), das semivogais (*antahṣtha*), das consoantes sibilantes (*ūṣman*), etc, segundo a maneira pela qual, em geral, as classes homorgânicas (*vargas*) são dispostas para as consoantes no sânscrito, i.e. gutural (*kaṅṭhya*) – a, ā, k, kh, g, gh, ṅ –, palatal (*tālavya*) – i, ī, c, ch, j, jh, ñ, y, ś –, retroflexa ou cerebral (*mūrdhanya*) – ṛ, ṝ, ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ, r, ṣ –, dental (*dantya*) – ḷ, ḻ, t, th, d, dh, n, l, s – e labial (*oṣṭhya*) – u, ū, p, ph, b, bh, m, v. Para cada fonema há a letra no alfabeto *devanāgarī*, sua transliteração numa letra do alfabeto latino, o símbolo fonético correspondente, sua descrição formal, e, por fim, exemplos contextuais de sua aplicação.

¹⁰ Material elaborado por Matheus Landau de Carvalho e Bruno do Carmo Silva, doutorandos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), da UFJF, em 11 de janeiro de 2022.



Alfabeto <i>devanāgarī</i>	Letra latina	Fonema	Descrição	Observações
अ	a	/ə/	vogal simples gutural breve	tem o som aproximado de <i>a</i> em <i>fama</i> ou <i>dama</i>
आ	ā	/ɑ:/	vogal simples gutural longa	tem o som de <i>a</i> com emissão prolongada pelo dobro do tempo, semelhante a o <i>á</i> em <i>oásis</i>
इ	i	/ɪ/	vogal simples palatal breve	tem o som aproximado de <i>i</i> em <i>fibra</i> ou <i>cima</i>
ई	ī	/i:/	vogal simples palatal longa	tem o som de <i>i</i> com emissão prolongada pelo dobro do tempo, semelhante a o <i>í</i> em <i>difícil</i> ou <i>ígneo</i>
ऋ	ṛ	/ɻ/	vogal simples retroflexa breve	tem o som aproximado do <i>r</i> caipira como em <i>porta</i> ou no inglês <i>rather</i>
ॠ	ṛī	/ɻ:/	vogal simples retroflexa longa	tem o som de <i>ṛ</i> com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ऌ	ḷ	/ʌ/	vogal simples dental breve	tem o som aproximado do <i>l</i> gaúcho como em <i>mal</i>
ॡ	ḷī	/ʌ:/	vogal simples dental longa	tem o som de <i>ḷ</i> com emissão prolongada pelo dobro do tempo
उ	u	/u/	vogal simples labial breve	tem o som de <i>u</i> em <i>ilusão</i> ou <i>imune</i>
ऊ	ū	/u:/	vogal simples labial longa	tem o som de <i>u</i> em <i>único</i> ou <i>útil</i>



ए	e	/e:/	ditongo gutural-palatal breve	tem o som de <i>e</i> em <i>emergência</i> ou <i>dedo</i>
ऐ	ai	/əi/	ditongo gutural-palatal longo	tem o som aproximado de <i>ai</i> em <i>gaita</i> ou <i>i</i> no inglês <i>bike</i>
ओ	o	/o:/	ditongo gutural-labial breve	tem o som de <i>o</i> em <i>ouro</i> ou <i>amor</i>
औ	au	/əu/	ditongo gutural-labial longo	tem o som aproximado de <i>au</i> em <i>mau</i> ou <i>ou</i> no inglês <i>proud</i>
ं	ṁ	/ṁ/	nasalização	tem o som aproximado de <i>m</i> em <i>também</i> ou <i>amparo</i>
ः	ḥ	/h/	aspiração	tem o som do <i>r</i> final em <i>andar</i> ou <i>pavor</i>
क्	k	/k/	consoante oclusiva surda não aspirada gutural	tem o som de <i>c</i> em <i>casa</i> ou <i>cuidado</i>
ख्	kh	/kh/	consoante oclusiva surda aspirada gutural	tem o som aproximado de <i>ckh</i> no alemão <i>Eckhart</i>
ग्	g	/g/	consoante oclusiva sonora não aspirada gutural	tem o som de <i>g</i> em <i>garoto</i> ou <i>ganso</i>
घ्	gh	/gh/	consoante oclusiva sonora aspirada gutural	tem o som de <i>g-h</i> no inglês <i>dig-hard</i>
ङ्	ṅ	/ŋ/	consoante nasal gutural	tem o som aproximado de <i>n</i> em <i>canga</i> ou <i>hangar</i>



च्	c	/tʃ/	consoante oclusiva surda não aspirada palatal	tem o som de <i>tch</i> em <i>tchau</i> ou <i>ch</i> no inglês <i>chess</i>
छ	ch	/tʃh/	consoante oclusiva surda aspirada palatal	tem o som de <i>ch-h</i> no inglês <i>staunch-heart</i>
ज्	j	/dʒ/	consoante oclusiva sonora não aspirada palatal	tem o som de <i>j</i> em <i>jazz</i> ou <i>John</i> ; tem o som de <i>g</i> em <i>garoto</i> ou <i>ganso</i> quando sucedido pela letra <i>ñ</i>
झ	jh	/dʒh/	consoante oclusiva sonora aspirada palatal	tem o som de <i>dg</i> no inglês <i>hedghegog</i>
ञ्	ñ	/ɲ/	consoante nasal palatal	tem o som de <i>nh</i> em <i>manhã</i> ou <i>senha</i>
ट्	ṭ	/ʈ/	consoante oclusiva surda não aspirada retroflexa	tem o som aproximado do <i>t</i> caipira como em <i>carta</i>
ठ्	ṭh	/ʈh/	consoante oclusiva surda aspirada retroflexa	tem o som do <i>ṭ</i> aspirado
ड्	ḍ	/ɖ/	consoante oclusiva sonora não aspirada retroflexa	tem o som aproximado do <i>d</i> caipira como em <i>tarde</i>
ढ्	ḍh	/ɖh/	consoante oclusiva sonora aspirada retroflexa	tem o som aproximado de <i>d-h</i> no inglês <i>red-hot</i>
ण्	ṇ	/ɳ/	consoante nasal retroflexa	tem o som aproximado do <i>n</i> caipira como em <i>carneiro</i>



त्	t	/t/	consoante oclusiva surda não aspirada dental	tem o som de <i>t</i> em <i>tato</i> ou <i>talento</i>
थ्	th	/th/	consoante oclusiva surda aspirada dental	tem o som de <i>t-h</i> no inglês <i>light-hearted</i>
द्	d	/d/	consoante oclusiva sonora não aspirada dental	tem o som de <i>d</i> em <i>dado</i> ou <i>dente</i>
ध्	dh	/dh/	consoante oclusiva sonora aspirada dental	tem o som de <i>d-h</i> no inglês <i>red-hot</i>
न्	n	/n/	consoante nasal dental	tem o som de <i>n</i> em <i>nada</i> ou <i>nuvem</i>
प्	p	/p/	consoante oclusiva surda não aspirada labial	tem o som de <i>p</i> em <i>papo</i> ou no inglês <i>parrot</i>
फ्	ph	/ph/	consoante oclusiva surda aspirada labial	tem o som de <i>ph</i> no inglês <i>uphill</i> ou <i>upheaval</i>
ब्	b	/b/	consoante oclusiva sonora não aspirada labial	tem o som de <i>b</i> em <i>barba</i> ou no inglês <i>ball</i>
भ्	bh	/bh/	consoante oclusiva sonora aspirada labial	tem o som aproximado de <i>b-h</i> no inglês <i>rub-hard</i>
म्	m	/m/	consoante nasal labial	tem o som de <i>m</i> em <i>mata</i> ou no inglês <i>monkey</i>



य्	y	/j/	semivogal palatal	tem o som de <i>i</i> em <i>iate</i> ou <i>iodo</i>
र्	r	/r/	semivogal retroflexa	tem o som de <i>r</i> em <i>Maria</i> ou <i>para</i>
ल्	l	/l/	semivogal dental	tem o som de <i>l</i> em <i>lado</i> ou <i>lugar</i>
व्	v	/v/ /w/	semivogal labial	tem o som de <i>v</i> em <i>viagem</i> ou <i>vagar</i> quando não estiver precedida de uma consoante; tem o som de <i>w</i> em <i>William</i> ou <i>Wallace</i> quando estiver precedida de uma consoante
श्	ś	/ʃ/	consoante sibilante palatal	tem o som de <i>ch</i> em <i>chegar</i> ou <i>x</i> em <i>xícara</i>
ष्	ṣ	/ʂ/	consoante sibilante retroflexa	tem o som aproximado de <i>acht</i> em alemão
स्	s	/s/	consoante sibilante dental	tem o som de <i>s</i> em <i>sábio</i> ou <i>seis</i>
ह्	h*	/h/	sonora aspirada gutural	tem o som de <i>r</i> em <i>raso</i> ou do <i>h</i> no inglês <i>home</i>

* Segundo algumas autoridades, o *h* não é considerado uma consoante sibilante (*ūṣman*), mas uma consoante aspirada (*mahāprāṇa*).

**Regras de pronúncia do chinês em comparação com palavras em português**

Letra	Palavras em português	Exemplo 1	Exemplo 2	Observações
b	pombo	bā	bǐ	(a diferença entre b e p é que b não é aspirado)
p	hipopótamo	péi	pǐ	(pei e bei são geralmente usados para o mesmo caracter)
m	morcego	mò	mén	
f	formiga	fā	fèn	
d	tubarão	duō	dāng	(a diferença entre d e t é que d não é aspirado)
t	tartaruga	tā	tiān	(tian e dian podem ser confundidos quando se escuta)
n	novelo	nǐ	nà	
l	leão	lán	lǎo	
g	vaca	gāi	gōng	
k	quero-quero	kē	kaò	
h	rato	hái	HuángHé	(geralmente pronuncia-se rascante)
j	jeep (pronúncia original norte-americana)	jiē	jú	(palatal)
q	tigre (sotaque chiado carioca/RJ, Brasil)	qián	qiē	
x	xixi (na fala do neném)	xiān	xièxie	(palatale com cantos dos lábios abaixados)
zh	jeans	zhaō	zhěng	(retroflexa - branda)
ch	tchau; ciao (italiano)	chángcháng	chéng	(retroflexa)



sh	shampoo	shì	shū	(retroflexa)
r	“sir” (inglês)	rén	ròu	(retroflexa)
z	zebra	zài	zǎn	(branda)
c	Lao Tse	cǎo	cí	
s	serpente	sān	sòng	
y	índio	yǎn	yéye	
w	urso	wèn	wǔ	
Vogais				
a	abelha	tā	mǎ	
o	borboleta	mò	pō	(a meio caminho entre o e a)
e	elefante	zhè	chē	(na parte de trás da garganta)
i	girafa	zhī	cì	(após z, c, s, zh, ch, sh, r)
i	índio	tǐ	qí	(após outras consoantes)
u	urso	lù	jú	
ü	u (francês); ü (alemão)	lù	nǚ	(som de i com lábios em forma de bico)
er	“art” (pronúncia norte-americana)	èr	ér	(língua enrolada atrás)
ai	papagaio	hái	baǐ	
ei	baleia	méi	geǐ	
ao	bacalhau	hǎo	zaō	
ou	touro	doū	zhou	
an	andorinha	sǎn	wǎn	
en	centopéia	wén	fen3	



ang	caranguejo *	wàng	tāng	(aproximadamente áã)
eng	lontra *	zhèng	céng	(aproximadamente ãn)
ong	cegonha; Lunge (alemão) *	zhōng	sòng	(aproximadamente uã)
ia	jibóia	jiā	xià	
ie	dieta	jiē	qiē	
iao	filial	qiǎo	jiaō	
iu	miou	jiù / jiǔ	liú / xiū	(varia conforme a consonante)
ian	hiena	tiān	diǎn	(com som de ‘n’ fechado ao final)
in	lince	qīn	jin4	(o j cria ligeiramente mais som de í)
iang	Lílian *	liáng	xiǎng	(aproximadamente iáng)
ing	ingratidão *	tīng	bìng	
iong	“Jünger” (alemão) *	xióng	qióng rén	
ua	égua	huà	zhuā	
uo	contínuo	guó	cuò	
uai	Paraguai	kuaì	guaǐ	
uan	nuance	yuán	zhuǎn	(aproximadamente uǎn)
un	“uno” (espanhol)	cùn	kǔn	(aproximadamente uñ)
uang	S/E	zhuàng	guǎng	(aproximadamente uǎng) *
üe	S/E			(aproximadamente üê)
üan	S/E			(aproximadamente üen)
ün	“grün” (alemão)			
kongr	”com” (inglês)	yoǔ kòngr	kòngr	(‘n’ suave)
wanr	”warming” (inglês)	wánr	wánr	(aproximadamente uǎr)



				(‘n’ mudo)
dianr	”Scotland Yard” (elisão em inglês)	diǎnr	yoǔ yí diǎnr	(aproximadamente diǎr) (‘n’ mudo)

Observações:

- (S/E) sem equivalente para o português
- (*) as finais terminadas em -ng têm som nasalizado como “ng” na onomatopéia “Bang” sem pronunciar-se o “g”

Fonte:

- Curso de Mandarim - Prof^a Mariana Hecksher - Hi-Idiomas © 2006/2007 (em “dicas de pronúncia”)
- <http://hua.umf.maine.edu/Chinese/topics/pinyin/pinyin.html> (em inglês)
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Zhuyin> (tabelas ao final, verbete em inglês)

Disponível em: <<https://www.a-china.info/curso/anexo-pinyin.html>>.
Acesso em: 10 set. 2021.



Corpo, Subjetividade e Cura no Paradigma Ritual Tântrico

Texto originalmente escrito por Dr. Sthaneshwar Timalsina¹

e publicado em *The Journal of Hindu Studies*².

Traduzido por Danillo Costa Lima³

Resumo: Este artigo aborda as práticas de cura espiritual na Índia clássica que ainda prevalecem em todo o subcontinente. Baseando-se principalmente no texto *Netratantra*, com seu escopo de exorcismo religioso, cura mântica e práticas yôguicas e contemplativas, este artigo explora a possibilidade de relacionar as práticas concretas com o que foi inscrito nos textos a partir da cultura. Esta pesquisa demonstra a relação fluida existente entre as tradições textuais e orais, em contraste com a ideia de ‘alta’ e ‘baixa’ culturas concebidas pelos indólogos. Os textos tântricos são exemplares nesse respeito, pois tentam fornecer uma estrutura interpretativa para as referências culturais que estão codificando. Em um sentido mais amplo, este ensaio explora a compreensão do corpo que é pressuposta nas prescrições detalhadas da cura com mantras. Embora o que esteja doente seja a carne, as práticas de cura detalhadas aqui são direcionadas ao corpo construído mentalmente, e os rituais incluem visualização, canto e outras formas de práticas. O corpo neste sistema de crenças desafia as fronteiras opostas de ‘fora’ e ‘dentro’, e ‘sujeito’ e ‘objeto’. O processo de cura depende da interação e interpenetração do corpo mental com o corpo construído e a carne por meio de *mantras* e outros agentes.

Palavras-chave: Cura. Tantra. Espíritos. Yoga. Mantra.

Abstract: This article addresses the spiritual healing practices in classical India that are still prevalent throughout the sub-continent. Primarily relying on the text, *Netratantra*, with its purview of religious exorcism, mantra healing, and yogic and contemplative practices, this article explores the possibility of relating practices in the field to what has been inscribed in the texts from within the culture. This research demonstrates the fluid relation-

¹ Dr. Sthaneshwar Timalsina é Professor do Departamento de Estudos Religiosos da San Diego State University. Dentre suas áreas de pesquisa estão as religiões da Índia, estudos védicos e tântricos, filosofia comparada e filosofia da mente. Recebeu seu bacharelado em literatura sânscrita da Mahendra Sanskrit University em Kathmandu (Nepal); seu mestrado em Filosofia Indiana Clássica da Sampurnananda Sanskrit University em Varanasi (Índia); e seu doutorado em Filosofia Indiana Clássica da Martin Luther University em Halle (Alemanha). Entre suas publicações em inglês estão “*Seeing and Appearance*” (2006), pela editora Shaker Verlag; “*Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of ‘Awareness Only’*” (2008) e “*Tantric Visual Culture: A Cognitive Approach*” (2015), pela editora Routledge; e “*Language of Images: Visualization and Meaning in Tantras*” (2015), pela editora Peter Lang. E-mail para contato: timal-sin@mail.sdsu.edu.

² TIMALSINA, Sthaneshwar. Body, Self and Healing in Tantric Ritual Paradigm. *The Journal of Hindu Studies* 2012, 5: pp. 30-52.

³ Danillo Costa Lima é mestre e doutorando em Filosofia pela PUC-SP.



ship existing between the textual and oral traditions, in contrast of the 'high' and 'low' cultures conceived by the Indologists. Tantric texts are exemplary in this regard, as they attempt to provide a framework for the cultural references they are encoding. In a broader sense, this article explores the understanding of the body that is presupposed in the detailed prescriptions of mantra healing. Although what is ailing is the flesh, healing practices detailed here are directed towards the mentally constructed body, and rituals include visualisation, chanting, and other forms of practices. The body in this belief-system defies the oppositional boundaries of 'outside' and 'inside', and 'subject' and 'object'. The healing process relies on the interaction and interpenetration of mental body with the constructed body and the flesh through mantras and other agents.

Keywords: Healing. Tantra. Spirits. Yoga. mantra

Observações preliminares sobre a cura tântrica

A premissa central deste artigo é examinar a cura tântrica, explorando a conexão entre as práticas contemplativas dedicadas à autorrealização e o exorcismo ritual. Este estudo relaciona as práticas contemplativas de bases textuais com os rituais xamânicos constituídos de possessão, feitiços ou poções que dependem do controle ou aconselhamento dos espíritos. Baseando-se principalmente no *Netratantra* (NT), que aborda tanto as técnicas contemplativas quanto a pacificação dos espíritos, este artigo desloca o discurso sobre as técnicas de cura para abordar os conceitos de corpo e subjetividade, trazendo incorporação e autorrealização para uma interface. O NT não apenas oferece uma metodologia para a pacificação de espíritos, mas também fornece uma estrutura teórica para tratar da doença e da cura. A abordagem deste texto é, em muitos aspectos, semelhante à cura xamânica, mas o que lhe é único é como o texto sobrepõe a filosofia tântrica da autorrealização à prática nativa de cura espiritual. Isso fornece uma oportunidade única de utilizar uma estrutura teórica interna à cultura, antes de engajar essas visões de mundo ritualísticas no discurso contemporâneo.

O objetivo mais elevado dos Tantras é a libertação por meio da autorrealização. No paradigma tântrico não-dual, este processo é descrito em termos de auto-reconhecimento (*pratyabhijñā*). No estado de realização, o praticante experimenta a si mesmo como Śiva, a divindade suprema. Esta auto-experiência transformada reverte o paradigma Sāṅkhya inicial que se funda no binário de *Puruṣa* e *Prakṛti*, onde o primeiro representa o si-mesmo idêntico à consciência e a última se refere às três *guṇas* que se transformam no mundo ma-



terial. Em vez de três *guṇas*, o sistema Āyurveda segue três *doṣas* ou falhas que causam doenças quando desequilibradas. Esses dois conceitos são essenciais no diálogo com o paradigma tântrico. Embora a perspectiva inicial aqui seja de orientação Sāṅkhya, com os espíritos e divindades incorporando *guṇas*, o paradigma tântrico de equilibrar as forças do mundo natural é paralelo ao sistema āyurvédico de equilibrar *doṣas*. Essa etnografia textual nos permite ler os sistemas de crenças nativos em diálogo com as filosofias desenvolvidas dentro da mesma cultura.

Antes de engajar as técnicas de cura abordadas no NT, algumas pressuposições precisam ser identificadas. O cosmos do NT é povoado por espíritos e, neste sentido, é idêntico a outras visões de mundo xamânicas. Alguns desses espíritos infligem doenças, enquanto outros as curam. O corpo, neste paradigma, é um sistema aberto no qual divindades e espíritos se agitam e residem. A técnica de cura ritual se assenta na construção de um ‘corpo conceitual’ que se sobrepõe e é considerado idêntico ao corpo fenomenal.⁴ O conceito fundamental subjacente a esta cura é a relação integral entre a mente e o corpo. O corpo construído ritualmente, identificado como o ‘corpo-mântrico’, permanece central durante todo o processo de cura, e a fala mântrica funciona como uma armadura corporal (*kavaca*). Pode-se fazer uma distinção entre as curas xamânica e tântrica no sentido de que a cura tântrica, que se baseia em convidar divindades selecionadas para o corpo e bloquear espíritos indesejados, também visa transformar a autoconsciência, até então confinada dentro do corpo, para a consciência cósmica que abrange a totalidade.⁵ Isso leva ao argumento de que o processo de cura, iniciado com a cura corporal, culmina com o auto-reconhecimento (*pratyabhijñā*). Nesse paradigma invertido, o corpo doente é curado por meio da transformação da autoconsciência.

Seguindo a definição operacional dada por David White, os Tantras se baseiam no

... princípio de que o universo que experimentamos nada mais é do que a manifestação concreta da energia divina da divindade que cria e mantém esse universo, (e) buscam se apropriar ritualmente e canalizar essa energia, dentro do microcosmo humano, de maneiras criativas e emancipatórias. (WHITE, 2000, p. 9).

⁴ Para uma discussão sobre este aspecto construtivo do corpo tântrico, ver Flood (2005).

⁵ Para o surgimento do conceito de *pūrṇāhantā*, ver Dyczkowski (1990).



Congruente com esta definição, estudiosos exploraram a ausência de limites nos Tantras entre ‘o eu e o outro’ (DUPUCHE, 2001) ou o ‘espírito e carne’ (SKORA, 2007). Em um nível etnográfico, a perspectiva tântrica facilita uma interpretação das crenças e práticas nativas de possessão e relaciona o paradigma xamânico do cosmos vivo povoado por espíritos e os sistemas exegéticos próprios do sul asiático (SMITH, 2006; HITCHCOCK E JONES, 1996), enquanto em nível epistêmico e fenomenológico, ajuda-nos a compreender a experiência de si à luz do corpo vivido.⁶

A cura tântrica, sob essa luz, reconfigura a orientação das matrizes (*māṭṛkā*), que limitam e causam sofrimento, para o alinhamento com a visão da identificação entre o eu, o cosmos e Śiva.⁷ Isso também relaciona as doenças entalhadas na carne à mente. Quando o corpo é visto como um espelho do cosmos neste paradigma invertido, as energias que unem ou conectam (*yoginīs*), e residem em diferentes reinos, são convidadas a residir no corpo. As divindades, portanto, têm as funções micro e macrocósmicas de residir no corpo individual ou no corpo de Śiva (que é o cosmos). O NT em particular é um texto fundamental para entender a visão de mundo que ‘tece’⁸ os sistemas de crenças nativos em uma única rubrica.⁹ Se por xamanismo entendemos “uma família de tradições cujos praticantes se concentram em entrar voluntariamente em estados alterados de consciência em que eles próprios experimentam, ou seu(s) espírito(s) viajando para outros reinos à vontade e interagindo com outras entidades a fim de servir sua comunidade” (WALSH, 1989, p. 5),¹⁰ isso se aproxima muito das práticas de cura tântrica, onde o mundo é povoado por vários espíritos e um praticante tântrico invoca, expulsa, domestica e agrada várias formas de espíritos que vagam em diferentes reinos. Essa leitura problematiza a construção de categorias como

⁶ Alguns dos principais conceitos fenomenológicos discutidos neste artigo baseiam-se em Nagatomo (1992) e Merleau-Ponty (1979).

⁷ Para este papel duplo das *Māṭṛkā*s, ver o comentário *Vimarsinī* no *Śivasūtra* 1.4.

⁸ Veja também o significado do termo *tantra* da raiz \sqrt{tan} , tecer.

⁹ O mais notável é o exorcismo ritual Bön e outros métodos de cura. Embora continue sendo uma das práticas nativas do Tibete, o Bön tem várias peculiaridades que tornam possível traçar uma interconexão com sistemas tântricos mais amplos do sul da Ásia. Ver Beyer (1973); Nebesky-Wojkowitz (1975); Norbu (1995); e Snellgrove (1967).

¹⁰ Estou usando a classificação de Walsh como uma definição operacional, pois ele está ciente dos problemas intrincados de definição do xamanismo (WALSH, 1995). Ao fazer isso, estou me distanciando da apresentação romântica do xamanismo em Eliade (ELIADE, 1965).



o Tantra ‘elevado’, que enfatizaria a filosofia, em oposição às práticas tântricas populares.¹¹

A criação, na descrição tântrica, está sob o domínio da doença e da morte. Essa criação é tanto ontológica, com Śiva se manifestando como o mundo, quanto epistêmica, com os indivíduos percebendo a distinção e a separação entre o eu e o outro. Os tantras fundem essas realidades epistêmica e ontológica com a designação de divindades que realizam as funções de limitar e confinar a realidade percebida do indivíduo dentro do corpo. A escravidão e as doenças que a fortalecem são, nessa visão, mantidas por essas divindades que residem dentro do corpo de Śiva. *Yoginīs*, *Māṭṛkās* e outras divindades subordinadas encontradas a nível cósmico e individual, estando elas próprias no reino intermediário da fala e compostas de *mantras*, interagem com a mente e o corpo do indivíduo, afetando apenas aqueles que têm noções falsas sobre si mesmos.¹²

O si-mesmo, conforme descrito nos Tantras, refere-se tanto à consciência reflexiva quanto à presença cósmica que incorpora tudo o que existe. À luz dessa compreensão, as restrições impostas à autoconsciência, ou a identificação incorreta do si-mesmo como confinado e sofredor, resultam na limitação de sua vontade, faculdades cognitivas e, eventualmente, ações. O argumento central encontrado no NT é que, devido a essas imposições sobre o si-mesmo, as divindades que habitam em diferentes reinos dentro do corpo reagem, já que seu fluxo irrestrito com a divindade central ou o si-mesmo é um tanto bloqueado neste processo de identificação incorreta. As doenças, nesta representação, são a consequência da sede objetiva que é governada pelas *Yoginīs* e outros espíritos. Embora o papel dado a esses espíritos não seja lisonjeiro, os tantras explicam que essas divindades simplesmente cumprem seu papel de ‘reciclagem’ e, portanto, estão sendo graciosas ao libertar os indivíduos de seus atos viciosos. Embora neste paradigma a libertação final da doença e da morte seja o reconhecimento de si mesmo como Śiva, os Tantras fornecem rituais e mantras para se comunicar com essas divindades. Esses mantras também funcionam como ferramentas para expulsar as divindades em certos casos e agradá-las em outros. Mantras e rituais orientados

¹¹ Para a categorização de Tantras de elite e popular, consultar URBAN (2003). Para Tantras ‘*soft-core*’ e ‘*hard-core*’, consultar White (2000, p. 24) e White (2003, p. 13-22).

¹² Para discussão sobre *Yoginīs* e outras divindades que afetam o reino espiritual, veja White (2003); Dhawan (1997); e Dehejia (1986). Para as divindades folclóricas da Índia relacionadas com doenças e cura, ver Stewart em Lopez (1995, pp. 352-366; 389-397). Para uma introdução à tradição da Deusa na Índia, ver Hawley e Wolff (1996). Para *mantras*, ver Alper (1991); Timalina (2010); e Padoux (1990).



para essas divindades, seguindo essa cosmologia, libertam o suplicante dos efeitos debilitantes de suas próprias ações. Essa compreensão, embora relacione a cura aos efeitos aparentemente mágicos do ritual, também descreve o elevado nível de autoconsciência que é parte integrante da cura completa e relaciona o autoconhecimento à cura.

Curando o Corpo Construído

Culturas são escritas na tela do corpo. É por meio do corpo que as culturas falam, seja visualmente na forma de tatuagens, seja conceitualmente por meio dos constructos mentais a respeito da doença e da cura. Quer as experiências viscerais sejam mascaradas ou reveladas, o corpo do sujeito está em diálogo com a cultura por meio do texto escrito sobre o corpo. A cura tântrica, em vez de ser imediatamente direcionada à carne, é conduzida por um corpo construído. O ato verbal de pronunciar mantras e sua aplicação ritual é um instrumento que liga o mental e o físico. Seja por meio da instalação ritual (*nyāsa*) das sílabas, ou invocando várias divindades para proteger os membros por meio de ‘escudos’ (*kavaca*) ou proteção ritual, a consciência corporal imediata é transformada para encontrar o corpo imaginado. Os rituais de cura em muitos aspectos se assemelham aos ritos de iniciação e às práticas tântricas cotidianas, pois são direcionados para a transformação da consciência corporal. A carne, embora permaneça em segundo plano, é o recipiente da consciência transformadora, pois a experiência de cura é visceral e não meramente conceitual. Nesta representação, o corpo é a destilação de energias motoras, energias cognitivas encontradas no ato da percepção e as energias inerentes ao si-mesmo ou o aspecto reflexivo da consciência. As divindades em uma tríade – representando volição (*icchā*), conhecimento (*jñāna*) e ação (*kriyā*) – descrevem o envolvimento do eu no mundo, pois essas energias estão adormecidas ao reconhecimento do si-mesmo enquanto Śiva.¹³ Assim como a energia motora é a materialização da vontade, o corpo, na mesma linha, é o desejo cristalizado. A prática tântrica, portanto, visa transformar a orientação mental a fim de mudar a corporeidade de alguém.

¹³ Para a expressão triádica da experiência no Tantra, consultar Muller-Ortega (1989).



Um termo frequentemente usado nos Tantras para se referir ao corpo é *piṇḍa*, ou ‘massa’, e essa identificação projeta o cosmos (*brahmāṇḍa*) no corpo.¹⁴ Seja como carne ou como corpo construído, essa ‘massa’ está sempre mudando. Os tantras trazem à tona a consciência imediatamente sentida do corpo, que se torna ainda mais aguda na conjuntura da doença. Os tantras utilizam esse senso de limite como ponto de partida, aspirando a transformar a consciência corporal limitada em consciência coletiva. É à reversão do conceito – de que doença e morte estão ligadas apenas à consciência corporal confinada e não à consciência cósmica – que os tântricos imputam uma mudança de paradigma que garanta uma experiência de cura.

Na perspectiva alternativa tântrica do corpo, os domínios do sujeito e do objeto são fundidos, e o corpo não está dissociado do discurso da subjetividade. Isso abre um novo paradigma para a interconexão entre mente e corpo. Essa posição tântrica se desvia das tendências dualistas anteriores. Embora os Tantras não-duais adotem uma abordagem reducionista para alcançar o âmago da consciência como a realidade última, essa redução difere daquela dos Advaitins, uma vez que neste paradigma monista, o mundo ou o corpo é a própria expressão da divindade ou consciência. Enquanto ambos rejeitam o dualismo, os Tantras atribuem à ausência da consciência não-dual a raiz do sofrimento, doença e morte comuns a todos os seres sencientes. Conforme mantido pelos tântricos, o si-mesmo ‘reconhecido’, embora permaneça como o ‘observador absoluto’, é também o observado absoluto e a base da observação. Além disso, o que é sentido, o corpo, não é distinto do que é ‘sentir’, o domínio que envolve o campo perceptivo. O corpo visualizado sentido por um praticante, portanto, é o conduto ao somático e ao pré-cognitivo.

Como mencionado acima, os Tantras utilizam um modo distinto de linguagem, os *mantras*, como uma interseção dos horizontes subjetivo e objetivo. *Mantra* é, portanto, reconhecido como a ponte entre o eu e a carne. Na terminologia tântrica, assim como nossos órgãos dos sentidos tornam-se ativos para apreender os objetos, os *mantras* evoluem como um órgão separado que se relaciona com o corpo por meio da respiração.¹⁵ Essa posição

¹⁴ Para o conceito de corpo como cosmos, veja White (1996). Para a doutrina Nāth de *piṇḍa-brahmāṇḍa*, consultar Timalina (2008).

¹⁵ Ver *Spandakārikā* 2.1-2 e o comentário *Nirṇaya* sobre o mesmo.



ecoa a descrição fenomenológica da linguagem como um elemento de encarnação, ou a comparação entre aprender uma nova palavra e adquirir um novo órgão sensorial.¹⁶ A interação através do *mantra*, no paradigma tântrico, liga os dois corpos onde um, o dado, está enfermo e envelhecendo, e o outro, o imaginado, é perfeito. A cognição, de natureza intrinsecamente linguística, incorpora a força que corta a dualidade e satura o corpo-objeto com as propriedades imaginadas no corpo-sujeito. *Mantras* são, portanto, considerados vivos e respirantes; esta é a linguagem encarnada, e engajar-se com mantras é abrir um diálogo intersubjetivo. Assim como os seres humanos, os *mantras* não existem simplesmente para se referir a algo. Essa representação visceral dos *mantras* torna tangível a interação com a fala, com *mantras* tendo a capacidade para impressão somática.

Mantras tocam¹⁷. Esse toque é frequentemente descrito na linguagem da visão ou do olhar (*dr̥ṣṭi*).¹⁸ O olhar maligno dos espíritos é descrito nos Tantras como a ‘emissão do olhar’ (*dr̥ṣṭipāta*), enquanto o olhar curador é encontrado na terminologia do olhar divino (*śiva-dr̥ṣṭi*).¹⁹ O próprio texto que dedica vários capítulos à cura é intitulado como o ‘olho’ (*netra*).²⁰ O olhar representado aqui não está apenas fluindo para fora e procriando, é simultaneamente contra-reflexivo, descrevendo o modo de consciência descrito como *vi-marśa*.²¹ Assim como o coração é o centro somático, a visão é o núcleo da consciência. Não é apenas o canal para alcançar o objeto ou, em certo sentido, penetrar no domínio objetivo, mas também o si-mesmo enquanto visão, que não pode ser ulteriormente reduzida.

O aspecto vivido da linguagem, seu papel carnal, torna-se gráfico nos Tantras, com *mantras* específicos emanando de suas formas corporais. As divindades, nesta representação, são fala. Essa forma específica de fala não apenas envolve o si-mesmo e transforma o

¹⁶ Merleau-Ponty (1979, p. 182).

¹⁷ Nota do Tradutor: na publicação inglesa deste artigo no *Journal of Hindu Studies*, esta frase (“*Mantras* tocam”) foi erroneamente tratada como um subtítulo. Checando o documento original escrito pelo autor, foi observado que não se trata de um subtítulo.

¹⁸ Para o tratamento clássico do Advaita sobre a visão como criação, ver Timalsina (2006). Meu ensaio em andamento, “Membros holográficos em mitos e imagens hindus” trata do simbolismo dos olhos.

¹⁹ O texto, *Śivadr̥ṣṭi* é exemplar para a aplicação da visão para descrever o auto-reconhecimento, pois este é o texto seminal da filosofia Trika Śaiva, com Utpala tomando emprestado deste texto em sua exposição do *Īśvarapratyabhijñā*.

²⁰ Kṣemarāja fornece várias etimologias de *Netra* ao comentar sobre *Netratantra*. O mais comum entre eles é o *nayana* (carregar), da raiz \sqrt{ni} , e *trāṇa* (proteger), da raiz \sqrt{trai} .

²¹ Para o conceito de toque na filosofia de Abhinavagupta, consultar Skora (2009).



domínio cognitivo de uma pessoa, mas também interage com a corporeidade. Ao menos, a cura tântrica se baseia nessa premissa. A plasticidade do corpo é vívida não apenas nos Tantras que o descrevem como a constelação de várias energias, mas também no retrato upaniśádico dos três corpos ou cinco invólucros que compõem a corporeidade.²² Os *mandalas* tântricos como a emanção do corpo de Śiva ou os mitos que sugerem várias *Yoginīs*, *Bhairavas* e *Kālīs* emanando dos membros de Śiva, todos reconfirmam o mesmo tema de que o corpo é uma constelação de energias vivas na forma de fala. A coleção de divindades que rompem a fronteira entre o exterior e o interior e que vagam livremente nos planos cósmicos, bem como dentro do corpo, dá um papel mais elevado à fala, uma vez que essas divindades são invocadas, louvadas, satisfeitas ou expulsas com o uso de *mantras*.

As *Yoginīs* interagem em vários sistemas dentro do corpo.²³ *Bhūcarī* se refere ao grupo de *Yoginīs* que se relacionam com os órgãos motores e influenciam a corporeidade. *Dikcarī* se refere a outro grupo de divindades que interage com os órgãos internos. As *Gocarīs* interagem com a mente e com os sentidos. As *Khecarīs* vivem no vazio da consciência. *Vāmeśvarī* inicia o fluxo externo da consciência que dá origem às identidades subjetivas limitadas e também está na fonte da mais elevada realização. Os Tantras retratam essas *Yoginīs* como a ponte de uma experiência vivida para outra. Quando todas essas divindades exercem seus poderes ilimitados dentro do corpo e em seus reinos cósmicos, a pessoa permanece idêntica a Śiva, e a consciência corporal do praticante perde a sensação de sofrimento. Quando a experiência de si é confinada, as *Yoginīs* se sentem limitadas e a doença é uma marca corporal de seu descontentamento.

Os tantras prescrevem dois conjuntos de atos a serem realizados por essas divindades. As *Yoginīs*, literalmente aquelas que se unem, relacionam diferentes estratos de corporeidade e auto-experiência, enquanto *Mātrkāś*, literalmente as ‘matrizes’, definem os limites. Curiosamente, essas energias que dão a sensação de limite também se referem aos fonemas. A vitalidade dessas divindades está na fluidez da experiência somática de alguém e

²² O sistema de três corpos parece ter evoluído com base no conceito de três estados de consciência, discutido principalmente na *Māṇḍūkyaopaniṣad*. Para noções variantes de corpo, consultar White (1996). O conceito de cinco bainhas vem da *Taittirīyopaniṣad* 2,2-5; 3.1-6.

²³ Para o conceito tântrico de *Cakras*, ver White (1996). Para uma exposição do sistema de cinco *cakras*, ver Heilijger-Seelens (1994).



em suas noções a respeito da pessoalidade. Assim como as *Yoginīs* vagam de um reino de experiência para outro, as *Māṭṛkās* realizam tanto o engendramento da escravidão quanto a liberação. As *Yoginīs* são identificadas como substâncias físicas governantes (*dhātunātha*), com sete divindades diferentes presidindo sucessivamente sobre a carne, o sangue e outras substâncias corporais.²⁴ Mudanças corporais, não apenas doença e morte, mas também envelhecimento, são atribuídas aos papéis das *Yoginīs* e *Māṭṛkās*, e essas divindades afetam os seres vivos apenas com o olhar. A cura tântrica, nesse sentido, é um processo de gerar o olhar refrescante que se contrapõe a um olhar maligno. A premissa desse processo de cura é que o cosmos é povoado por espíritos que interagem por meio da fala, consomem fluidos corporais e podem ser canalizados por meio de uma recitação seletiva de *mantras*. O corpo, portanto, não é apenas uma constelação de energias, mas também alimento para as energias que o ativam e habitam em sua forma divina. Visto que o foco da prática tântrica não é a carne, mas a consciência corporal, o esforço de cura concentra-se na alteração do sentido corporal a fim de transformar a corporeidade.

A causa raiz do sofrimento, nesta representação, é não se reconhecer como idêntico a Śiva. Com a falta dessa consciência, surge a concepção errônea do si-mesmo como o agente e o desfrutador de ações limitadas. Em vez de apresentar as *Yoginīs* e *Māṭṛkās* como más por seu papel em causar sofrimento, os Tantras as descrevem meramente como facilitadoras que permitem colher o resultado das ações. O primeiro nível de cura, aquele que é temporário por agradecer ou banir as *Yoginīs*, permite que o sujeito busque a cura superior e permanente que coincide com as *Yoginīs* negativas servindo como aprendizes. O processo de cura, portanto, é paralelo ao reconhecimento do papel dessas divindades.

O corpo, nesta representação, não é o “outro” transcendente e incognoscível, embora permaneça desconhecido até que seja conhecido como é, ou seja, a confluência de energias. No paradigma tântrico saíva do NT, o eu curado não é o ‘não-eu’ (*anātman*) desprovido de essência própria, mas sim, a transformação da consciência limitada para a visão ilimitada. Os tantras consistentemente sustentam que a energia de cura está dentro do corpo. É através da consciência visualizada que nos relacionamos com o cosmos, que é a consciência

²⁴ Para o papel das *Dākinīs* e outras divindades com funções semelhantes, consultar White (2003).



coletiva refletida na ascensão das *Yoginīs*, embebendo as células curativas do corpo com sucos rejuvenescedores. Em essência, espíritos e divindades em vários grupos desempenham o papel de limitar a experiência de si mesmo quando em cativeiro e de transformar a autoconsciência que resulta no remédio final.

Doença no Paradigma Tântrico

No paradigma tântrico monista, as razões físicas do sofrimento, como o desequilíbrio da bile etc., não estão isoladas de estados puramente psicológicos, como medo, dúvida ou outras sensações decorrentes da luxúria, sensação de impureza, aversão ou entorpecimento. Enquanto todo o sofrimento neste paradigma é atribuído aos espíritos, alguns espíritos nascem simplesmente devido ao desequilíbrio físico.²⁵ *Bhūtas*, o termo tanto para os elementos fenomênicos, como a terra, quanto para espíritos específicos, particularmente os espíritos de pessoas mortas, se relacionam explicitamente com o desequilíbrio corporal.²⁶ Condições físicas, como exposição ao calor ou frio, não são suficientes para causar doenças sob essa perspectiva. Assim como beber água poluída torna a pessoa vulnerável a doenças, tocar um cadáver, nesse entendimento, dá uma abertura (*chidra*) aos espíritos que desejam entrar no corpo e viver da substância vital do hospedeiro. A pessoa fica doente, nesse sentido, não simplesmente por ser afetada por esses espíritos, mas por não ter os fluidos corporais rejuvenescedores.

As identidades compartilhadas pelo corpo e consciência, consciência e o si-mesmo, o si-mesmo e Śiva, e Śiva e o cosmos, são comuns nos Tantras.²⁷ Embora a consciência na representação tântrica seja pura e não-dual, ela é dinâmica e está sempre envolvida em apreender objetos. Este dinamismo da consciência é identificado como a raiz da criação. É devido à ignorância (*avidyā*) que os sujeitos individuais estão presos e sofrendo. Essa falta de autoconsciência ou a projeção de uma falsa identidade resulta em doença. O NT resume o efeito transformador e rejuvenescedor do olhar de Śiva, frequentemente adorado em ritu-

²⁵ Dois textos pertinentes para o exorcismo tântrico e a categorização de vários espíritos são *Kriyākālaguṇotara*, *Tantrasadbhāva*. Eu me baseei principalmente na leitura de Kṣemarāja sobre esses textos.

²⁶ Para uma discussão mais aprofundada sobre *bhūtas*, coloquialmente os *Bhūts*, consultar Smith (2006), particularmente 472-530. A aplicação dos cinco elementos principais na purificação ritual tântrica é lugar-comum (Flood em WHITE, 2000, pp. 509-520).

²⁷ *caitanya ātmā* | Śivasūtra 1.1.



ais de cura na forma de *Mṛtyuñjaya*.²⁸ Os tantras categorizam vários espíritos de acordo com sua natureza, e sintomas físicos específicos são atribuídos a esses espíritos. Proeminentes entre eles, além das *Yoginīs* e *Mātrkās*, estão *Vināyakas*, *Bhūtas*, *Piśācas*, *Yakṣas* e *Rakṣas*. Existem também as sombras e os metamorfos. Todos esses, como parasitas, dependem da carne e do sangue de seres vivos. No momento em que encontram as aberturas no corpo do sujeito causadas por algumas impurezas, esses espíritos entram nele. O mundo, estando rodeado de doença e morte na forma manifesta, é um lugar perigoso para se viver. Visto que a impureza está no centro desse sofrimento, cura e pureza estão interligadas. Nesse sentido, os *mantras*, associados à respiração, são os agentes de limpeza que entram de fora no domínio da mente e atravessam todos os reinos dos espíritos e divindades.

Existem outros espíritos nascidos do desequilíbrio das substâncias corporais. Os textos do *Āyurveda* atribuem doenças diferentes ao desequilíbrio dos três *doṣas*. Os Tantras designam *Bhūtas*, os espíritos, para corresponder a esses desequilíbrios.²⁹ Além desses espíritos nascidos do desequilíbrio de cada um deles, também existem *Bhūtas* nascidos do desequilíbrio coletivo,³⁰ e os Tantras descrevem os sintomas daqueles que sofrem dessas aflições. Aquele que sofre do *Bhūta* nascido de *vāta* tem uma atração irresistível por frações e vive em lugares arejados. Aquele que sofre do *Bhūta* nascido de *pitta* sofre desidratação mesmo com bebida em excesso, come demais e dorme muito. Aquele que sofre do *Bhūta* nascido de *kapha* cospe espuma e come substâncias proibidas. Aquele que sofre do *Bhūta* nascido dos *doṣas* coletivos apresenta todos os sintomas acima. O cosmos animado dos Tantras se baseia na suposição de que meras entidades físicas não podem “causar” um evento como uma doença, porque a causalidade requer um sujeito consciente. Embora existam condições físicas por trás das doenças, na verdade elas são trazidas ou infligidas pelos *Bhūtas* que correspondem a essas falhas. A cosmologia tântrica, portanto, pressupõe um diálogo com a causa da doença, pois há sujeitos conscientes por trás dos sintomas que são identificados como doença. A linguagem mântica se torna a ferramenta de comunicação para mediar entre esses reinos.

²⁸ Para o ritual de *Mṛtyuñjaya*, consultar *Śrīvidyārṇavatantra*. Para o ritual de *enganar a morte*, consultar Walter em White (2000, pp. 605-23).

²⁹ NT e *Kriyākālaguṇottara* (KKG) descreve os *Bhūtas* como nascidos de *vāta*, *pitta* e *śleṣma*.

³⁰ NT 19:31; 172-174.



Além dos espíritos listados acima, há as *Śākinīs* que recebem adoração ritual e afetam os seres vivos. Existem poluidores (*Dūṣikā*) que causam envenenamento do sangue, sugadores (*Cumbikā*) que afetam os parentes e *Patrālekhikās* que sugam a substância vital. Há diferentes *Māṭrkās* que afetam o fluxo da respiração e causam diferentes doenças relacionadas à respiração.³¹ Para cada ato imperfeito, existe um espírito que causa uma doença específica. Embora os espíritos sinistros nascidos das mães da ordem superior sejam frequentemente identificados como ‘irmãs’,³² as mães como Brāhmī ou Māheśvarī trazem esses espíritos ao equilíbrio e curam os corpos enfermos.

Neste cosmos tântrico densamente povoado por espíritos, existem bilhões de *Vināyakas*, todos os quais surgiram do dedo do pé do Senhor (NT 19: 62-64).³³ Alguém afetado por esses espíritos suspira alto e range os dentes. Alguém controlado por *Bhūtas* quer matar e se delicia no consumo de carne. Aquele subjugado por *Rākṣasa* esgota-se à noite, bebe licor, se morde, vive isolado e muda para a cor de cobre. Quem é subjugado por *Yakṣas* bebe sangue e desfruta de bebidas alcoólicas e carne. Espíritos diferentes têm origens diferentes. Assim como as *Yoginīs* nascem dos *Pīṭhas*, os Devas nascem de locais específicos listados como *Kṣetras*.³⁴ *Śākinīs* são as metamorfos que assumem o controle dos corpos dos animais por engano.³⁵ Há *Śaivīs* e *Śābarīs* que assumem muitas formas e vivem da carne e do sangue de outros seres. Na ausência de uma oferta privada ou pública, esses espíritos permanecem famintos e afetam indivíduos vulneráveis. Além disso, os *Bhūtas* habitam lugares vazios, poços e árvores. Existem poderosos *Yakṣas* e aqueles que capturam (*Grahas*) as crianças. *Unmādas* faz alguém gritar e ser afligido por raiva e desejo sexual excessivos. As *Ḍāvīs*, que realizam ritos secretos, têm paladar, mas não o olfato. As *Rudraḍākinīs* causam mudança de humor ao entrar na mente de um indivíduo. As *Ḍāmarīs* devoram a substância vital, ambrosia, do corpo de outra pessoa. Há as mortíferas *Rūpikās* e as *Apasmāras* que causam desmaios; há *Piśācas* que moram no local de cremação; há

³¹ Estas *Māṭrkās* são identificadas como *Ucchuṣmā* e *Nakradūṣī*, *Urdhvaniḥśvāsikā* e *Adhoniḥśvāsikā*.

³² Essas irmãs (*Bhaginīs*) são consideradas nascidas de porções das deusas-mães, como Brāhmī.

³³ Assim como as sete mães são adoradas para pacificar o efeito das *Māṭrkās* secundárias, Gaṇeśa é adorado para pacificar os *Vināyakas*.

³⁴ Para discussão sobre *pīṭha*, *kṣetra* e outros centros Śāktas semelhantes, ver Dyczkowski (2009, vol. 1, pp. 480-737).

³⁵ Uma das metamorfos é *Rudra-Śākinī*, que vive em lugares perigosos e conhece a mente dos outros.



Brahma-Rākṣasas, e há aqueles que possuem os espíritos para satisfazer seus desejos.³⁶ Neste mundo tântrico graficamente povoado de espíritos, há um espírito por trás de cada sofrimento.

O paradigma do NT é monista no sentido de que os espíritos malignos que atormentam os seres vivos são emanações do próprio Senhor Śiva e nem mesmo são maus, na realidade. Sendo assim, o problema é reconciliar a aparente contradição entre a natureza libertadora e curativa de Śiva, e a morte e a doença que são a realidade fenomênica. Essa preocupação está implícita, quando Śiva responde a Pārvatī que:

Todos aqueles [espíritos que estão] ansiosos para realizar o sacrifício sempre acompanham Bhairava. [Eles] são todos poderosos, contando com sua força e nutridos pelo vigor de seu esplendor. Aqueles que mantêm o grande voto agradam a manifestação do grande Svachchanda Bhairava que Eu assumi com o presente das bestas superiores.³⁷

Consequentemente, o mundo é um altar de sacrifício. Todas as criaturas sob o domínio do Senhor Mahākāla (o Grande Tempo) estão sujeitas à morte e, portanto, podem ser a besta sacrificial oferecida para agradecer ao Senhor. Mahākāla, no entanto, aceita apenas a oferta de ‘bestas’ (*paśu*). O termo *paśu* joga com seus dois significados, o uso comum como besta e o significado etimológico, aquele que está amarrado. Uma vez que todos os seres sencientes são constrangidos pela paixão, aversão e ilusão, todos são *paśus* dignos de serem sacrificados ao senhor do tempo. Os espíritos que conduzem o sacrifício estão sempre em busca de vulnerabilidades para que possam entrar no corpo, causar doenças e levar à morte. Nesta representação, esses espíritos estão apenas cumprindo a ordem dada pelo Senhor Svachchanda. O remédio final prescrito nos Tantras é reconhecer-se como o Senhor, porque os espíritos então obedecem à ordem desse ser liberado. Alternativamente, os *mantras* de ordem superior, como o de Svachchanda, podem expulsar os espíritos (NT 19: 27-28), pois quando os *mantras* entram no corpo, o sujeito se transforma na forma divina, mesmo quando ele não atualizou sua verdadeira natureza. Nesse sentido, os *mantras* são a

³⁶ NT 2.13-16 e o *Uddyota* nele.

³⁷ *yāgārtham udyatāḥ sarve bhairavānucarāḥ sadā | tacchaktyā balinaḥ sarve tattejobalavṛṇhitāḥ || mahāpaśūpahāreṇa toṣayanti mahāvratāḥ | mahābhairavarūpaṃ yat svachchandaṃ kṛtavān aham ||* NT 19: 13-14.



pulsção interna do si-mesmo que protege o indivíduo de ser arrastado para o reino da es-cavidão e do sofrimento.

O papel dado aos espíritos aqui é educacional. Ao introduzir a doutrina do Karma, o NT afirma que *yoginīs* e espíritos não são autônomos nem capazes de entrar no corpo de outra pessoa por conta própria. Eles não podem infligir dor e doença sobre as massas por sua própria vontade. No entanto, eles pairam por perto e procuram brechas para que, quando chegar o momento, possam penetrar no corpo hospedeiro e consumir as substâncias vi-tais. O corpo, em seu estado natural, continua se rejuvenescendo. Quando os espíritos en-tram e bloqueiam o fluxo dessas substâncias, a pessoa é afligida pela doença. Em essência, a doença é a marca externa do condicionamento mental, e a cura começa com uma reversão da limitação e poluição que velam a mente. Doença e morte, nesta representação, são prin-cipalmente mentais e apenas os sintomas são vistos no corpo. Todo o conceito de poluição e pureza repousa nesta visão dos efeitos dos espíritos negativos. Todas as formas de fraque-za, impureza e poluição são consideradas como as raízes dessa aflição, tanto que até mesmo a sombra de uma pessoa impura pode afetar outras pessoas. Tocar, compartilhar roupas ou qualquer substância da pessoa impura pode resultar em infecção (NT 19: 34-44). Até mes-mo ficar deprimido, ou sentir melancolia e ficar em lugares solitários pode ser um convite a um ataque dos espíritos. A impureza, portanto, deve ser temida.

Os *bhūtas* realizam seus desejos possuindo o corpo de indivíduos com desejos se-melhantes. Através dos sintomas das pessoas possuídas, o curador pode identificar o espíri-to específico que é responsável e aplicar os remédios de mantras e poções de acordo:

Aqueles [possuídos por] [espíritos] famintos têm [o sintoma de] desejo excessivo de comer. [Esses espíritos] são destruídos pela aplicação (*yoga*) dos mantras. [As convulsões] que desejam sexo devem ser removidas pelo curador sentado [e mostrando o gesto da] graça com o uso de *mantras* [e] o uso de todas as poções e feitiços (*tantra*). [As convulsões] que querem matar são muito poderosas e invencíveis. Embora este seja o caso {*ta-thāpi*}, não há dúvida de que [elas também] são destruídas com o poder do esplendor dos mantras que incorporam a força de Śiva e Śakti [e que são] revelados pelo Senhor supremo.³⁸

³⁸ *bhoktukāmā jighāṃsanti naśyante mantrayogataḥ | ratikāmās tv anekaiś ca sarvais tantrais tathauśadhaiḥ
|| mantriṇānugrahasthena protsāryā mantrayogataḥ | hantukāmās tu ye proktā durādharṣā mahābalāḥ |*



O desejo, nesta representação, é uma brecha que permite que os espíritos entrem no corpo. Portanto, é o próprio condicionamento mental que torna alguém vulnerável. O fogo da miséria, da violência, dos atos poluentes, da crueldade, dos atos impróprios e impuros, da astúcia, da falta de verdade e do remorso, todos são características que enfraquecem as pessoas. Essas falhas permitem que os espíritos penetrem no corpo, causando doenças e, eventualmente, a morte:

Os seres humanos que estão desorientados pelos sofrimentos, atormentados pelo fogo da pobreza, acompanhados de várias formas de ameaças de morte, engajados apenas em atos poluentes, cruéis, fora das [normas de] pureza e boa conduta, enamorados da violência e da maldade, e sem penitência e verdade são selados por *Yoginīs*, *Śākinīs*, *Ḍāvīs*, *Ḍāmarikās*, *Bhūtas*, *Yakṣas* e *Apasmāras*.³⁹

A lista no NT detalha que não ser devidamente respeitoso com os pais, ter sexo excessivo, ter sexo em momentos inadequados ou ter medo também fornecem tais brechas (NT 19: 34-35). Existem muitas regras sobre pureza e sexo. Por exemplo, fazer sexo ao anoitecer ou amanhecer, ou desejar a esposa de um professor, fornece a brecha (NT 19: 36-39). Os espíritos podem possuir aqueles que ficam acordados à noite, gritam alto, amaldiçoam os outros com raiva ou tocam entidades impuras como um cadáver (NT 19: 41-43). A poluição, tanto corporal como mental, é, portanto, o mais temido. As extensas regras do *Dharmaśāstra* com relação à pureza fazem sentido à luz desse sistema de crenças subjacente, onde uma impureza é atribuída para cada doença.

A terminologia usada para descrever a entrada dos espíritos é digna de nota. Seguindo o texto, “*Bhūtas* e *Mātrīs* que são muito poderosos [e] ‘lançam seu olhar’ (*dr̥ṣṭipāta*) através das brechas das sombras. [Esses espíritos] tornam-se violentos quando encontram as

tathāpi pārameśena mantratejobalena te | śivaśaktiprabhāveṇa naśyanty atra na saṃśayaḥ || NT 19.179-181.

³⁹ . . . *manujāḥ duḥkhamohitāḥ || dāridryānalasantaptā nānāmṛtyubhayānvitāḥ | pāpaikaniratāḥ krūrāḥ śaucācārabahiṣkṛtāḥ || hiṃsāpaiśunyaṇiratās tapaḥsatyavivarjītāḥ | yoginīśākinībhiś ca ḍāvyaḥ ḍāmarikādībhiḥ || bhūtair yakṣair apasmārair mudritāḥ . . .* | NT 16.9d-12ab.



brechas.”⁴⁰ Consequentemente, esses espíritos “lançam [seu] olhar terrível” (*raudrāṃ dr̥ṣṭiṃ pātayanti* NT 19. 47a), ou “eles olham lançando um olhar terrível” (*dr̥ṣṭiṃ sampātya bhīṣaṇām | paśyanti...* NT 19.49bc). O termo *pāta*, ‘queda’, dá um movimento físico ao olhar. Assim como a emissão de sêmen (*vīryapāta*), a ‘queda’ do olhar tem poder gerador, pois essas divindades se manifestam onde quer que lancem seu olhar. Essa visão não é meramente o contato entre sentido e objeto resultando na absorção do objeto, mas sim entrar no campo da percepção, transformar-se nele e, eventualmente, transformar o campo da percepção na natureza essencial do sujeito. Ser visto, neste paradigma, é ser o objeto, ser vulnerável.

Cura Ritual

A longa discussão nos Tantras sobre doenças e espíritos precede a introdução de seus rituais gráficos de cura, manuais de exorcismo e várias visualizações e talismãs que servem ao propósito de proteger do olhar desses espíritos e divindades e expulsá-los. O NT descreve esses espíritos e divindades como a ‘família’ (*gaṇas*) de Śiva, que também é chamado de ‘Mestre dos Espíritos’ (*Bhūtanātha*). Os rituais de cura neste texto giram em torno da emanção específica de Śiva conhecida como ‘o Vencedor da Morte’ (*Mṛtyuñjaya*) ou o ‘Senhor da Ambrosia’ (*Amṛteśa*). Nesse paradigma ritual, o processo de cura não envolve apenas a remoção dos sintomas corporais de sofrimento, mas também inclui a realização do si-mesmo. O mantra central da divindade, *oṃ jūṃ saḥ*, nesta representação, corresponde aos três olhos de Śiva, e a cura recebida por meio do ritual mântrico é equiparada ao olhar de Śiva. O *mantra* fortalecido garante proteção contra o sofrimento que reflete o próprio *karma*. Essa crença no aspecto de cura dos *mantras* é a base dos rituais de empoderar talismãs (NT 15.2), libação no fogo (NT 15.7-9), oferta de incenso (NT 15.8-9) e muito mais. Esse mantra de cura é central para o NT e é vívido no diálogo em que Śiva afirma:

⁴⁰ *chāyācchidreṇa bhūtās ca mātaro balabattarāḥ | dr̥ṣṭipātām prakurvanti labdhacchidrā hi himsakāḥ ||* NT 19,46.



Amado! Quando [esses espíritos] ouvem [os *mantras*] emergindo das cinco transmissões, todos eles [ficam] agitados e fogem em [todas] as dez direções.⁴¹

O NT aborda o paradoxo em que o próprio Śiva é o Senhor da Morte, Mahākāla, e também é o Vencedor da Morte, Mr̥tyuñjaya. Expresso em termos dos olhos de Śiva, o Senhor nesta representação incorpora tanto a morte quanto a imortalidade. O texto inscreve o paradoxo no corpo de Śiva, atribuindo a um de seus olhos o fogo que transforma o mundo tríplice em cinzas, com outro contendo o néctar que garante a imortalidade. O pano de fundo monista do texto é explícito, pois esses dois aspectos opostos residem em Śiva em harmonia. A natureza curativa de Śiva é expressa na visualização da divindade central: Mr̥tyuñjaya tem a aparência de uma montanha de neve. Ele está adornado com flores brancas, sentado sobre um lótus branco, mostrando os gestos de concessão de bênçãos e destemor, e segurando um vaso cheio de ambrosia.⁴² Nesta manifestação, Śiva está curando o cosmos.

O NT também descreve o ritual de adoração do *maṇḍala* para vencer a doença e a morte. Este ritual consiste em desenhar um lótus com a colocação de sílabas específicas e venerar um vaso que contém o desenho do lótus. Adorar Mr̥tyuñjaya neste vaso e realizar o ritual do fogo com oferendas de *ghee* e gergelim são prescritos para a cura.⁴³ O texto também destaca o uso de substâncias específicas, como desenhar o *maṇḍala* nas folhas de *bhūrja* usando cânfora branca.⁴⁴ O desenho é colocado dentro do vaso de ouro cheio de mel e leite (NT 17.17-20). Em uma prática, o termo *vauṣaṭ* é pronunciado para animar as oito pétalas do *maṇḍala*, desenhadas durante a recitação do mantra de três sílabas. O NT descreve que este desenho é usado para fazer talismãs para cura, bem como para a realização de rituais de cura. No decorrer do ritual, a pessoa doente é solicitada a inscrever seu nome no *maṇḍala* em forma de lótus, onde as letras do *mantra* estão escritas, e esse desenho é, então, colocado dentro do vaso. O vaso ritual é colocado em cima de um desenho que representa o lótus de oito pétalas. O texto instrui o praticante a visualizar o fluxo da ambrosia do topo da cabeça, encharcando todos os canais do corpo.

⁴¹ *pañcaśrotovinirbhinnam śṛṇvanti hi yadā pryē | tadā sarve vidravanti palāyante diśo daśa* || NT 19.33.

⁴² NT 3.18-22.

⁴³ Este ritual é detalhado no NT 17.1-20.

⁴⁴ As outras substâncias misturadas são leite, *rocanā* e *kuṅkuma*.



Cura Yôguica no Contexto Tântrico

O yoga tântrico concentra-se literalmente na união do si-mesmo com as energias (*śaktis*). Essa união resulta no auto-reconhecimento do indivíduo como Śiva. Essa compreensão do yoga é paralela à tradição da alquimia, onde a transformação corporal é o foco. No contexto do NT, o foco principal é o corpo interno, e o fluxo de energias vitais através do corpo sutil resulta em perfeições superiores (*siddhis*) e autorrealização. Seguindo este texto, a meditação sobre *cakras* e canais (*nāḍis*), várias fundações (*ādhāras*) e diferentes vazios (*vyoman*) conduzem o praticante tanto ao rejuvenescimento corporal quanto à libertação.⁴⁵ Este corpo sutil interage com os *mantras*: ambos são essencialmente compostos de energias vitais (*prāṇas*), dependem da respiração e se manifestam por meio do som. Este corpo alternativo que tem a natureza física da respiração, embora permaneça invisível, liga os dois reinos do visível e do invisível. Em seu diálogo com a Deusa, Śiva descreve este corpo como:

[Deusa] com lindos quadris! Um yogui rejuvenesce a si mesmo ou aos outros e atinge um corpo luminoso e fica livre de todas as doenças, tendo conhecido o corpo [composto] de seis *cakras*, dezesseis assentos, três pontos focais [de atenção plena] e cinco vazios, associados a doze laços e três [formas distintas de] energias, preenchido com os três caminhos dos centros [*prāṇicos*] e associado a três canais, cobertos com os caminhos de dez nervos e as setenta e duas mil constelações dos nervos [com] trinta e cinco milhões [de nervos], infligidos com impurezas, rodeados de doenças.⁴⁶

Doença e morte, neste paradigma do NT, é a consequência da interrupção do fluxo de energias vitais através do corpo sutil. E o NT afirma que um yogui pode reviver esses centros e transformar seu corpo por meio da prática da respiração concentrada e acompanhada por *mantras*. O objetivo dessa prática yôguica é atingir o estado de unidade, descrito

⁴⁵ Para uma discussão sobre *cakras*, ver Woodroffe (1973). Para vários centros dentro do corpo, ver NT, capítulo 7; White (1996, pp. 218-262).

⁴⁶ *ṛtucakraṃ svarādhāraṃ trilakṣaṃ vyomapañcakam || granthidvādaśasaṃyuktaṃ śaktitrayasamanvitam | dhāmatrayapathākrāntaṃ nāḍitrayasamanvitam || jñātvā śarīraṃ suśroṇi daśanāḍipathāvṛtam | dvāsaptatyā sahasrais tu sārḍhakoṭitrayeṇa ca || nāḍivṛndaiḥ samākrāntaṃ malinaṃ vyādhibhir vṛtam | sūkṣmadhyānāmṛtenaiva pareṇaivoditena tu || āpyāyam kurute yogi ātmano vā parasya ca | divyadehaḥ sa bhavati sarvavyādhivivarjitah || NT 7.1cd-5.*



metaforicamente como a ‘mistura de fluidos’ (*samarasa*) (NT 7.34,49), resultando no rejuvenescimento do corpo.

Seguindo o NT, este *samarasa* ocorre quando os canais sutis são abertos. Nesta prática, um yogui respira através da *suṣumnā* que contém *amṛta* ou néctar (NT 7.47). Se comparamos a aplicação do termo *samarasa* nestes casos com aquela no NT 8.40, torna-se claro que esta mistura envolve tanto o corpo quanto a mente. Esta aplicação do termo para abraçar o processo corporal enquanto descreve atos mentais é vívida também na prática do gesto de *khecarī*. Enquanto a prática começa com a expansão da respiração para o estado identificado como *śakti*, ela culmina com a entrada no estado mais elevado, que é livre de todas as impurezas (NT 7.37-39). Conforme discutido anteriormente, as limitações do corpo manifestadas na carne são os sinais do condicionamento mental. Voltando ao termo chave *śakti*, O NT o define como a origem (*yoni*) de todas as divindades e poderes, e também como o estado de reabsorção (*saṃhāra*) (NT 7.40-42). De acordo com o texto, o néctar rejuvenescedor flui ininterruptamente quando a mente do yogui está fixada neste estado de *śakti*. O estado meditativo superior é descrito como imersão no oceano de ambrosia (NT 7.48). Ser *samarasa* refere-se tanto a estar em absorção quanto a saturar o corpo com ambrosia. Em termos de NT:

Tendo obtido [o estado de] Śiva do caráter do si-mesmo que está livre de sofrimentos, [o yogui] deve sentir [este estado apenas por] autoexperiência [apenas]. Alguém se torna imortal ao obter a morada sutil do Senhor do néctar. Naquele momento {*tadā*}, este [yogui] se transforma no néctar [em si] e não há dúvida de que [ele] vence a morte.⁴⁷

Central a essas práticas é a fixação da mente em diferentes centros do corpo. Essa visualização, chamada *dhāraṇā*, também depende da fixação do fluxo *prāṇico*. O que torna a abordagem tântrica distinta do *dhāraṇā* de Patañjali é seu foco substancial na recitação de sílabas-semente ou mantras que acompanham o foco mental em diferentes membros do corpo. Encontrada em diferentes formas de *nyāsa*, que é a instalação das sílabas-semente no

⁴⁷ *icchājñānakriyārūpaṃ śivam ātmasvarūpakam | nirāmayam anuprāpya svānubhūtyā vibhāvayet || amṛteśapadaṃ sūkṣmaṃ saṃprāpyaivāmṛtibhavet | tadāsāv amṛtibhūya mṛtyujin nātra saṃśayaḥ ||* NT 7.50-51.



corpo, esta reconfiguração do corpo para refletir o corpo da divindade se alinha com a compreensão da mistura (*sāmarasya*) conforme discutido no NT.

Embora os Tantras utilizem algumas das mesmas categorias que prevalecem no sistema do yoga de Patañjali, essas categorias são definidas de maneiras diferentes. Sua interpretação alternativa das categorias yôguicas é a base da cosmologia tântrica. Por exemplo, a interiorização dos sentidos (*pratyāhāra*) é interpretada como a ‘recuperação da energia vital, a respiração associada à consciência.’⁴⁸ Na mesma linha, ‘em qualquer forma que a divindade esteja vividamente presente na mente de um praticante do *mantra*, sustentar [essa imagem] é o que se chama meditação’.⁴⁹ Similarmente, *samādhi* é definido como a ‘dissolução da mente dentro do ser puro, eterno e livre de impurezas, enquanto se contempla sobre ele.’⁵⁰

No paradigma tântrico do NT, esses estados yôguicos não podem surgir sem a canalização adequada das energias vitais. O termo *prāṇa* descreve vários aspectos dessas energias, que são respiração em seu fluxo externo, pulsação em sua forma interna e fala em sua forma mais exaltada. A relação da fala e da respiração que faz a ponte entre os domínios corpóreo e mental fornece a plataforma para o yoga tântrico. Esse processo depende da criação de um estado mental específico que se comunica com a carne por meio da respiração. A transformação yôguica é, portanto, uma prática de mão dupla, em que o corpo se torna o meio para a mente perceber sua natureza essencial e os estados mentais deixam suas marcas no corpo. Em ambos os casos, a fala e a respiração são mediadoras. Esta interpretação tântrica do yoga também redefine o assento (*āsana*) de seu significado literal de posições corporais. Nessa mesma linha, ‘atinge-se o estado yôguico de *āsana* ao tomar por suporte o fluxo central do *prāṇa* que é distinto tanto de *prāṇa* quanto de *apāna*, e assentado no poder da consciência.’⁵¹

⁴⁸ *cittātmaikyadhṛtasya prāṇasya syāt samhṛtiḥ sthānāt | pratyāhāro jñeyaś caitanyayutasya samyag anilasya* // Prapañcasāratātra (PST) 19.21.

⁴⁹ *yo manasi devatāyā bhāvah syād asya mantriṇaḥ samyak | samsthāpayec ca tatrety evaṃ dhyānaṃ vidanti tattvavidaḥ* // PST 19.22-23.

⁵⁰ *sattāmātraṃ śuddhaṃ nityam api nirañjanaṃ ca yat proktam | tat pravacintya ca tasminś cittalayaḥ syāt samādhir uddiṣṭumaḥ* // PST 19.23-24.

⁵¹ *madhyamaṃ prāṇam āśṛitya prāṇāpānapathāntaram | ālambya jñānaśaktiṃ ca tatsthaṃ caivāsanaṃ labhet* // NT 8.11.



Os textos tântricos geralmente abordam o yoga no contexto da cura corporal. As duas técnicas de cura, uma de usar mantras e diagramas e a outra de praticar yoga, estão essencialmente interligadas. A cura ritual realizada no mundo físico com o *maṇḍala* geométrico e o ritual do vaso, portanto, é paralelo à visualização e ao yoga prāṇico, uma vez que ambos se relacionam com o domínio visualizado e sentido do corpo. Em rituais externos, há um envolvimento constante das energias de ação, enquanto em rituais mentais de visualização e meditação, a mente está envolvida em um esforço para transformar a volição de seu estado confinado e individuado para o estado ilimitado e imaculado de Śiva. Na forma externa, os sentidos estão totalmente engajados, embora os modos de sensação sejam considerados essencialmente reveladores da natureza de si. Esse engajamento ativo do corpo no plano ritual transformado é uma extensão da consciência corporal ao domínio externo onde a entidade visualizada, a deidade, interage com o si-mesmo interno que está confinado na carne.

O ‘corpo’, neste discurso, não pode se referir meramente à carne. O vínculo estabelecido com múltiplos conceitos pelo termo ‘corpo’ torna-se uma chave para a compreensão desse processo de transformação. A mudança subjetiva de um eu doente para curado, nesta representação, resulta na transformação física da doença para a saúde. A corporeidade, ao longo dessas linhas, é o que é sentido, e não o que é transcendente à experiência. Aquilo que transcende a experiência imediata interage com o que é sentido. E por meio do processo yôguico ou do paradigma ritual, o indivíduo tem o poder de mudar a experiência da limitação para a auto-realização ilimitada.

Curando a si mesmo, curando corpos

O ponto central da discussão acima é que o corpo não só pode ser manipulado e reconfigurado, mas a consciência corporal também pode ser alterada. O conceito tântrico de ‘corpo-mântrico’ (*mantrakāya* ou *vidyādeha*) descreve este corpo construído mentalmente. O entendimento é que uma nova realidade é gerada por meio de uma *bhāvanā* repetida, que se refere tanto a uma atenção concentrada quanto a uma construção. Baseando-se nisso, o aspirante “cria” um corpo mântrico por meio da instalação de mantras, sílabas-semente e letras. É nesse corpo mântrico que o senso de distinção entre o corpo e o si-mesmo desmo-



rona. Seguindo os Tantras, o mantra não é meramente um meio para a comunicação divina ou uma expressão do divino, é em si mesmo um sujeito consciente. Repetir um mantra é engajar-se em um diálogo com outro eu, e incorporar um mantra é deixar o outro habitar o corpo. Essa compreensão está no cerne da cura tântrica, e algumas dessas nuances também são comuns à cura xamânica.

O que está doente e precisa de proteção, sob essa luz, é a pessoa em sua auto-identidade limitada. Embora o processo inicial de cura esteja codificado no corpo, o que está sendo curado é o si-mesmo. O NT detalha que, embora o si-mesmo na realidade seja eterno e não precise de proteção, ele se torna emaranhado com diferentes fatores poluentes (*mala*), e o processo de cura consiste em remover essas impurezas do eu. A impureza sutil dá a noção de um eu limitado; a impureza causada pela ilusão dá origem à limitação dos órgãos dos sentidos, e a impureza pertinente às ações condiciona as ações de alguém limitando os órgãos motores.⁵² A noção de ‘sujeito’ ou o surgimento da ‘pessoa’ depende da presença desses fatores limitadores. No estado realizado, não há individualidade, pois a consciência em si está livre dos limites do sujeito e do objeto. Quando não há impureza, não pode haver qualquer constructo mental (*vikalpa*) e, na ausência de constructos mentais, não há nascimento nem morte. A declaração a seguir reitera o mesmo tema de que ter constructos mentais (*vikalpa*) é sucumbir à doença e à morte, enquanto a técnica de liberação é idêntica à de cura:

O si-mesmo é onipresente, sutil, desprovido de *guṇas*, livre de ações e quaisquer movimentos. No entanto, existem três impurezas *āṇava*, *māyīya* e *karma*. Devido à associação com essas [impurezas], o si-mesmo {*sa*} é contaminado, não é autônomo e desprovido de poderes. Portanto, é devido à obstrução [causada por] três impurezas que o si {*asau*} é [considerado] impuro. Caso contrário, existe uma contradição. Como poderia o si-mesmo, que é livre de impurezas, se envolver no prazer? Um [si-mesmo] puro não pode estar envolvido no prazer. O prazer e o mundo são apenas constructos mentais. Aquele que está preso transmigra constantemente. Uma vez que [este ser impuro] está transmigrando e [assim] preso, ele não está livre de contaminações.⁵³

⁵² Os tantras identificam essas impurezas como *āṇava*, *māyīya* e *kārma malas*.

⁵³ *vyāpakaḥ puruṣaḥ sūkṣmo nirguṇo niṣkriyo 'calaḥ | kintv āṇavas tathā kārmo māyīyas trividho malaḥ || tatsaṃbandhāt sa malino hy asvatantro 'py aśaktimān| aviśuddho hy asau tasmān malatrayanīrodhataḥ || nirmalo vā katham śakto bhogeṣv etad viruddhyate| śuddho bhogī na siddhyet tu vikalpo bhoga ucyate ||*



No paradigma tântrico, o mundo é uma criação lúdica de Śiva e os eus individuais são o próprio Śiva. Tanto a escravidão quanto a liberação são apenas um jogo da consciência. Nessa escravidão autoimposta, existe uma dicotomia entre as duas categorias do eu e do outro, divino e humano, ou sofrimento e liberação. Esta distinção permite a possibilidade da graça divina, embora quem está recebendo e quem a está concedendo a graça, de fato, seja essencialmente o mesmo eu. Quando alguém percebe essa unidade dos eus, assume seus próprios poderes ilimitados anteriores de volição, cognição e ação.⁵⁴ Nesse paradigma alterado, o si-mesmo é Śiva. A proteção por meio de *mantras* como prescrita no NT também se relaciona a este paradigma triplo. No estado sutil de volição, o eu individual recebe proteção por meio da iniciação, pois ela ajuda o indivíduo a quebrar a noção de dualidade. No nível seguinte, o da cognição, o eu individual (composto de ego, cognição, mente e os cinco órgãos dos sentidos) recebe proteção e não se desvia da natureza do si-mesmo. No terceiro nível, o poder de ação se manifesta no corpo e as energias ativas curam o corpo de várias doenças (NT 19.161-171).

Surge uma pergunta: afinal, se os eus individuais são em essência Śiva, por que esses espíritos infligem dor? O NT afirma que é através do sofrimento que as pessoas reconhecem sua natureza essencial. Os espíritos atormentadores, de acordo com o NT, funcionam de acordo com o papel dado pelo próprio Śiva, para permitir que os indivíduos reconheçam sua verdadeira natureza. Como o texto sugere:

Essas [*Yoginīs*] estão livres de paixão e aversão, ganância e ilusão. Elas matam as bestas por causa do sacrifício ao Senhor supremo. [Não é] que [matam] com ganância, ou apenas por matar, ou com desejo violento. Elas apenas mantêm a ordem do supremo Bhairava. Em prol dele as bestas são criadas pelo próprio [Brahmā] auto-manifesto. Os animais são úteis para o sacrifício ao Senhor ou de outra forma são inúteis. Oh [deusa] com [um] rosto adorável! [Elas realizam este ato] apenas por graça a essas bestas, e

vikalpamātraḥ saṃsāraḥ paśoḥ saṃsaraṇaṃ sadā | saṃsāryasya ca baddhasya nirmalatvaṃ na yujyate ||
NT 19.145-148.

⁵⁴ As três energias creditadas por esses poderes são *Aghorā*, *Ghorā* e *Ghoraghoratarā*. Essas energias se baseiam no *Aghora Mantra*, discutido no *Svacchandatantra*.



elas destroem a coleção de pecados e libertam [as bestas] de [suas] poluições.⁵⁵

Essas *Yoginīs*, conseqüentemente, unem os eus individuais presos no mundo com o Śiva supremo ao libertá-los da escravidão embutida na volição, cognição e ação por meio do yoga tríplice (NT 20.9-10). O texto justifica os atos das *Yoginīs* dizendo que elas ‘unem [os indivíduos com Śiva] e não matam com a força’ (NT 20.10), e também que “destruindo as raízes, essas [*Yoginīs*] eliminam todas as três impurezas. O corpo que não tem as três impurezas não renasce.”⁵⁶

O texto faz conexões explícitas e implícitas entre condições psicológicas e sintomas físicos. Termos como ‘impureza’ ou ‘escravidão’ funcionam aqui não apenas para descrever os aspectos metafísicos, mas também para reconhecer sua manifestação no corpo. A doença, nesta representação, origina-se de limitações metafísicas e a impressão é visível no corpo. *Yoginīs* que lançam seu olhar e infligem sofrimento são as energias que unem o estado de consciência pura e o estado de estar preso ao corpo. O uso da terminologia da ‘impureza’ (*mala*) e a descrição da libertação em termos de estar livre de impurezas (*nirmala*) correlaciona ainda mais as condições físicas, como doença, à escravidão ao mundo. O estado puro, portanto, contém traços tanto psicológicos quanto somáticos:

Enquanto a energia suprema dotada das qualidades da onisciência etc., [e] que se expande a partir dos pés, não surja livre de impurezas, por esse tempo, o eu não é puro. Na [tradição] Śaiva [o si-mesmo] é considerado como preso até aquele momento.⁵⁷

Essa interpretação mais ampla não abrange apenas a morte do corpo, mas também a perda da autoconsciência no âmbito da morte. Essa discussão leva à conclusão de que, se não há consciência da morte, não há morte. Esta realização é concebida como libertação de

⁵⁵ *rāgadveṣavimuktās tā lobhamohavivarjitāḥ | yāgārthaṃ devadevasya paśūn vai prokṣayanti tāḥ || na lobhena na hiṃsārthaṃ na caiva hi jighāṃsayā | mahābhairavadevasya śāsanam pālayanti tāḥ || tadarthaṃ paśavaḥ sṛṣṭāḥ svayam eva svayambhuvā | paśavaḥ patiyāgārtham upayuktā na cānyathā || eṣāṃ anugrahārthāya paśūnāṃ tu varānane | mocayanti ca pāpebhyaḥ pāpaughāṃś chedayanti tān ||* NT 20. 5-8.

⁵⁶ *mūlacchedena teṣāṃ hi jighāṃsanti malatrayam | malatrayaviyuktasya śarīraṃ na prarohati ||* NT 20.18.

⁵⁷ *yadā tu paramā śaktiḥ sarvajñādiguṇānvitā | āpādādivikāsinīyā na vikāsyeta nirmalā || tāvan na nirmalo hy ātmā baddhaḥ śaive tadocato |* NT 8.31-32ab.



contaminações (*anāmaya* NT 8.27). Quando a natureza própria não foi revelada, *Yoginīs* e *Mātrīs* descobrem que suas energias ilimitadas estão obstruídas e seu descontentamento deixa uma marca no corpo na forma de doença. Essas mesmas divindades tornam-se instrumentos para realizar tarefas para os seres auto-realizados. No paradigma tântrico não-dual, não há exorcismo ou expulsão de espíritos, pois o si-mesmo engloba tudo o que existe. Os espíritos, nesta representação, são meramente as imagens espelhadas de um condicionamento mental não reconhecido. Quando a natureza essencial é realizada, esses espíritos encontram sua morada harmoniosa no si-mesmo, a natureza de Śiva (NT 19: 25-30). O NT descreve este processo como entrar na natureza própria. Este processo envolve a visualização do corpo sutil composto de *cakras* e vários canais (NT 19: 31-34).⁵⁸ A aplicação de *mantras* e *yantras*, poções e incenso, cânticos e a exibição de vários gestos, todos estes são categorizados sob o yoga físico (*sthūla*) e são essenciais para práticas de cura que são eficientes apenas à luz da realização das formas sutis de yoga que descreve a metafísica da escravidão e da libertação.⁵⁹

Com base nessas pressuposições, as técnicas da cura tântrica são idênticas ao método de auto-realização. Para que um indivíduo alcance o estado de libertação, ele deve focalizar sua mente no estado de não-mente, transcendendo os limites do sujeito e do objeto. Com esta prática, a mente é ‘mesclada’ (*samarasa*) com a mais elevada bem-aventurança, com *aham* e *anya*, o eu e o outro, sendo dissolvidos (NT 8.40). Nesse estado, não há nenhum objeto no qual a mente possa se concentrar e, portanto, ela está livre dos objetos. Afinal, a mente é libertada até mesmo do conceito de liberdade do suporte (*ālambana*). A mente, neste estado, não está fixada em conceitos internos ou entidades externas, e este estado de espírito que é livre de construções subjetivas e objetivas é identificado como absorção (NT 8.41-44). O Senhor Amṛteśa é idêntico a este estado mental específico. Em *samādhi*, a natureza de Amṛteśa permeia o corpo e os sentidos de um yogui e, ao respirar neste estado, ele se liberta de todas as doenças (NT 8.46-48).

⁵⁸ Esse processo é descrito como *sūkṣma* yoga. O *sthūla* yoga se refere à aplicação de *mantra* e *mudrā*, o que inclui vários rituais.

⁵⁹ Este método é descrito como *mantravāda*, a doutrina dos *mantras* (NT 19: 58-64).



Esta apresentação também traz à tona as noções cambiantes do corpo e da subjetividade. A mudança na consciência do corpo e do eu é crucial tanto para a cura quanto para a autorrealização. O dinamismo de autoconsciência e incorporação que é detalhado nos Tantras não reduz o si-mesmo a estados somáticos, mas sim, é apresentado aqui para desmontar as fronteiras entre os corpos clínico e subjetivo. O sofrimento, sob essa luz, vem à tona na encarnação. Por mais que nossa existência nos seja dada imediatamente, nossas situações somáticas também são imediatas para nós. É no momento do sofrimento que o eu desperta, na medida em que reconhece seus limites e retorna ao si interior. O corpo, a destilação do *karma* ou a pilha de paixão, aversão e ilusão, é, portanto, um meio de reconhecer a si mesmo e, também, um fim para experimentar a cura. A filosofia do reconhecimento de si-mesmo como Śiva, descrita em termos de *pratyabhijñā*, é o pretexto para este paradigma tântrico, pois é dentro do corpo que o si-mesmo atualiza seus limites e recupera sua experiência transformada. O que foi alterado neste processo é a experiência, e o si, seguindo os Tantras não-duais, pode ser destilado para essa mesma experiência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária

AVALON, Arthur (ed.). *Prapañcasāra Tantra. with the commentary Vi-varaṇa by Padmapādācārya*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.

DVIVEDA, Pandit Vrajballabh (ed.). *Netrat Tantra*. Delhi, Parimal, 1985.

OLIVELLE, Patrick (ed., trans.). *The Early Upanisads: Annotated Text and Translation*. New York, Oxford University Press, 1998.

SINGH, Jaideva (ed., trans.). *Śiva Sūtras: The Yoga of Supreme Identity*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

————— (ed., trans.). 1980. *Spandakārikās: The Divine Creative Pulsation*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.

**Bibliografia Secundária**

- ALPER, Harvey P (ed.). *Understanding Mantras*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1991.
- BEYER, S. *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley, University of California Press, 1973.
- DAS, Rahul Peter. *The Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2003.
- DEHEJIA, Vidya. *Yoginī Cult and Temples*. New Delhi, National Museum, 1986.
- DHAWAN, Savitri. *Mother Goddesses in Early Indian Religion*. Jaipur, National Publishing House, 1997.
- DUPUCHE, John R. *Person to Person: Vivaraṇa of Abhinavagupta on Parātriṃśikā Verses 3-4*. Indo-Iranian Journal 44, 2001, pp. 1-16.
- DYCZKOWSKI, Mark. *Self-Awareness, Own Being and Egoity*. Varanasi, Ratna Printing Works, 1990.
- _____. *Manthānabhairavatantra: Kumārikākhaṇḍa: The Section Concerning the Virgin Goddess of the Tantra of the Churning Bhairava*. New Delhi, Indira Gandhi National Center for the Arts and D. K. Printworld, 2009.
- ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, Bollingen Foundation, 1964.
- FLOOD, Gavin. *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*. New York, I. B. Tauris, 2005.
- HAWLEY, John Stratton, and Donna M. Wolff. *Devi: Goddess of India*. Berkeley, University of California Press, 1996.
- HEILJGER-SEELENS, Dorothea Maria. *The System of Five Cakras in Kubjika-matantra 14-1*. Groningen, Egbert Forsten, 1994.
- HITCHCOCK, John T. and Rex L. Jones (Eds.). *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. New Delhi, Vikas Publishing House, 1996.
- LARSON, Gerald James. *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1969.
- LOPEZ, Donald, Jr. *Religions of India in Practice*. Princeton, Princeton University Press, 1995.



- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. New Jersey, Humanities Press, 1979.
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- MÜLLER-EBELING, Claudia. *Shamanism and Tantra in the Himalayas*. Rochester, Inner Traditions, 2002.
- MULLER-ORTEGA, Paul Eduardo. *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*. Delhi, Sri Satguru Publications, 1989.
- NAGATOMO, Shigenori. *Attunement Through the Body*. New York, State University of New York Press, 1992.
- NEBESKY-WOJKOWITZ, R. D. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. 2nd Ed. Graz, 1975.
- NORBU, Namkhai. *Drung, Deu and Bön: Narrations, Symbolic Languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet*. Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1995.
- PADOUX, Andre. *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Delhi, 1990.
- SKORA, Kerry Martin. *Abhinavagupta's Erotic Mysticism: The Reconciliation of Spirit and Flesh*. International Journal of Hindu Studies, 11 (1), 2007, pp. 63-88.
- _____. *The Hermeneutics of Touch: Uncovering Abhinavagupta's Tactile Terrain*. Method and Theory in the Study of Religion 21, 2009, pp. 87-106.
- SMITH, Frederick M. *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York, Columbia University Press, 2006.
- SNELLGROVE, D. L. *The Nine Ways of Bön: Excerpts from the gZi-brjid Edited and Translated*. London, London Oriental Serie, 1967.
- TIMALSINA, Sthaneshwar. *Seeing and Appearance: History of the Advaita Doctrine of Dr̥ṣṭisr̥ṣṭi*. Aachen, Shaker Verlag, 2006.
- _____. *Cosmic Awareness and Yogic Absorption in the Nāth Literature*. Studien zur Indologie und Iranistik, StII 25, 2008.
- _____. *Mantra*. Encyclopedia of Hinduism (Vol. 2). Ed. Knut Axel Jacobsen. Leiden, Brill, 2010.



_____. *Śakti*. Encyclopedia of Hinduism (Vol. 2). Ed. Knut Axel Jacobsen. Leiden, Brill, in press, 2010.

URBAN, Hugh. *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Berkeley, University of California Press, 2003.

WALSH, R. *What is a Shaman? Definition, Origin, and Distribution*. The Journal of Transpersonal Psychology 21, 1989, pp. 1-11.

_____. *Phenomenological Mapping: A Method for Describing and Comparing States of Consciousness*. The Journal of Transpersonal Psychology 27, 1995, pp. 25-56.

WHITE, David Gordon. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago, 1996.

_____. [Ed.] *Tantra in Practice*. Princeton, Princeton University Press, 2000.

_____. *Kiss of the Yoginī: Tantric Sex in South Asian Contexts*. Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

WOODROFFE, John. *The Serpent Power*. Madras, Ganesh, 1973.



Yoga e a natureza na era do antropoceno

Yoga and nature in the age of anthropocene

Luana de Almeida Telles¹

Túlio Toledo²

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo versar sobre as possíveis conexões do pensamento ecocêntrico ocidental contemporâneo com a sabedoria milenar do *yoga tradicional*³, na busca por uma reflexão e urgente ressignificação da *práxis* humana no seu relacionamento com a Terra e sua totalidade heterogênea de viventes. O *yoga verde*⁴ aqui exposto se apresenta como uma potência de refinamento da mente rumo a uma reorientação do agir humano no mundo.

Palavras Chave: *Yoga Verde*. Natureza. Antropoceno. Ecocentrismo.

Abstract: This paper seeks to discuss possible connection contemporary western ecocentric thinking with the millenary wisdom of *yoga*, in the search for an urgent reflection and resignification of human *praxis* in its relationship with the Earth and its heterogeneous totality of living beings. The *green yoga* exposed here presents itself as a power to refine the mind towards a reorientation of human action in the world.

Keywords: Green *Yoga*. Nature. Anthropocene. Ecocentrism.

Introdução

Vivemos na era do antropoceno⁵, isto é, quando as atividades humanas – ligadas ao antropocentrismo e a instrumentalização da Natureza – começam a ter seus impactos

¹ Mestranda do programa de Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), membro do grupo de pesquisa Renatura- UFJF. E-mail: lulu_telles@hotmail.com.

² Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), membro do grupo de pesquisa Renatura- UFJF. E-mail: tuliotoledo@hotmail.com.

³ Os autores consideram o *yoga tradicional* aquele que Gnerre chamou de *Yoga Clássico* que seria o período no qual prevalecem as ideias de Patânjali (GNERRE, 2010, p. 252).

⁴ O *yoga verde* seria, portanto uma reflexão baseada na aproximação feita por Feuerstein da relação do *yoga* enquanto um refinamento da mente e corpo com a preocupação e responsabilidade perante o mundo natural e sua complexa teia de seres.

⁵ “O Antropoceno é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da ‘epocalidade’ - enquanto tal, no que concerne a espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: O Antropoceno só deverá dar lugar à outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso

globais no funcionamento da Terra. “Esta arrogante mundivisão⁶ conduziu ao desaparecimento da relação recíproca, respeitosa, reverencial e espiritual entre os humanos e o resto da Natureza” (KUMAR *apud* ANTUNES, 2019, p. 175). Este quadro emergente transborda todos os níveis de relação do indivíduo como o âmbito social, cultural, ambiental, político e espiritual. Portanto, devemos compreender que essa crise está associada ao nível ontológico do Ser e, por isso, precisamos repensar nossa identidade coletiva, o papel do ser humano no cosmos e suas formas de atuação no mundo.

Para o pensamento indiano, o estado perverso onde nos encontramos representa a quebra da ordem cósmica, do *dharma*. Segundo o *Sámkhya*, o nosso sofrimento deve-se a *avidhyá*. As consequências nefastas da ignorância humana sobre tudo o que nos rodeia, nomeadamente sobre cada um de nós e a nossa relação no quadro da manifestação fenoménica, isto é, no mundo que se apresenta, tornou possível a degradação ecológica, social e individual da actualidade. (ANTUNES, 2019, p. 176).

O *yoga* da Natureza aqui apresentado se manifesta como uma potencialidade altamente indicada para se refletir sobre as questões e possibilidades de reorientação do ser e estar da humanidade na Terra, como uma espécie de busca por um refinamento da práxis humana perante o mundo natural e seu intenso jogo de múltiplas e heterogêneas relações. Essa busca parte da observância de uma tradição de pensamento extremamente convidativa para uma ressignificação profunda dos sentidos do humano, como por exemplo, presente na filosofia *yogue*, a ideia de *ahimsa*, a não-violência, que se apresenta muito além da noção de uma não-violência auto-imposta, como uma autoflagelação física e corporal, indo também além da violência perante o outro vivente, ela se manifesta como uma não-violência perante o mundo natural e sua infinita teia de viventes. O *yoga* verde teria como ponto basilar a ideia de uma profunda reorientação do relacionamento humano com a totalidade da Natureza. Desta forma, o *yoga* da Natureza se apresenta sob duas formas aqui elencadas: primeira, o *yoga* expressa uma visão de mundo que engloba a ética e a responsabilidade como fundamentos básicos que estruturam as ações do Ser e, em segundo,

tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora de nosso alcance anular - o que torna tanto mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação” (LATOURE, 2013, p. 109).

⁶ Mundivisão é a percepção da realidade.

o *Yoga* é inerentemente *verde*, ou seja, os valores e as práticas fundamentais do *Yoga* tradicional coincidem com os valores promovidos pelo movimento da Ecologia Profunda. (...) Verde na realidade significa ter um coração e ser completamente sincero a respeito de reconhecer o fato que somos parentes de sangue de todo e qualquer tipo de vida extraterrestres, todos somos feitos da mesma substância básica, que alguns poeticamente chamaram de *poeira estelar* ou *poeira cósmica*. (FEUERSTEIN, 2010, p. 12).

Entendemos aqui que essa perspectiva verde vai além de uma visão ecológica representada apenas por ecossistemas e por um meio ambiente mapeado pelo saber científico, mas diz respeito a uma necessidade existencial de transformação no pensamento da sociedade, na nossa cultura, enfim, no existir da era dos humanos (antropoceno). Isso quer dizer que para uma visão verde - proposta do *yoga* da Natureza - tudo que existe coexiste em um emaranhado plenamente relacional de vida. Dentre os autores que também estão falando sobre essa interdependência verde no ocidente estão Arne Naess (1984) e Leonardo Boff (1999). O norueguês Arne Naess é o precursor daquilo que denominamos *Ecologia Profunda*, que surgiu no início da década de setenta. A *Ecologia Profunda* compreende que todos os entes – seres humanos, animais, plantas e etc – são parte do meio natural, por isso o mundo não é engessado por objetos isolados e identidades individualizadas, mas todos, e tudo, fazem parte de um organismo simbioticamente interligado. Já Boff chama a atenção para a relação do Ser do antropoceno com a sua realidade.

A relação com a realidade concreta, com seus cheiros, cores, frios, calores, pesos, resistências e contradições é mediada pela imagem virtual que é somente imagem. O pé não sente mais o macio da grama verde. A mão não pega mais um punhado de terra escura. O mundo virtual criou um novo habitat para o ser humano, caracterizado pelo encapsulamento sobre si mesmo e pela falta do toque, do tato e do contato humano. Essa anti-realidade afeta a vida humana naquilo que ela possui de mais fundamental: o cuidado e a compaixão. (...) O cuidado serve de crítica à nossa civilização agonizante e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade. (BOFF, 1999, p. 13-17).

Um novo paradigma de convivialidade se faz urgente e necessário e o *yoga* da Natureza se estruturaria não mais no paradigma centralizado e limitado do Ser da era do antropoceno, mas buscaria a reflexão e o constante sentimento de responsabilidade para

direcionar os sentidos humanos para uma forma distinta de habitar a Terra. Analisar e reconhecer os problemas oriundos da pretensa soberania do *homo sapiens* seria também buscar inspiração em um pensamento preocupado com a relação perante a diversidade do mundo natural, assim, certo antropocentrismo cederia seu egóico lugar para práticas de sentidos que teriam o *ecocentrismo*⁷ como ponto basilar. No texto *Yoga e Cuidado de Si*, Santos e Lage (2020) consideram uma relação entre a sabedoria ancestral do *yoga* e a educação ambiental, e buscam compreender de que forma a sabedoria *yogue* em suas perspectivas educativas/ecológicas e de cuidado de si, poderia reconectar o indivíduo com a Natureza afetiva e cuidadora. “A arte de cuidar é um modo de vida que se volta para si e para o outro, para a escuta, a empatia, a partilha da vida e o desejo de servir” (SANTOS; LAGE, 2020, p. 279).

Seguindo este caminho, o presente trabalho busca abordar os saberes do *yoga tradicional* como uma reflexão constante para uma reavaliação dos nossos valores e do nosso estilo de vida, para que possamos ressignificar nossa atuação no mundo e nos relacionarmos de forma sábia e compassiva com os outros e com a própria Natureza, da qual ontologicamente fazemos parte. Para tal, vamos apresentar uma análise histórica sintética do conceito de Natureza para que seja possível compreender a proposta ecológica atual e compreender o pensamento e *práxis* do *yoga* nesse sentido.

1. Relação com a Natureza

“À medida que despimos a Terra da superfície arborizada, do cuidado com os rios e mares, nós nos privamos do cordão umbilical que nos mantém vivos” (FEUERSTEIN, 2010, p. 108).

Para entender a relação perante o mundo natural da era do antropoceno, precisa-se, primeiro, conhecer de forma sintética a história da ideia de uma Natureza que fora paulatinamente afastada da humanidade⁸. Hadot (2006) nos conta que na Grécia em distintos períodos a noção de Natureza foi sendo transformada, em períodos arcaicos a

⁷ O ecocentrismo estende a compreensão para além da raça humana. A totalidade da Natureza – neste paradigma - seria entendida como condição de vida e não apenas um simples suporte para a vida. O humano nublado por sua individualidade arrogante parece que esqueceu que é totalmente inseparável e dependente do mundo natural.

⁸ E aqui chamamos atenção para a crise do humano perante a Natureza que não se limita ao ocidente, visto que a Índia e a China, por exemplo, são os maiores poluidores do mundo atual.

Natureza era observada na interação e no mistério do perpétuo processo cósmico em geral. Já no primeiro século AEC⁹, com os estoicos apareceria uma “concepção personificada da Natureza”, que muitas vezes era concebida como uma deusa que se poderia invocar. Antes da elaboração do conceito de Natureza, já na Odisseia, imaginava-se que apenas os deuses tinham acesso ao funcionamento das coisas, visíveis e invisíveis e o escondia dos humanos. Os estoicos também enxergavam que a Natureza residia no todo orgânico e na ação determinante da causa primeira, isto é, de uma natureza originária e criadora. A Natureza que antes era mantida a distância do humano por se tratar de uma esfera divinizada, inalcançável, depois da aparição da noção filosófica e mecânica da mesma, paulatinamente, historicamente, a Natureza foi perdendo seu caráter de um mistério de perpétuo movimento natural e criativo de aspectos divinos, e foi assumindo o formato de segredos que possuiriam outra tonalidade e intensidade passando a manifestar a forma de uma Natureza que cada vez mais perdia sua sacralidade e se tornava vulnerável a vontade das ações humanas.

Domesticada pela humanidade e destinada a ser subalternizada, sendo colocada a força abaixo do humano na hierarquia dos seres. O *yoga verde* se apresenta como potencial reflexivo para um desvendar dos sentidos do humano para um reencontro perante o mistério da Natureza enquanto totalidade existencial não diferente de Si, que seria, portanto, a própria Natureza e sua cadeia de interdependência entre múltiplos e distintos viventes da qual o *homo sapiens* seria apenas mais uma espécie pertencente a um jogo de forças atemporais e naturais, anterior ao mundo das dualidades – que separa humano da Natureza.

O *yoga verde* é o *yoga* que incorpora a plena consciência ambiental e o ativismo na sua orientação espiritual, especialmente nesta época de grande crise global. Ele defende uma mente *sáttvica* e um mundo *sáttvico*. *Sattvificação* (autopurificação) ou purificação de si mesmo até que a noção do eu se dissolva. (FEUERSTEIN, 2010, p. 33).

Desfazer o reflexo do ego da individualidade seria propiciar o reencontro da mente e corpo com sua característica originária de plena totalidade. “O *yoga* é essencialmente um ensinamento de libertação, o que significa que ele visa libertar a pessoa da ilusão de ser uma entidade independente e encapsulada, separada de todas as

⁹ Abreviatura para Antes da Era Comum.

outras” (FEUERSTEIN, 2010, p. 35). A Natureza enquanto um segredo - visão que apareceu no período helenístico - passaria a ser interpretada, através de um processo linear histórico, cada vez mais de um modo físico e objetivo, como um ensinamento técnico que exerceria sua soberania em relação à Natureza, onde a mesma se tornaria uma potência subordinada a Deus e aos humanos. Mas é somente com as Revoluções Científicas do século XVII que ocorre uma mudança ainda mais radical em relação ao conceito de Natureza. Começaria a surgir uma ciência de objetos artificiais, ou seja, de utensílios fabricados pela mão humana para forçar a Natureza a agir a seu serviço, a partir de então, as ciências objetivas começariam definitivamente a se identificar e a estruturar um sistema de pensamento de controle perante o mundo natural. Para Hadot (2006), o cientista então, passa a operar como um engenheiro que tem de reproduzir e controlar as engrenagens e funções da máquina-natureza. A consequência desse pensamento é que a máquina, e não mais o organismo vivo, passa a ser o modelo que serve para conceber e explicar a Natureza.

Os elementos que existem à nossa volta na Natureza também compõem o corpo humano: oxigênio (65%), carbono (18%), hidrogênio (10%), nitrogênio (3%), cálcio (1,5%), fósforo (1,0%), potássio, enxofre, sódio, magnésio entre outros (1,5%). O oxigênio que se mistura com o hidrogênio para formar a água de modo que, quimicamente falando, correspondemos a um oceano em miniatura. (FEUERSTEIN, 2010, p. 62).

Essa concepção mecânica da Natureza pouco a pouco se intensificará com o avanço da cientificidade, e é nesse “momento em que a natureza perde seu valor, como sujeito agente, e deixa de ser imaginada como uma deusa, que ela aparece sob os traços de uma Ísis se desvelando, no frontispício de um número enorme de manuais científicos” (HADOT, 2006, p. 140). A Natureza não mais seria as qualidades ocultas e invisíveis, como uma força misteriosa, mas, graças a soberania idealizada da razão, do microscópio e do telescópio, seria antes de tudo, objetificada e transformada em materiais ou fonte de recursos, que o humano poderia utilizar como bem entender, enfim, a humanidade torna-se a mestra das obras dos deuses. Dessa forma, evidencia-se um problema, o saber científico histórico opõe à humanidade ao mundo natural, “difunde-se a ideia de que há que superar o lado natural do ser humano, identificado

com a animalidade, para desenvolver o sentido refinado de uma racionalidade como segunda aprimorada e grandiosa essência humana” (ANTUNES, 2019, p. 180). Quando o humano se coloca no centro do mundo através de certo humanismo oriundo do Ser do antropoceno, ele se separa ainda mais de uma totalidade coletiva e orgânica da Natureza, dessacralizando-a ao mesmo tempo em que a domestica, distanciando-se assim de uma comunidade cósmica relacional de seres vivos ao se reconhecer apenas como uma identidade individualizada e isolada portadora de ferramentas técnicas capazes de explorar o mundo natural e os ciclos.

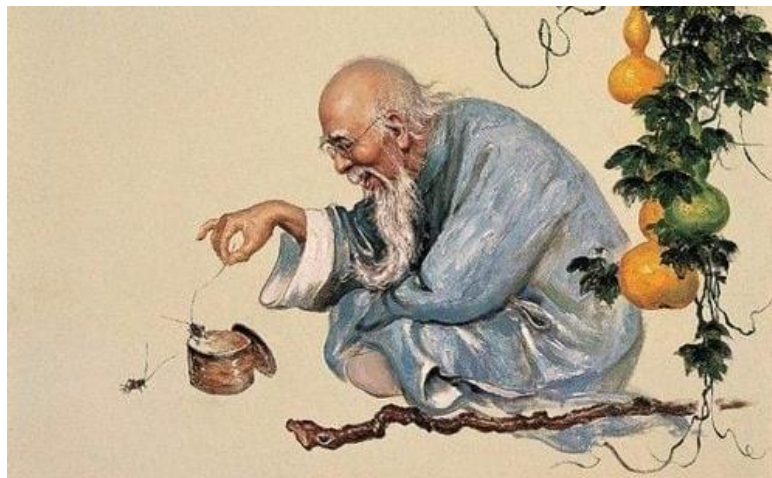
O filósofo alemão Martin Heidegger faz uma crítica em seu texto *Cartas ao Humanismo*¹⁰, para ele o humanismo especifica o ser humano a uma única e determinada essência, que é a racionalidade, “a sentença do homem é ser um animal racional” (2005). Ainda para Heidegger, a essência do humanismo tem origem metafísica, onde a concepção de técnica seria elevada a título de soberania em sua determinação enquanto práxis de sentido. O problema é que essa crença se fundamenta na técnica como instrumento, como subordinada ao controle da racionalidade humana que coloca o humano no centro do universo. A metafísica do humanismo participa da história do esquecimento do Ser, que se torna incapaz de se pensar enquanto pertencente a uma totalidade interdependente, pois o Ser do antropoceno que compreende as relações de forma técnica e objetiva, acaba por transformar os infinitos viventes, o ecossistema e, inclusive o próprio sujeito em externalidades e objetos. Dessa forma, acreditamos que uma forma de libertação ao humanismo, “ou iluminação, tem lugar no momento em que deixamos de nos identificar com a nossa mente-corpo histórica e passamos a nos identificar com o Todo propriamente dito” (FEUERSTEIN, 2010, p. 36). Assim, a percepção alcançaria a possibilidade de libertação da soberania autoimposta pelo ego do humanismo, permitindo o aparecimento de uma alternativa ao modo do habitar humano na Terra.

A vida é uma grande sinfonia na qual todas as numerosas formas de vida têm seu papel particular a desempenhar. É claro que a ecologia elaborou o seu próprio vocabulário técnico para falar a respeito desse assunto. Ela menciona a biodiversidade, o bioma, a biosfera, o ecossistema, a cadeia alimentar, o habitat, os nichos e assim por diante. (FEUERSTEIN, 2010, p. 42).

¹⁰ HEIDEGGER. *Cartas ao humanismo*. São Paulo: Ed. Centauro, 2005.

A totalidade da existência e toda sua potência de interdependência não podem ser enclausuradas em questionamentos oriundos de uma visão apenas técnica do mundo, a heterogênea e múltipla teia de relação entre os seres extrapola a sistematização lógica e metódica do saber científico. Estes inúmeros conceitos (ecologia, bioma, ecossistema) idealizados pelas diversas ciências e categorias - que são estruturadas por certo humanismo - mantém domesticada e adormecida a vital reflexão sobre a pertença do humano perante o fluxo natural da Natureza a nível ontológico. Estamos evidenciando uma reflexão que traz à luz e desvela a relação fissurada, bipartida entre o Ser e sua própria essência imanente de pura Natureza. Em cada corpo, assim como no universo, habita um aglomerado de galáxias de viventes. “Essa é a essência da experiência da consciência cósmica, ou, na terminologia de Patânjali, *samprajnata-samadhi*, a identificação extática com um determinado objeto, desde um mero átomo ao universo como um todo” (FEUERSTEIN, 2010, p. 51).

Figura 1: *Lao Tzu, Colere.*



Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/621848661031218894/>

O *yoga verde* se expande na busca por um sentimento de respeito, de cuidado e o mais importante, de responsabilidade perante o jogo das relações com toda a complexidade e diversidade de viventes.

Já os românticos, a partir do século XVIII, se esforçavam na tentativa de devolver a voz e a sensibilidade à poesia da Natureza (*atitude órfica*, Hadot, 2006), eles renovariam o movimento de reação contra uma abordagem exclusivamente científica



(*atitude prometeica*, Hadot, 2006), apontando para o valor de uma abordagem *estética* da Natureza. Neste movimento teremos uma ressacralização do ambiente natural, que para Hadot (2006), está representada na figura de *Ísis de Sais*. Para ele, os românticos – que são “aqueles homens austeros que pretendem contemplar a realidade sem véus, sem ilusões” – acreditavam que ao desvelar Ísis, eles se reencontrariam com uma essência de Natureza inerente a sua própria estrutura humana, ou seja, ao desvelar a Natureza, eles desvelam o próprio eu, que também não é diferente da Natureza. Na própria inscrição da estátua de *Ísis de Sais* aparece: “Eu sou tudo o que foi que é e que será” (2006). No universo atemporal cíclico a totalidade da Natureza se perpetua independente das idealizações lineares e racionais do egóico pensamento centralizado em si mesmo.

A *atitude prometeica*, como citada acima, utiliza-se dos métodos da ciência e da técnica para descobrir à força os processos da Natureza, vai do início da mecânica grega, passa pelas revoluções do século XVII e adentra até os dias de hoje. Concepção essa que, abriu caminho para o mundo da tecnociência que vivemos. A cosmovisão antropocêntrica e a atitude prometeica transformam e condicionam tanto o sujeito como suas relações, o mundo natural passa a ter apenas um valor instrumental que serve apenas para os fins da humanidade, contribuindo assim, para o iminente e progressivo ecocídio, pois reduz a Natureza a um recurso natural comercializável legitimando a sua exploração, dominação e subjugação aos interesses humanos.

A ecosfera é a matriz doadora de Vida que envolve todos os organismos, intimamente entrelaçada com eles na história da evolução, desde o começo dos tempos. Os organismos são constituídos por ar, água e sedimentos que, por sua vez, são portadores de impressões orgânicas. A composição da água do mar é mantida por organismos que, ao mesmo tempo, estabilizam a improvável atmosfera. As plantas e os animais formaram o calcário nas montanhas, de cujos sedimentos são feitos os nossos ossos. As divisões falsas que estabelecemos entre vivo e não-vivo, biótico e abiótico, orgânico e inorgânico colocaram em risco a estabilidade e o potencial evolutivo da ecosfera.¹¹

Hadot (2006) também aparece dizendo que a reflexão rumo a um saber da profundidade, aquele além do limitado saber dual, implicaria na reconciliação com a

¹¹ MOSQUIM, Ted; ROWE, Stan. **A Manifest for Earth** / tradução Alexandra Marcelino, 2004. Disponível em: < <http://www.ecospherics.net/pages/manifestoportuguese.htm> >. Acesso em: 01/10/2021.

morada Terra – e além da Terra - da qual o humano simbioticamente faz parte, ideia essa que surge também no movimento dionisíaco nietzschiano que aborda a experimentação humana através de um modo cósmico de enxergar as coisas por uma perspectiva de *eterno retorno* – jogo cíclico criativo de vida e morte - como apresentado por Nietzsche ao longo de sua jornada. Esse êxtase dionisíaco seria nesse sentido, a união indissociável do pensamento e do saber humano com o mundo exteriorizado da aparência, seria um reencontro *extasiado* perante a Natureza em sua integridade, bela e feroz. Para enxergar essa integridade, seria preciso, no entanto, a superação do olhar individual e parcial para compreender o ponto de vista dessa Natureza universal, da qual não somos diferentes.

Hadot (2006) busca diferenciar os modos de relação com a Natureza, são eles: (i) *o mundo da percepção cotidiana*, regido por nossos hábitos e também pela orientação de nossos interesses; (ii) *o mundo do conhecimento científico*, baseado no discurso teórico dos cientistas que obedece sempre a um mesmo paradigma objetivo; (iii) *o mundo da percepção estética*, aquele que não mais percebe as coisas de um ponto de vista utilitário, como um *olhar desinteressado*, que seria uma mudança total da maneira do Ser do antropoceno de perceber o mundo, seria como guiar o pensamento para uma práxis com os sentidos redirecionados para uma nudez da Natureza que é também uma nudez humana, de um modo ingênuo e desinteressado, atitude que está longe de ser simples, pois é preciso arrancar dos hábitos humanos o egoísmo.

Essas relações que Hadot apresenta (2006) dialogam com as etapas do processo de identificação ecológica proposta por Fox, como descreve Antunes (2019): (i) *identificação imediata* que é a forma como nos reconhecemos e individualizamos face ao existente; (ii) *identificação ontológica* onde o *self* vive uma experiência de comunidade com todos os seres vivos, ligada intimamente a outra vivência especial, de espanto e maravilhamento; e, (iii) *identificação cosmológica* que surge da compreensão de que toda a multiplicidade fenomênica deriva de uma mesma substância, da percepção de que a vida é essencialmente um organismo interligado em contínuo processo.

A responsabilidade e o respeito surgem como movimentos naturais deste sentimento de íntima pertença coletiva e rizomática¹² neste emaranhado cósmico, assim como o reconhecimento e a reverência pela exuberância e pela pertença perante a

¹² Como uma ramificação que pode brotar de qualquer ponto, não tem um centro originário.



hospitalidade da Natureza que possibilita toda condição de vida da humanidade e de todo manancial heterogêneo de viventes. A humanidade precisa urgentemente fissurar a centralidade de um pensamento antropocêntrico para que possa ingressar em um movimento de reorientação das práticas de sentido, onde o humano retornaria para sua condição natural no jogo das diversidades dos seres, capazes de viver em sintonia com todo o Planeta e suas complexas teias de relações. Do *holoceno*, ao *antropoceno* e agora, inadiavelmente, precisamos, enquanto garantidores da perpetuação da vida humana na Terra, guiar nossos sentidos para uma reorientação do pensamento rumo a um *ecoceno*, (eco, do grego *oikos*, aqui evocado com a significação de morada natural interdependente) onde o humano não mais se distingue da totalidade da Natureza.

Em 2004, Ted Mosquin e Stan Rowe publicaram *A Manifesto for Earth* no *Journal Biodiversity*:

Muitos procuram por uma fé que ignore ou descarte o mundo, não compreendendo de forma profunda que nós nascemos da Terra e por ela somos nutridos durante nossas vidas. Na cultura industrial dominante de hoje, Terra-enquanto-casa não é um conceito óbvio. Poucos param diariamente para considerar com admiração a matriz envolvente da qual nós vivemos, e para a qual, no fim, nós todos retornamos. Porque nós somos Terra, a harmonia de suas terras, mares, céus e incontáveis organismos que carregam um rico significado pouco compreendido. Nós estamos convencidos de que até que a Ecosfera seja reconhecida como a indispensável base para todas as atividades humanas, pessoas vão continuar a colocar os seus interesses imediatos como prioridade. Sem uma perspectiva ecocêntrica que sirva como âncora para os valores e propósitos numa realidade maior do que a de nossa espécie, a resolução dos conflitos políticos, econômicos, e religiosos será impossível. Até que o foco limitado de comunidades humanas seja ampliado para incluir os ecossistemas da Terra - os lugares próximos e regionais nos quais nós habitamos - programas para uma forma de viver sustentável estão fadados ao fracasso. Uma confiante adesão para com a Ecosfera, uma empatia estética para com a Natureza que nos cerca, um sentimento de espanto pelo milagre da Terra Viva e sua misteriosa harmonia, é a maior herança não reconhecida pelo homem. Carinhosamente reconhecida novamente, nossas conexões para com o mundo natural irão começar a preencher a lacuna nas vidas no mundo industrializado. Propósitos ecológicos importantes que a civilização e urbanização têm deixado no escuro irão reemergir. O objetivo é a restauração da diversidade e beleza da Terra, com nossa pródiga espécie, uma vez mais como um cooperativo, responsável e ético membro¹³.

¹³ Ibidem rodapé 11.

A vida humana está plenamente interligada e totalmente dependente da respiração, do oxigênio, do ar e, no *yoga*, esse movimento natural de pulsação diafragmática e pulmonar está associado ao termo sanscrítico “*prana* que significa literalmente ‘respirar’ e também simboliza a energia vital, o *élan vitale*, sustentador da vida” (FEUERSTEIN, 2010, p. 114). Assim como o ar, a condição de existência do Ser está intrinsecamente ligada a todos os elementos naturais. Para o *yoga da Natureza*, o humano não seria o mestre e dominador dos elementos, mas ele seria um aglomerado destes mesmos elementos.

A questão da identidade individual é correlativa da constatação da interconectividade de todos os seres vivos. Um pensamento relacional dissolve a separação dos pólos da relação num contínuo. Não há natureza e humano, sujeito e objeto, apenas um “contínuo de conexões”. (...) As coisas e os seres são considerados como processos e não como entes reificados, separados, alienados de um meio ambiente hostil ou indiferente. O sentido de si mesmo estende-se para além da perspectiva de um eu egoísta, biográfico e pessoal. (ANTUNES, 2019, p. 188).

George e Brenda Feuerstein também propõem o desenvolvimento de um ativismo pacífico que começa no âmbito da individualidade e que através do sentimento de reverência, contemplação e de responsabilidade adentra na atmosfera da coletividade em prol da diversidade da vida, baseado em uma identificação ontológica de perpétuo movimento de plena relacionalidade com o ambiente natural. A prática contemplativa do *yoga verde* surgiria como uma possibilidade para assegurar a vivência desta multiplicidade orgânica e rizomática que estava velada por uma compreensão de identidade isolada típica do Ser do antropoceno que mantém o pensamento enclausurado em formas conceituais lógicas, metódicas e duais. Para tal, seria necessário o reconhecimento da condição humana extremamente dependente de sua relação com o cosmos. “O corpo humano fervilha de vida microscópica. Na realidade, o nosso corpo funciona como um planeta para literalmente centenas de trilhões de micróbios” (FEUERSTEIN, 2010, p. 48).

O *yoga* se torna aqui o responsável pelo diálogo entre o lapidar da mente e corpo aliado a uma responsável prática ecológica. O casal Feuerstein demonstra essa questão quando apresenta o *yoga verde*, que se sustenta sobre dois pilares. O primeiro é o *Karma Yoga* apresentado no *Bhagavad-Gita* pois “não diz respeito apenas à salvação

peçoal, mas também ao bem estar de todas as espécies da Terra como um todo. O ideal social básico do Karma-*Yoga* é *loka-samgraha* (...) representa o ideal de trabalhar em prol do benefício material, social, moral e espiritual do mundo inteiro (FEUERSTEIN, 2010, p. 37). O segundo é o ideal *Bodhisattva Budista* que é a mesma coisa que *sattvificação*. Os autores chamam de *sattvificação* o processo de cultivo da plena consciência, quando os limites intransponíveis de sujeito e objeto não existem mais. Isto é, quando o polimento do cristal da mente é efetivado - que estava empoeirado pela ignorância e egoísmo - pode se refletir sobre a verdadeira essência do humano que não é diferente da pulsação plena da Natureza.

É meditação porque envolve os requisitos éticos contemplativos (*samatha*) inerentes à condição preliminar de *ataraxia* ou *apatheia*; é filosofia porque conduz, através de uma Razão Superior (*vicara*) que se exerce, necessariamente, nessa plataforma contemplativa, à realização da Verdade, princípio constitutivo de todas as coisas (*sunyata* ou vacuidade). E, finalmente, é prática porque conduz, definitivamente e em concomitância com a realização da Verdade, à Iluminação, i.e., à superação definitiva do sofrimento e à assunção de um compromisso definitivo de compaixão por todos os entes. (LOUNDO, 2019, p. 259).

Podemos, portanto considerar que o *yoga verde* é uma filosofia prática de reflexão e meditação que parte de uma contemplação diante da totalidade da Natureza e que busca uma reorientação das práticas de sentido do humano tendo a responsabilidade perante a morada Terra como ponto basilar.

2. A Árvore do *Yoga*

Este tópico não se trata de uma tentativa de tentar igualar o pensamento ecológico atual ao *darshana*¹⁴ do *yoga*, mas de explorar algumas aproximações e pontos que podem ter servido de inspiração para alguns pensadores.

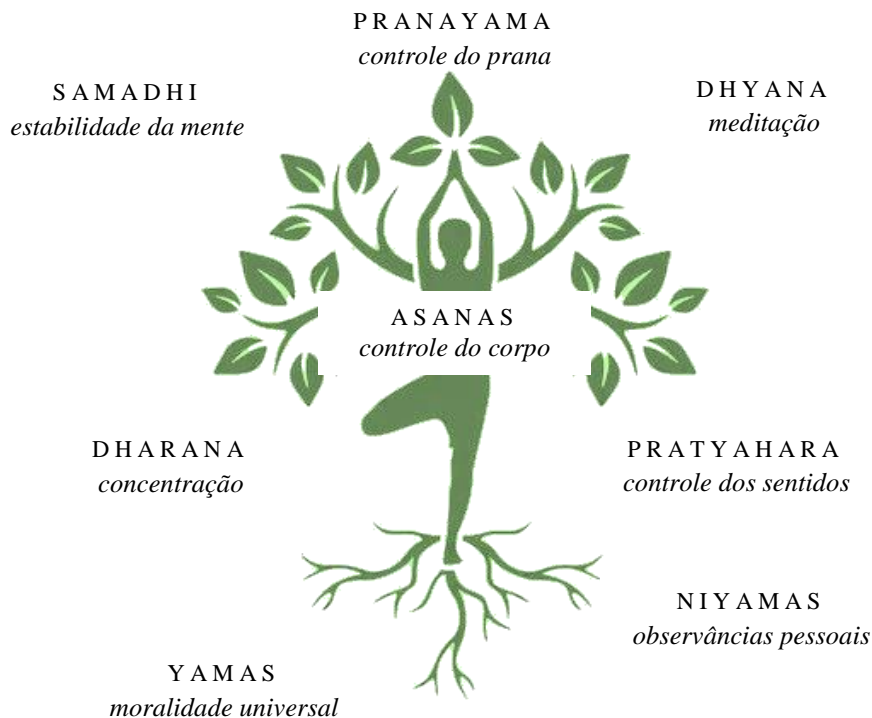
É intrigante para qualquer um com algum conhecimento das tradições religiosas que constituem o hinduísmo descobrir que os conceitos interconectados de não-violência (*ahimsá*), a unicidade de todos os seres vivos (*advaita*), o *self* (*átman*, *purusha*), e a *self-realização* (*moksha*) se tornaram parte do vocabulário do pensamento

¹⁴ Darshana: são distintas escolas de filosofia baseadas nos Vedas.

ambientalista da Europa e da América do Norte. (ANTUNES *apud* JACOBSEN, 2019, p. 408).

O sábio Patânjali (2015), e também, posteriormente, o mestre B.K.S. Iyengar (Bellur Krishnamachar Sundararaja, 2021), associavam o *yoga* a uma árvore com oito ramos (*angani*), para o *yoga* era justamente a semente dessa árvore que cresce na nossa alma. Os dois primeiros ramos são nossas observâncias pessoais e também como observamos os outros (*niyamas e yamas*), para Iyengar eles são as raízes e o tronco da nossa árvore, respectivamente; porque sem cultivar nossos *niyamas* e *yamas* nossa árvore da interdependência não se desenvolve e não dá frutos, mas, se bem cuidadas, das raízes e do tronco, surgem os galhos, as flores e os frutos da nossa árvore não mais imersa na individualidade do ego. Os *yamas* são resultado do autocontrole de impulsos físicos e pensamentos nocivos, dentre eles está *satya* – a busca pela verdade, *aparigraha* – não cultivar sentimento de posse, *brahmacharya* – não ter excessos e *ahimsa* – não causar dano ou sofrimento. Já os *niyamas* são o cultivo de bons hábitos para aprimorar a mente, entre eles: *santosha* – reconhecimento de que a felicidade não depende de objetos, *tapas* – disciplina pessoal, *svadhyaya* – busca do saber interior e *ishvara pranidhana* – entrega.

Figura 2: Os oito *angani* do Ashtanga Yoga.



O terceiro *angani* são as posturas dos *yogues*, os *asanas*, que correspondem aos galhos da nossa árvore. Precisa-se, no entanto, compreender os *asanas* não como um exercício físico, mas como uma forma de encaminhamento para uma percepção elevada da vida, porque eles simbolizam uma nova postura e visão de mundo, que seriam capazes de desabituar o nosso apego e nossas posturas habituais. Trata-se de ampliar o ângulo que a visão e os demais sentidos possuem do cotidiano. O *asana* é um movimento que busca reorientar a compreensão sobre as posturas do corpo e mente que já estaríamos acostumados a reproduzir mecanicamente no dia-a-dia. Os *asanas* são manifestações da dança cósmica que representam a possibilidade de ressignificação das formas de ser e estar no mundo: enxergar através dos olhos da árvore em *vriśhkasana*, ou dos olhos macaco em *hanumanasana*. Por exemplo, a imagem da libertação que pode ser associada a uma palmeira, que se agita com a ventania, mas permanece com estabilidade, ela se enverga sem se quebrar. Essa é uma descrição fenomenológica do realizado, a liberdade, que é o objetivo e tem seu fundamento na estabilidade da mente – que é a sabedoria, que justamente é o elemento que realmente elimina a confusão dos sentidos. A estabilidade, a tranquilidade da mente, se chama *samadhi*.

O *pranayama*, o quarto ramo da árvore, significa controle sobre o *prana*, energia vital, é uma meditação sobre a respiração com outro olhar, para perceber que o Ser não é distinto da realidade universal. Respirar é, portanto, participar da dinâmica da existência do cosmos; por isso que os *pranayamas* representam as folhas das árvores, “cuja interação com o ar fornece energia para toda a árvore” (IYENGAR, 2021, p. 28). Quando o *yogi* respira primeiro elimina as toxinas do corpo pela expiração e quando inspira assimila o néctar do ar, do *prana*. *Pratyahara*, o próximo membro da nossa árvore, significa direcionar os sentidos para o nosso cerne, nossa alma (*atman*), por isso BKS o associa com a casca da árvore. Quando o corpo, os sentidos e a mente se despem da sua individualidade, a consciência brilha como um cristal e reflete o que verdadeiramente é, *satchitananda* (êxtase da verdadeira consciência sobre o Ser absoluto). *Pratyahara* é o elo entre o aspecto externo do *yoga* (*yamas*, *niyamas*, *asanas* e *pranayama*) e o aspecto interno (*dharana*, *dhyana*, *samadhi*). *Dharana* é a atenção plena e *Dhyana* é a meditação, assim, a primeira é a seiva e a segunda as flores da nossa árvore, elas são resultados da nossa prática. Os frutos da nossa árvore é o assentamento



da mente, *samadhi*. Nossos frutos precisam ser distribuídos para nutrir, alimentar outros e dispersar nossas sementes, por isso,

O assentamento [ou tranquilização] da mente advém da demonstração de amizade, quando o assunto é conforto; de compaixão, quando o assunto é sofrimento; de alegria, quando o assunto é virtude; e de indiferença, quando o assunto é maldade. (PATÂNJALI, 2015, i.33, p. 71)

O que ele está ditando são as virtudes que deveriam ser praticadas pelo *yogi*, divididas em quatro categorias de atuação no mundo: (i) compreensão com aqueles que sofrem com o problema do apego; (ii) compaixão – não complacência – com aqueles que tem a presunção da permanência na impermanência; (iii) satisfação/incentivo que se manifesta pela ações das outras pessoas; e (iv) paciência para respeitar o tempo de cada um, e somente interferir se for necessário para ajudar na compreensão do que está atrapalhando o progresso do buscador. Isso significa que o *yogi* tem responsabilidade de cuidado com o outro, podendo assim, encaminhar os não-iniciados para a busca pela estabilidade da mente. “O que surge com [o assentamento da mente] é aquele colorido da atividade enfraquecida [de *citta*], como se fosse [o colorido] de um cristal precioso, que está ao mesmo tempo] lá no percebedor, na percepção e no objeto percebido” (PATÂNJALI, 2015, i.41, p. 72).

A mente dos não-iniciados (e talvez de muitos iniciados) no *yoga* está cheia de poeira – essa poeira é a ignorância que causa o nosso sofrimento, *avidhyá* – por isso, quando a luz do discernimento não passa por ela a deixa turva pela poeira e o indivíduo se identifica e se instrumentaliza. No entanto, a mente do *yogi* é como um cristal transparente e quando ela está livre da sujeira da objetificação, torna-se livre do apego aos objetos – a mente não tem mais ego e pode refletir a luz como um prisma ótico reflete o arco-íris: o cristal não cria o arco-íris, ele apenas revela que o branco já contém todas as cores. O objetivo do *yoga* não é conhecer nada novo, mas limpar e reconhecer a verdadeira realidade das coisas. Transformar a mente é a condição para o conhecimento real.

Estabilizar a mente é limpar o cristal e perceber as coisas como elas são, eliminando assim, as compreensões errôneas para perceber o mundo. É daí que surge o que as pessoas denominam dos *poderes do yogue*. Em Patânjali (2015): perceber o que

ninguém mais percebe, esse é o poder do *yogue*. É, na verdade, perceber além do cotidiano porque se limpou o espelho dos sentidos. Não é uma questão do objeto, mas de prestar atenção em algo já presente e fazer uso diferenciado dessa percepção. É revisitar sua experiência, seu cotidiano, para compreender a realidade pela discriminação e ir além, ressignificando o que se vê. Por isso, o *yoga* é uma disciplina da transformação, do desabotoamento, do cultivo e do cuidado. A diferença entre o objeto e a totalidade é determinada pela percepção.

Usando a metáfora da árvore, para os praticantes do *Ashram* de Mungueré é ensinado um ritual de adotar uma árvore, passado por Swami Niranjanananda Saraswati¹⁵. Deve-se adotar uma árvore e todas as noites o praticante deve acender um incenso, uma vela próxima a árvore, colocar um pouco de flores e regar um pouco de suas raízes. A árvore, símbolo da tradição espiritual, é semelhante à nossa própria vida: existem as partes que podemos ver, como o tronco que representa nosso corpo físico, os sentidos que são os galhos, nossos pensamentos e emoções que são as folhas e as flores e frutos que são nossas ações e realizações. Já a parte velada aos olhos, suas raízes, representam a nossa interdependência. A árvore retira seus nutrientes das raízes, por isso precisamos regá-la, senão ela vai adoecer e morrer. Similarmente, o ser humano precisa reconhecer sua pertença perante a Natureza para ter uma condição de vida plena, caso contrário, lhe faltará um ambiente saudável, vontade e sabedoria. Se o microcosmo reflete o macro, nossa árvore refletirá externamente nosso alento interior. Essa prática *yogue* nos mostra que:

O propósito original do *yoga* desenvolvido na Índia está diretamente conectado com o aspecto espiritual da existência humana, e ao próprio conceito de *religare* – palavra em latim na qual se baseia a palavra religião, e que designa justamente este processo de religar o homem a um aspecto divino da existência. Este processo de realização da própria realidade transcendente – que constitui o objetivo supremo do *Yoga* – se traduz, na prática, em um processo de busca do praticante pela própria transcendência (...), a experiência divina, só seria possível através da união ou fusão da consciência individual com a consciência universal (GNERRE, 2010, p. 248).

¹⁵ Disponível em: < <http://satyanandayogabr.blogspot.com/2014/05/a-arvore-da-vida.html> >. Acesso em: 01/10/2021.



O praticante deve aprender com a *vida secreta das árvores*. Nas suas partes ocultas pela terra, o segredo das árvores é justamente que elas estão todas conectadas pelas raízes e a Terra é seu grande rizoma.

O mundo é uma floresta. (...) Uma floresta, sem dúvida, não é apenas a soma das árvores de uma determinada área. Mesmo que pudéssemos ver de uma só vez as árvores de uma floresta, ainda assim não veríamos a floresta. O motivo não é que a floresta seja simplesmente um conceito abstrato, o que na verdade também é. Na condição de uma realidade viva, a floresta é muito mais do que as árvores que definem a sua característica mais notável. Ela é um sistema vivo incrivelmente complexo. Ela é um todo vivo (FEUERSTEIN, 2010, p. 104).

O *yoga* é ir além do Eu e do outro, é experimentar o todo de forma cósmica e olhar para a vida com um *olhar desinteressado e contemplativo*, por isso, é a rememoração da nossa condição originária que é retomar a consciência do fato que fazemos parte da Natureza infinita e indizível; e esse reconhecimento levaria a percepção à verdade da realidade.

Logo, se podemos relacionar o que ambos querem dizer – o *yoga* e o pensamento ecológico atual – é que o indivíduo se esqueceu de que faz parte de um Todo cosmológico interligado. Pela perspectiva estética ou pela contemplação *yogue* proposta pela *yoga verde* ou o *yoga da Natureza*, podemos rememorar a nossa verdadeira essência, entendida aqui como uma relação intrínseca com o mundo natural. E, se podemos compreender algo sobre o fluxo humano na poesia da Natureza, este seria, nas palavras de Hölderlin, “tornar-se um com todas as coisas vivas, retornar, por um radioso esquecimento de si, ao Todo da Natureza” (HADOT *apud* HÖRDERLIN, 2006, p. 338).

Conclusão

Neste trabalho, buscamos compreender o *yoga* como o responsável pela possibilidade de diálogo entre a teoria ecológica e a prática de refinamento da mente e corpo. Não se trata, portanto, do corpo do eu, ou da mente do eu, ou do espírito do eu, mas de compreender o eu em sua completude, inclusive na sua tentativa de se perceber como Natureza. O movimento filosófico da percepção estética, dos românticos, dos



naturalistas, dos transcendentalistas buscava uma reconexão com a Natureza pela perspectiva poética e contemplativa da intimidade do humano com o mundo agreste, que também seria uma das bases do pensamento do *Yoga Verde* do casal Feuerstein. Buscou-se aqui, portanto, refletir sobre as contribuições desses movimentos ecologistas e estéticos, em paralelo com a tradição do *yoga*, para uma proposta de reformulação da relação do Ser com o ambiente natural.

Retornemos então à natureza! Isto significa: ao contrato exclusivamente social acrescentar a assinatura de um contrato natural de simbiose e reciprocidade para a escuta de admiração, de reciprocidade, de contemplação e de respeito, onde o conhecimento não considere mais a propriedade, nem a ação dominadora (ANTUNES *apud* SERRES, 2019, p. 196).

O *yoga verde* é uma prática que libera a mente das amarras do corpo e vice-versa reconduzindo-os em direção à totalidade da Natureza. “A árvore do *yoga* - *yoga vrksa* -, por meio de sua prática, nos conduz por cada uma das camadas do nosso ser, até chegarmos a viver e a experimentar a ambrosia do fruto do *yoga*” (IYENGAR, 2021, p. 93), que seria a visão de uma identidade não mais corporificada e limitada que, agora, encontrar-se-ia imersa na totalidade e na sabedoria da Natureza.

Referências Bibliográficas

ANTUNES, Paula de Cristina Lourenço Morais. **Fundamentos Filosóficos do *Sámkhya* e do *Yoga***. 2019. 342 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2019.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: Ética do Humano – Compaixão pela Terra**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

ELIADE, Mircea. ***Yoga: Imortalidade e Liberdade*** / Mircea Eliade; tradução Teresa de Barros Velloso. São Paulo: Palas Atena, 1996.

FEUERSTEIN, Georg; FEUERSTEIN, Brenda. ***Yoga Verde*** / Georg e Brenda Feuerstein; tradução Cláudia Gerpe Duarte – São Paulo: Pensamento, 2010.

GNERRE, Maria Lucia. **Identidade e Paradoxos do *Yoga* no Brasil: Caminho Espiritual, Prática de Relaxamento ou Atividade Física?** In: Fronteiras, Dourados, MS, v. 12, n. 21, p. 247-270, jan./jun. 2010.



HADOT, Pierre. **O Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de Natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

IYENGAR, B. K. S. **A Árvore do Yoga: O Guia Definitivo para Yoga na Vida Diária** / B. K. S. Iyengar; tradução Greice Costa – São Paulo: Mantra, 2021.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2013.

LOUNDO, Dilip. **Meditação como Filosofia Prática: Os Vínculos Estruturais entre Análise Racional (*vicara*) e Meditação (*bhavana*) na obra *Bhavanakrama de Kamalasila***. In: *Ciência e Arte na Filosofia e Escola de Kyoto* / Florentino Neto, A.; Giacoia Jr, O. (orgs). Campinas: Phi Editora, 2019, p. 243-260.

NAESS, Arne; SESSIONS, George. **Basic Principles of Deep Ecology**, The Anarchist Library, 1984.

NONAKA, Álvaro Itie Febrônio. **A Questão da Técnica e o Humanismo de Martin Heidegger**. In: *Primeiros Escritos*, São Paulo, n. 9, 2018.

PATÂNJALI. **Os Yoga Sutras de Patânjali** / tradução Carlos Eduardo Barbosa. São Paulo: Mantra, 2015.

SANTOS, Otávio; LAGE, Allene. **Capítulo 21: Yoga e Cuidado de si – por uma Cultura Ecológica, de Paz e Não-Violência**. In: *O Meio Ambiente Sustentável 2* / organizadoras SILVA-MATOS, Riassa; OLIVEIRA, Analya; MATOS, Samia. Atena Editora, 2020a.

_____. **Epistemologias da Floresta: Ecologia e Modos de Vida Integrados com a Natureza**. In: *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*. Rio Grande, v. 37, n. 3, p. 328-348, mai./ago. 2020b.

SITE, Satyananda Yoga Brasil. **A Árvore da Vida**. Disponível em: <https://satyanandayogabr.blogspot.com/2014/05/a-arvore-da-vida.html> . Acesso 01 jan 2021 às 19:51.

SCHOLZ, Susanne. **Reading Patânjali's Yoga Sutra like the Bible in Sunday School: About Orientalist and Western Protestant Hermeneutical Assumptions in Contemporary English Translations Of Patânjali's Yoga Sutra**. Disponível em: <file:///C:/Users/Admin/Downloads/Article-Reading-Patânjali-Scholz.pdf> . Acesso 26 dez 2020.



O fenômeno místico do *sankīrtana* enquanto singularidade da experiência religiosa de *bhakti-yoga*

The mystical phenomenon of *sankīrtana* as a singularity of the *bhakti-yoga*
religious experience

Ana Carolina Kerr¹

Romero Bittencourt e Carvalho²

Resumo: *Bhakti-yoga*, o *yoga* da devoção, é o elemento central da tradição *Vaiṣṇava Gauḍīya* do Hinduísmo, possuindo como ritual mais presente e conhecido a prática do canto congregacional de mantras, o *sankīrtana*. Neste trabalho, trazemos conceitos como *samādhi*, *mokṣa* e *prema-bhakti* sob a ótica da tradição estudada, apresentando a prática do *sankīrtana* como aquilo que exprime a mística *vaiṣṇava* e torna possível a vivência real dos conceitos supracitados na vida do devoto. Tendo como meta uma consciência conectada à Divindade e um estado de amor puro por Deus (*prema*), demonstramos neste artigo, a partir da fenomenologia e análise bibliográfica, o *sankīrtana* como singularidade e essência do caminho de *bhakti-yoga*.

Palavras-chave: Hinduísmo. *Bhakti-yoga*. Mística. Mantra. *Sankīrtana*.

Abstract: *Bhakti-yoga*, the *yoga* of devotion, is the core of the *Gauḍīya Vaiṣṇava* tradition of Hinduism, and its most present and known ritual is the practice of congregational chanting of mantras, *sankīrtana*. In this article here, we bring concepts such as *samādhi*, *mokṣa* and *prema-bhakti* from the perspective of the studied tradition, presenting the practice of *sankīrtana* as what expresses the *vaiṣṇava* mysticism and makes possible the real experience of the aforementioned concepts in the devotee's life. Having as the supreme goal a consciousness connected to the Divinity and a state of pure love for God (*prema*), we demonstrate in this article, from phenomenology and bibliographical analysis, the *sankīrtana* as uniqueness and essence of the *bhakti-yoga* path.

Keywords: Hinduism. *Bhakti-yoga*. Mystic. Mantra. *Sankīrtana*.

¹ Doutoranda e mestra em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista Capes. e-mail: anacarolinakerr@yahoo.com.br

² Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. E-mail: srikrsnamurti@gmail.com

Introdução

Este artigo visa explicar a singularidade da experiência mística presente na prática de *sankīrtana*, situado na expressão hindu do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, por meio da análise dos conceitos de *samādhī*, *mokṣa* e *prema-bhakti*. Segundo o dicionário Monier-Williams (2002), *Kīrtana* (em sânscrito, किरताना) significa “cantar”, “recitar”, “repetir”, “falar” e pode ser compreendido como uma atividade devocional musical da Índia³, composta de mantras e cânticos sagrados (BROWN, 2021). Além disso,

o estilo de kirtan realizado dentro do hinduísmo Vaishnava Gaudiya é uma expressão de bhakti-yoga, o ‘yoga de amor e devoção’, e concentra-se em criar uma conexão pessoal, lúdica e emocionalmente intensa entre o adorador e seu deus, especificamente por meio de palavras e sons cuja vibração crê transportar a presença literal de Krishna. (BROWN, 2021, p. 1, tradução nossa)⁴.

O *sankīrtana*, portanto, pode ser entendido como o ritual de cantar (*kīrtana*) junto (*san*), ou ainda como “a glorificação congregacional do Senhor pelo canto, dança ou outro tipo, difundindo as glórias do Senhor”. (VRAJABHUMI, 2009, p. 3). A prática do *sankīrtana* é de natureza mística pelo seu caráter de busca pela união profunda entre o fiel e o Sagrado, aspectos que trataremos ao longo deste texto.

A análise de tais conceitos – *samādhī*, *mokṣa* e *prema-bhakti* – com os quais acreditamos ser possível pensar a singularidade do fenômeno místico do *sankīrtana* em *bhakti-yoga*, será sob a luz do método fenomenológico. No campo epistemológico das Ciências da Religião, a fenomenologia é uma das ferramentas metodológicas de apreensão e significação do fenômeno religioso tal como aparece na realidade, além de interpretá-lo a partir das várias significações e sentidos presente na consciência de seus respectivos praticantes.

³ Consideram-se aqui as tradições religiosas que seguem de alguma forma a literatura védica. Existem outras religiões na Índia, como o Budismo, o Jainismo, o Zoroastrismo, o Islã etc., que não fazem parte desse rol.

⁴ “Kirtan is a musical worship practice from India that involves the congregational performance of sacred chants and mantras in call-and-response format. The style of kirtan performed within Gaudiya Vaishnava Hinduism is an expression of Bhakti Yoga, “the yoga of love and devotion”, and focuses on creating a personal, playful, and emotionally intense connection between the worshipper and their god—specifically, through words and sounds whose vibration is believed to carry the literal presence of Krishna.”

Partindo-se do pressuposto de que a fenomenologia de Husserl tem como objeto de estudo as manifestações presentes na existência, o paradigma metodológico deste artigo consiste na apreensão e esclarecimentos do fenômeno religioso a fim de captar suas essências presentes em suas revelações no mundo, analisando os fenômenos místicos a partir de suas expressões na realidade. Parte-se do entendimento de que este paradigma possibilita a análise científica das experiências religiosas em primeira pessoa e em rituais coletivos, como no presente caso, em que trabalhamos experiências místicas de êxtase durante a prática do *sankīrtana*, bem como na manifestação de *samādhi*, *mokṣa* e *prema-bhakti*.

Sendo assim, para traçar a linha de raciocínio proposta, em um primeiro momento iremos tratar sobre a vertente do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* e a prática de *bhakti-yoga*, um resumo do seu percurso histórico e seu aspecto místico. Após isso, será realizada a análise conceitual de *samādhi*, *mokṣa* e *prema-bhakti* sob a perspectiva da tradição religiosa trabalhada. Por fim, trataremos do *sankīrtana* enquanto singularidade na experiência religiosa no universo hindu.

1. Vaisnavismo Gauḍīya e Bhakti-Yoga

O vasto conjunto de tradições e vertentes religiosas da Índia, que no Ocidente chama-se Hinduísmo, pode ser considerado a religião ativa mais antiga do mundo. É importante ressaltar que o termo “hindu” não se originou de forma autodenominativa, e sua procedência se deve aos persas que identificaram geograficamente como “hindus” as pessoas que moravam à beira do rio Indo (*Sindhu*). O termo passou a ser utilizado também para se referir às pessoas que viviam na Índia, mas que não eram muçulmanas, budistas ou cristãs. Sendo assim, o que comumente conhecemos como Hinduísmo pode ser identificado também – principalmente entre os praticantes – como *Sanātana-Dharma* (religião do dever/caminho eterno) ou *Vaidika Dharma* (religião dos *Vedas*).

Dentre as tradições do Hinduísmo⁵ que praticam ritos de devoção a um deus superior aos demais, situa-se o *Vaiṣṇavismo*, termo que significa adoração a Viṣṇu e/ou

⁵ O hinduísmo tradicional pode ser dividido de forma simples em quatro grandes tradições que aceitam as duas principais seções do que podemos compreender como Literatura Védica (os *Śrutis* – que alguns alegam ser o que de fato podemos chamar de védico –, e os *Smṛtis*), conhecidas como *Vaiṣṇavas*, *Śaivas*, *Śāktas* e *Smārtas*, que apresentam práticas espirituais, hermenêuticas e conclusões filosóficas e

Kṛṣṇa e sua corrente *Vaiṣṇava Gauḍīya* que demarca o *Vaiṣṇavismo* surgido na Bengala no século XVI a partir dos ensinamentos de Śrī Caitanya Mahāprabhu⁶ e seus discípulos. Essa tradição parte do conceito de que dentre as muitas deidades cultuadas no seio hindu, Kṛṣṇa é o aspecto pessoal supremo e original do Divino, a “Personalidade Suprema da Divindade”, possuindo ainda muitas encarnações divinas como aspectos da Suprema Realidade de Viṣṇu.

Essa vertente apoia-se em parte da literatura védica clássica: Os *Vedas*; as *Upaniṣads*; os *Purāṇas*; o *Mahābhārata* e o *Rāmāyaṇa*, com certa ênfase em textos como a *Bhagavad-gītā* e o *Bhāgavata Purāṇa*⁷, conhecido também como *Śrīmad-Bhāgavatam*. Na tradição *Vaiṣṇava Gauḍīya*, o *Bhāgavata Purāṇa* tem um destaque superlativo, sendo considerado o comentário do próprio sábio Vyasa-deva, o mitológico autor do *Mahābhārata* e de muitos *Purāṇas*, ao seu *Vedānta-sūtra*. Podemos afirmar que a base teológica está nessas obras e nas interpretações de discípulos de Caitanya Mahāprabhu, sobretudo os chamados

“Seis Goswāmīs”⁸, com destaque para Jīva Goswāmī e Rūpa Goswāmī, que sistematizaram a teologia de *bhakti*, dando origem a uma extensa literatura medieval sobre a religião *Vaiṣṇava Gauḍīya* e seu culto centrado em Kṛṣṇa e Sua consorte Rādhā⁹. Ao cânone criado

teológicas totalmente distintas, variando de um monismo ateu a um teísmo devocional monoteísta, passando por politeísmo e panteísmo. (CARVALHO, 2020).

⁶ Sobre Caitanya Mahāprabhu, o teólogo, poeta e editor da revista jesuíta “America”, John Moffitt, escreveu: “Se tivermos de escolher um homem na história religiosa indiana que melhor representa o espírito puro de auto entrega devocional, eu escolheria o santo *vaiṣṇava* Caitanya, cujo nome inteiro era Kṛṣṇa Caitanya, ou ‘Consciência de Kṛṣṇa’. De todos os santos na história escrita, no Oriente ou Ocidente, ele me parece como o exemplo supremo de uma alma carregada pela maré de amor extático por Deus. Esse homem extraordinário, que pertence a um período rico que tem início no fim do século XIV, representa a culminação das escolas devocionais que cresceram em volta de Kṛṣṇa [...] em sua natureza, Caitanya deleitava-se intensamente. Afirma-se que, como São Francisco de Assis, ele tinha um poder milagroso sobre os animais selvagens. Sua vida na cidade de Purī é a história de um homem em um estado de intoxicação espiritual praticamente contínua. Discursos iluminantes, contemplação profunda, humores de comunhão amorosa com Deus, eram ocorrências diárias.” (MOFFITT apud VALERA, 2015, p. 54-55).

⁷ O *Bhāgavata Purāṇa* é um dos dezoito principais *Purāṇas*. Geralmente os *Purāṇas* são constituídos de temas como a origem do universo (*sarga*); genealogia de deuses e patriarcas (*vamśa*), histórias sobre reinos e dinastias (*vamśānucarita*) dentre outras.

⁸ Śrī Rūpa Goswāmī, Śrī Sanātana Goswāmī, Śrī Bhaṭṭa Raghunātha, Śrī Jīva Goswāmī, Śrī Gopāla Bhaṭṭa Goswāmī e Śrī Rāghunātha dāsa Goswāmī.

⁹ No *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* a manifestação pessoal de Deus só é completa quando estão juntos a *śakti* (energia divina) e a *śaktimān* (fonte da energia divina). A *śakti* é personificada nas consortes das manifestações divinas (*śaktimān*). Assim, temos os casais Rādhā e Kṛṣṇa, Lakṣmī e Viṣṇu, Sītā e Rāma, sempre adorados juntos (PRABHUPADA, 1987). Como mencionamos, no *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, diferentemente de outras escolas *Vaiṣṇavas*, entende-se que Kṛṣṇa é a fonte de tudo, inclusive de Viṣṇu, e não o contrário. Esse entendimento é baseado no próprio *Bhāgavata Purāṇa*, que diz (1.3.28): “Todas

pelos Seis Goswāmīs, outros mestres importantes fizeram adições literárias como Viśvanātha Cakravartī (1638-1708) e Baladeva Vidyābhūšana (? – 1768), enquanto alguns foram fundamentais para a manutenção da tradição, como Narottama Dāsa (1550-1587) e Jāhnavā-mātā (século XVI), primeira mestra do Vaiṣṇavismo Gauḍīya após a partida de Caitanya Mahāprabhu e seus principais companheiros. (CARVALHO, 2021, p. 298-299)

No campo teológico, o *vaiṣṇava* entende que o significado de Deus pode ser explicado através do conceito de *Bhagavām*¹⁰, a Realidade Suprema, que é também uma persona. Compreende-se *Bhagavām* de duas formas possíveis: a primeira delas é a crença de que essa feição particular de Deus significa a possibilidade de se estabelecer uma íntima relação com Ele. O outro entendimento, que não exclui o primeiro, perceberá Deus como elemento impessoal, uno, e sua presença essencial (alma) localizada em todo componente cósmico.

Sendo assim, o principal caminho espiritual (*dharma*¹¹) do *vaiṣṇava* é a união completa com Kṛṣṇa através da prática de *Bhakti-yoga*. *Bhakti* pode ser entendida como devoção a Deus e, de acordo com Valera (2015), “[...] *bhakti* é um termo sânscrito utilizado para indicar devoção à Divindade e pode se relacionar com os conceitos de fé ou confiança (*śraddhā*), graça ou misericórdia (*anukampā*, *anugraha* ou *prasāda*)”. (VALERA, 2015, p. 2). É possível dizer ainda que,

Bhakti, em sua forma mais pura, como *parā bhakti*, é identificado com *prema* (amor puro por Deus), podendo ser considerado tanto o meio como o fim. Esse *parā-bhakti* (devoção suprema), portanto, não é diferente do *uttama bhakti* (devoção mais elevada), o amor

as encarnações acima mencionadas são ou porções plenárias ou porções das porções plenárias do Senhor, mas o Senhor Śrī Kṛṣṇa é a Personalidade de Deus original. Todas elas aparecem nos planetas sempre que há um distúrbio criado pelos inimigos dos deuses. O Senhor encarna para proteger seus devotos era após era.” (PRABHUPADA, 1995, p. 192).

¹⁰*Bhagavām* em sânscrito, भगवान्. Significa literalmente ‘sorte, abençoado; ilustre; divino; venerável; santo’.

¹¹ Gavin Flood (2014, p. 80) comenta que: “A palavra *dharma* é um termo intraduzível. Queremos com isso dizer que não existe nenhum equivalente semântico nas línguas ocidentais – pelo menos naquelas que tentaram fazê-lo – capaz de expressar, de forma direta e imediata, a plurivalência de termos como ‘dever’, ‘religião’, ‘justiça’, ‘lei’, ‘ética’, ‘mérito religioso’, ‘princípio’ e ‘direito’”. Já Ithamar Theodor (2010, p. 02) ressalta o significado da palavra como natureza intrínseca de algo, dizendo que “Dharma não é apenas externo ao ser humano, mas é percebido como algo que compreende a essência ou natureza de tudo. Sendo assim, aspira situar tudo – não apenas humano, mas todo o fenômeno, em seu devido lugar. Por exemplo, o *dharma* do professor é ensinar e o *dharma* do Sol é brilhar. O Dharma aspira estabelecer uma sociedade humana sobre uma base moral sólida e, como tal, define o ser humano por meio de dois parâmetros, que são o *status* pessoal e profissional”.

incondicional e exclusivo, encontrado no *Bhāgavata Purāṇa* [...]. (VALERA, 2015. p. 38).

A tradição de *Bhakti-yoga* foi trazida para o Ocidente em 1965 e tem como protagonista institucional a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON). Seu mestre espiritual fundador é A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda. Na contemporaneidade, possuímos um considerável número de adeptos dessa vertente na Índia e no Ocidente, além de instituições derivadas da ISKCON, dissidências e grupos fundados por outros mestres da mesma escola filosófica (*sampradāya*) de Prabhupāda. No Brasil, a ISKCON foi oficialmente fundada em 1975 e é responsável pela publicação de um bom volume literário importante para a tradição de *bhakti*, incluindo o *Bhāgavata Purāṇa*, em 18 volumes.

1.1 A mística *vaiṣṇava*

Entende-se aqui que discorrer acerca da mística na tradição do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* requer, anteriormente, esclarecer o que se entende comumente como mística, e depois caracterizar os elementos que a compõem no Hinduísmo.

Uma vez que o termo “mística” é algo que vela por detrás de múltiplas referências, experiências e fenômenos dentro do contexto da religião e da espiritualidade e, sendo esses campos tão vastos e complexos, sua acepção torna-se multifacetada e seu significado, inesgotável. Tendo em vista a multiplicidade semântica presente nesse conceito, grande parte dos teólogos e cientistas da religião contemporâneos compreendem que coexistem várias místicas e espiritualidades, não necessariamente inseridas em tradições religiosas. Para pensar especificamente a mística no Hinduísmo podemos afirmar que:

O termo ‘mística’ traduz, com referência às religiões indianas, uma complexidade de experiências, a partir da doutrina secreta dos *upanixades* (sic) até a *ioga* com suas ramificações [...] entendido[as] como realização espiritual suprema, sem que com isso, as diversas experiências sejam niveladas. (BORRIELLO, 2003, p. 723).

Bernard McGinn (1991) compreende a mística como “consciência direta da presença de Deus” (MCGINN, 1991, p. 17). Concepção que em muito se assemelha às

práticas devocionais que estamos tratando, embora não haja consenso dentro dos muitos hinduísmos sobre a resposta para questões como “Deus é uma persona ou é impessoal?” ou “qual é o caminho espiritual correto?”, tendo em vista que o conjunto de tradições védicas possuem expressões que variam de um monismo quase ateuista (*Advaita Vedanta*) até a prática de devoção a um Deus pessoal (*Bhakti-yoga* do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*). Não há tampouco acordo sobre qual é o caminho certo: alguns defendem que se dá pela graça de Deus a partir da devoção, outros pelo caminho ascético e de isolamento, outros ainda pela execução sistemática e impecável de rituais. Essa infinita diversidade torna o Hinduísmo diverso e enigmático.

Entretanto, é possível encontrar pontos de aproximação. Para teóricos como Velasco (2003), o Hinduísmo é uma religião essencialmente mística. Isso significa que em todo fiel, ou em toda vertente, há uma busca intelectual, ética, emocional e espiritual para com a Verdade e/ou o Sagrado. Pode-se afirmar, portanto, que estamos tratando aqui precisamente de um conjunto de tradições que estruturalmente se localizam, de um modo ou de outro, na experiência mística:

[...] é verdade que a religião da Índia se caracteriza por fazer da experiência mística a verdadeira base da religião [...]. Não é exagerado dizer, como fez Zaehner parafraseando Nietzsche, que a Índia é “*die Hauptschule der Mystik*” a escola maior, o lugar por excelência do cultivo da mística. (VELASCO, 2003, p. 132, tradução nossa)¹².

De acordo com Velasco, percebemos que a mística é um aspecto basal das tradições religiosas da Índia. Ao utilizar o termo “cultivo” como uma grande característica dessa manifestação religiosa, podemos compreender que a experiência mística consiste em um exercício de aperfeiçoamento ou refinamento em todos os caminhos religiosos, caminhos estes que rumam para o Sagrado. No que diz respeito à tradição *vaiṣṇava* e a relação mística com a divindade, Valera (2015) afirma que:

No não dualismo do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, estabelecido pelo Bhāgavata Purāṇa (BhP, 1.2.11; Prabhupāda, 1995, p. 113), a Divindade como Realidade consciente única (*jñānam advayam*) tem três aspetos distintos e indivisos: (1) Brahman, o Ser absoluto,

¹² “Es verdad que la religión de la India se caracteriza por hacer de la experiencia mística la verdadera base de la religión (...). No es exagerado decir, como hace Zaehner parafraseando a Nietzsche, que la India es “*die Hauptschule der Mystik*” la escuela mayor, el lugar por excelencia del cultivo de la mística.”

impessoal [...] (2) Paramātmā, a divindade pessoal e a consciência imanente, situada no coração de todos os seres, que se manifesta na forma das diferentes encarnações de Viṣṇu; e (3) *Bhagavān*, a suprema personalidade da Divindade, que surge de sua transcendência mística, para se relacionar amorosamente com seus devotos. Apesar de muitas vezes constar em listas de encarnações, Kṛṣṇa seria o próprio *Bhagavān* original. (VALERA, 2015, p. 48, grifo nosso).

Dentro do espectro do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, podemos perceber que a mística está presente nas práticas devocionais de *bhakti-yoga*, bem como na trajetória espiritual que visa estabelecer uma relação íntima com Kṛṣṇa. Durante esse caminho, situam-se os fenômenos místicos (êxtases, visões, iluminações, sentimento de amor pleno, entre outros) de *samādhi*, *mokṣa* e *prema-bhakti*, dos quais trataremos a seguir.

2. *Samādhi* em *Bhakti-Yoga*

Ao descrevermos o *samādhi* na prática de *bhakti-yoga*, partiremos do pressuposto de que existem diferentes níveis de *yoga*, sendo que uns possuem baixo e médio desenvolvimento espiritual, como por exemplo a pura atividade física ou o *yoga* para fins medicinais, enquanto outros exprimem o mais alto patamar de iluminação. Em seu livro *Meditação e Superconsciência* (1980), Prabhupāda lembra que Kṛṣṇa afirma no sexto capítulo da *Bhagavad-gītā* sobre o “mais elevado sistema de *yoga*”¹³, cujo objetivo central é conhecer Deus por meio do *bhakti-yoga*. Portanto, “o *yogī* mais elevado é aquele que sempre está pensando em Kṛṣṇa intimamente”. (PRABHUPADA, 1980, p. 1).

Portanto, percebemos aqui a presença da atividade mística que a tradição fomenta, ao manifestar o almejo da gnose divina. De acordo com Prabhupāda, as pessoas possuem intrinsecamente essa busca por Deus – “na verdade, somos todas almas espirituais” (PRABHUPADA, 1980, p. 2). Portanto, o *yoga*, neste caso, é usado como uma ferramenta que auxilia o indivíduo nesta jornada da vida material, a fim de que ele consiga transcender essa existência corpórea e atinja a máxima comunhão com Kṛṣṇa.

¹³ Prabhupāda se baseia, sobretudo, no verso 6.47 da *Bhagavad-gītā*, que diz: “E de todos os *yogīs*, aquele que tem muita fé e sempre se refugia em Mim, pensa em Mim dentro de si mesmo e Me presta serviço transcendental amoroso — é o mais intimamente unido a Mim em *yoga* e é o mais elevado de todos. Esta é a Minha opinião”.

Sendo assim, o sucesso da prática de *bhakti-yoga*, pressupõe uma relação íntima com Kṛṣṇa através de *bhakti*, que vem da raiz verbal *bhaj* (“servir”, “honrar”, “reverenciar”, “amar”, “adorar”). É importante ressaltar que o texto da *Bhagavad-gītā* explicita que a relação com a “Divindade Suprema” pode ocorrer de várias formas, como pela ação correta (*karma-yoga*), busca do conhecimento (*jñana-yoga*), meditação (*dhyana-yoga*) e devoção (*bhakti-yoga*). No entanto, interessa-nos investigar qual é a prescrição para se atingir a mais íntima relação com Deus em *bhakti-yoga*, pois a tradição *vaiṣṇava* acredita que nela está a atividade mística por excelência, também expressa na consciência plena de Kṛṣṇa, o *samādhi*.

A busca pelo *samādhi* em *bhakti* é uma busca pela máxima purificação: viver Deus em todas as esferas da vida. Para evoluir nesse caminho espiritual, o devoto deve ultrapassar a energia externa grosseira, a realidade material, a existência corpórea, o gozo dos sentidos, o desejo hedonista¹⁴ e apego a coisas e bens materiais. Depois, deve-se transpor a energia sutil, representada pela mente, o intelecto humano e o ego, também chamado na tradição de *falso ego*, considerando, portanto, a alma como o ego verdadeiro¹⁵. Só assim se atinge a essência divina velada por detrás da materialidade, a alma interna.

Partindo do pressuposto da tradição, de que a energia externa é Deus, então deve-se desapegar da matéria enquanto matéria, mas não de seu aspecto essencial. É importante saber da presença de Kṛṣṇa em toda a realidade cósmica, porém o foco será desenvolver a energia interna (alma) que busca Kṛṣṇa. Sobre isso, o capítulo 6, versos 24-26 da *Bhagavad-gītā*, afirmam que:

A pessoa deve praticar *yoga* com determinação e fé indesejáveis. Ela deve abandonar, sem exceção, todos os desejos materiais que surgem

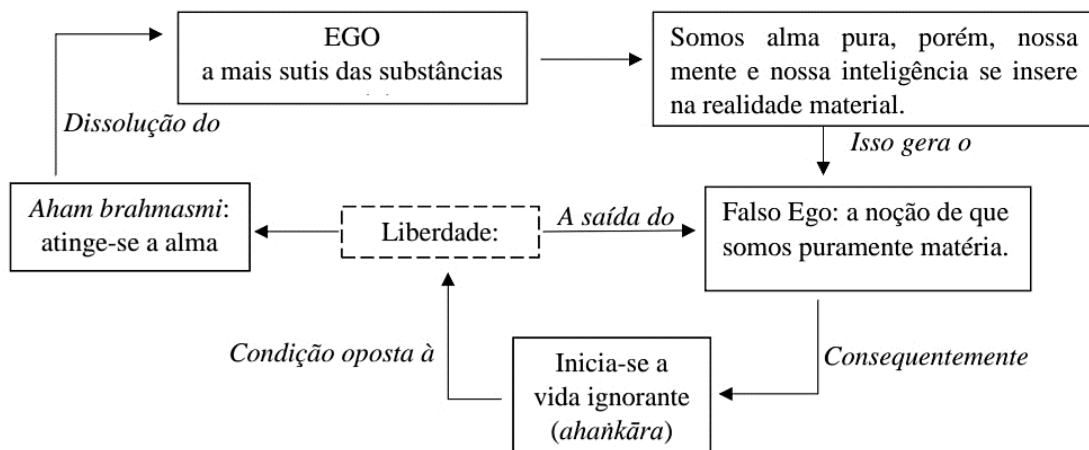
¹⁴ Distingue-se aqui o desejo hedonista, de satisfação dos próprios sentidos, do desejo do *bhakta* de desenvolver amor por Kṛṣṇa. A ideia de não ter desejos não existe em *bhakti*, porque se entende que querer não desejar nada é um desejo também. Então a pessoa deve desejar ter amor.

¹⁵ Sobre esta distinção entre falso ego e verdadeiro ego, Prabhupāda comenta que: “Falso ego significa aceitar que este corpo é a própria pessoa. Quando alguém compreende que não é este corpo, mas sim uma alma espiritual, chega então ao seu verdadeiro ego. O ego existe. Condena-se o falso ego, não o verdadeiro ego. A literatura védica (*Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* 1.4.10) diz que *ahaṁ brahmāsmi*: eu sou Brahman, eu sou espírito. Este “eu sou”, o sentido do eu, também existe na fase de auto-realização liberada. Este sentido de “eu sou” é ego, mas quando o sentido de “eu sou” é aplicado a este corpo falso ele é ego falso. Quando o sentido do eu é aplicado à realidade, isto é o verdadeiro eu. Há alguns filósofos que dizem que devemos abandonar nosso ego, mas não podemos abandonar nosso ego, porque ego significa identidade. Devemos, é claro, abandonar a falsa identificação com o corpo”. (PRABHUPADA, 2015, p. 616).

do falso ego e controlar assim, através da mente, todos os sentidos, sob todos os aspectos. Com plena convicção, a pessoa deve situar-se pouco a pouco em transe por meio da inteligência, e assim a mente deve se fixar apenas no Eu e não deve pensar em nada mais. Por onde quer que a mente divague, devido à natureza oscilante, a pessoa deve retrai-la e trazê-la de volta ao controle do Eu. (*Bhagavad-gītā* 6, 24-26).

Entende-se que ao iniciar a jornada de libertação, o conhecimento da alma permanece, mas o corpo muda. Gradualmente são desconstruídos os elementos grosseiros da realidade material, bem como o intelecto e a mente, e em seu último estágio, está o desaparecimento do ego. Para entendermos melhor esse processo, o esquema abaixo exemplifica, de acordo com a tradição, a importância da libertação do ego humano:

Esquema 1 - Processo de libertação do ego



Fonte: (KERR, 2020, p. 60)

Quando o ser humano transcende a essas concepções sutis da mente, atinge um nível de pureza espiritual, pois se liberta das noções falsas de identificação dos campos corpóreos como o centro de referência, dando espaço para a identificação de sua alma e, conseqüentemente, com a Superalma (chamada em sânscrito de *Paramātmā*), Deus. A tradição entende que não basta atingir esse nível de consciência da realidade, mas é preciso ocupar-se dele. Ou seja, deve-se a todo tempo lembrar essas concepções de forma prática, para que o *bhakta* perceba, de modo superconsciente, o pulsar divino de Kṛṣṇa na realidade.

O Vaiṣṇavismo entende que, em consciência divina, o *yogī* transpõe o gozo dos sentidos e desfruta os sentidos da vida espiritual, em Deus. Prabhupāda afirma que



“através da prática do *yoga*, podemos, literalmente, trazer a mente à consciência de Kṛṣṇa” (PRABHUPADA, 1990, p. 6). Valera completa dizendo que:

Quando *bhāva* [Deus] aparece, ele permeia a consciência de tal forma que parece ter se tornado um com a mente. É semelhante ao que acontece com uma barra de ferro colocada no fogo; ela eventualmente adquire as qualidades do fogo parecendo ser uma coisa só. Esse fato denomina-se *tad-ātmakā*, e lembra o que se conhece no *yoga* por *samādhi*. (VALERA, 2015. p. 190).

Para atingir o *samādhi*, o *yogī* deve entregar-se a Kṛṣṇa através do serviço devocional, práticas cotidianas que compõem o *sadhana-bhakti-yoga*, que descrevemos em breve. Segundo a doutrina, a forma mais eficaz para tal é o canto do *Mahā-Mantra*. *Mahā-mantra* é traduzido como o “Grande Mantra”, conhecido também como o mantra *Hare Kṛṣṇa*. Na tradição *Vaiṣṇava Gauḍīya*, este é o maior de todos os mantras, especialmente nesta época em que vivemos, porque acredita-se que nesta era de *Kali-Yuga*¹⁶ só existe um jeito de se garantir a salvação: o canto. O conceito é resgatado da *Kali-Saṅgāraṇa Upaniṣad* (1.2), que diz que as dezesseis palavras do mantra são especialmente direcionadas a contra-atacar as contaminações da era de Kali e que não há outra alternativa a não ser cantar este mantra.

A prática de cantar o mantra *Hare Kṛṣṇa* como essência de *bhakti-yoga* foi preconizada por Caitanya Mahāprabhu, que propagou o *Mahā-mantra* como veículo de evolução espiritual. Ele afirma veementemente a necessidade e a importância do canto deste mantra que, de acordo com a teologia *vaiṣṇava*, é a mais elevada meditação transcendental. Embasando seus ensinamentos nas escrituras, Mahāprabhu citava sempre o verso 38.126 do *Bṛhan-nārādīya Purāṇa*, que diz: “Cantar os nomes do Senhor, cantar os nomes do Senhor, cantar os nomes do Senhor. Não há outra maneira; não há outra maneira; não há outra maneira de libertação nesta era de desavenças e hipocrisia”. O *Bhāgavata Purāṇa* (12.3.51) reforça: “Meu querido rei, apesar da era de Kali ser um oceano de defeitos, ainda assim há uma grande qualidade: Simplesmente por cantar os santos nomes do Senhor Kṛṣṇa pode-se libertar do cativeiro material e ser

¹⁶ A quarta de um ciclo de quatro eras cosmológicas descritas nas escrituras védicas, sobretudo nos *Purāṇas*. Em Kali-yuga, a *yuga* que estamos enfrentando nos últimos cinco mil anos, há um excesso de desavenças, ignorância e irreligião, com as verdadeiras virtudes sendo desvalorizadas. A boa notícia é que esta *yuga* é a menor, durando apenas 432 mil anos. Ao fim de Kali-yuga, volta-se ao início do ciclo, com a era dourada, Satya-yuga, novamente em curso.

promovido ao mundo transcendental”. O canto do *Mahā-mantra* como ritual religioso é considerado pelo *vaiṣṇava* como o modo mais fácil para a autorrealização; evolução espiritual; salvação; liberdade; amor supremo; devoção plena.

Através do canto, o fiel é introduzido gradualmente no conhecimento divino, e os primeiros sinais são a mudança de percepção da realidade através de uma alteração no nível de consciência do praticante. A tradição entende que essa prática desperta percepções de mundo mais profundas e de ordem espiritual contrárias aos modos de consciência vividas anteriormente no campo material, pois:

Pelo cantar deste Hare Kṛṣṇa, como foi introduzido pelo Senhor Caitanya – cantar e dançar – você pode compreender Kṛṣṇa em pouco tempo. O conhecimento começa não a partir de Kṛṣṇa, mas a partir de coisas que estamos acostumados a ver todos os dias. (PRABHUPADA, 1980, p. 34).

Para entendermos com maior clareza o que é o *Mahā-mantra*, o analisaremos sob a ótica de sua etimologia. O mantra possui quatro versos e dezesseis palavras:

Quadro 1 - *Mahā-mantra*

Sânscrito	Transliteração
हरे कृष्ण हरे कृष्ण हरे कृष्ण कृष्ण हरे हरे हरे राम हरे राम राम राम हरे हरे	<i>Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa</i> <i>Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare</i> <i>Hare Rāma, Hare Rāma</i> <i>Rāma Rāma, Hare Hare</i>

Fonte: (KERR, 2020, p.63).

A palavra *Hare* (no alfabeto sânscrito, हरे) é oriunda do termo *Harā*, que significa um modo de se invocar a energia divina de Kṛṣṇa (कृष्ण). Neste contexto, *Harā* é um nome de *Rādhā*, a suprema energia de amor, consorte de Kṛṣṇa e fonte de todas as demais deusas na tradição *Vaiṣṇava Gauḍīya*. Ou seja, o mantra primeiramente se dirige a *Rādhā* como *Hare*, vocativo de *Harā*, como uma súplica para que a Divina



Mãe interceda. Os nomes Kṛṣṇa (“o todo atrativo”) e Rāma (□□□)¹⁷ (“a fonte de todo o prazer”) referem-se a possibilidades íntimas de relacionamento com o Supremo.

Podemos notar que há uma estreita relação entre o sânscrito e o tom divino presente nestes versos. A construção métrica e etimológica do *Mahā-mantra* é essencialmente voltada para o encontro direto do praticante com Deus. Portanto, o canto é o método primordial de contato com o divino, bem como a fonte da salvação para a tradição *vaiṣṇava*. Ou seja,

A vibração transcendental estabelecida através do cantar de HARE KRSNA [...] é o método sublime para revivermos nossa consciência transcendental. [...] Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare é o processo transcendental para reviver essa consciência pura e original. Cantando essa vibração transcendental, podemos eliminar todos os receios que existem dentro de nossos corações. O princípio básico de todos esses receios é a consciência falsa de que eu sou o senhor de tudo que eu observo. (PRABHUPADA, 1980, p. 45).

De acordo com a tradição, o *Mahā-mantra* é uma meditação que “preenche” todos os âmbitos da vida humana, externa e interna: ao mesmo tempo que o cantar é transmitido e ensinado ao devoto, a tradição também entende que a essência simbólica presente no mantra está no cerne da alma individual que, ao cantar, contemplará a Superalma. Acredita-se que se trata de um exercício que torna possível uma evolução da consciência que atingirá em seu ápice a consciência plena de Deus.

Entende-se no *vaiṣṇavismo* que o caráter absoluto do Supremo confere ao nome relacionado a Ele uma completa identificação enquanto que no plano material a conexão de um nome e seu objeto é subjetiva. Em outras palavras, não há diferença entre o nome de Deus e o próprio Deus. O *Padma Purāṇa* (1.2) corrobora esta ideia ao afirmar que: “O santo nome de Kṛṣṇa é de essência espiritual e a forma plena dos relacionamentos espirituais. Ele é pleno, puro e eternamente liberto, pois no plano espiritual não há diferença alguma entre o nome e o nominado”.

Além de características da mística presentes na literatura e nos preceitos da religião como, por exemplo, o almejo de contato íntimo com Deus, existem também elementos místicos relatados na prática de cantar o mantra, uma vez que haveria

¹⁷ A *Rāma-pūrva-tāpiny-upaniṣad* (1.6) diz que “Os místicos sentem prazer espiritual ilimitado no Ser eterno, consciente e bem-aventurado, portanto a Verdade Absoluta (*param brahma*), é conhecida como Rāma”.



produção de estados suprasensoriais manifestados nas percepções mentais que são alteradas no praticante durante o canto, bem como fenômenos físicos e psicológicos descritos de forma detalhada. O ritual é entendido pelos *vaiṣṇavas* como fonte de êxtase:

Através da experiência prática também pode-se perceber que, cantando esse *Mahā-mantra*, ou o Grande Canto para a Libertação, pode-se imediatamente sentir um êxtase transcendental proveniente do estrato espiritual. (PRABHUPADA, 1980, p. 46).

Tais formas de êxtase são descritas em oito tipos diferentes:

No começo, pode ser que não se apresentem todos os êxtases transcendentais, que são oito: 1) estacar como que mudo, 2) perspiração, 3) arrepio dos pelos do corpo, 4) deslocação da voz, 5) tremor, 6) desvanecimento do corpo, 7) chorar em êxtase, 8) transe [...]. (PRABHUPADA, 1980, pp. 46-47).

Além da prática do cantar como via de êxtase, a tradição entende que essas manifestações transcendentais são expressas também através da dança, juntamente com o canto: “[...] mas, não resta dúvida de que, cantando por algum tempo, transpomo-nos imediatamente à plataforma espiritual, e o primeiro sintoma disso se exhibe no ímpeto de dançar juntamente com o cantar do mantra.” (PRABHUPADA, 1980, p. 47).

A dança no processo da meditação do *Mahā-mantra* é considerada um sinal, sinônimo de que a prática de *Bhakti-yoga* foi bem-sucedida, pois o fiel atingiu, mesmo que de modo passageiro, o Mundo Espiritual¹⁸ e, portanto, comunga sua alma e sua consciência na Superalma e na consciência de Kṛṣṇa.

O caminho espiritual do Vaiṣṇavismo está baseado na crença de que o estado mais elevado do *yoga* é renunciar o mundo material e a libertação do ego e que cantar é o ato próprio de *bhakti-yoga*, pois transmite o pleno serviço devocional, bem como viabiliza a união mística com a intimidade sagrada.

Ou seja, a meta religiosa e salvífica significa estar em plena consciência de Kṛṣṇa. Prabhupāda diz que “o objeto do *yoga*, a meta última é compreender Kṛṣṇa. Portanto, consciência de Kṛṣṇa significa praticar o mais elevado tipo de *yoga*”.

¹⁸ Neste contexto Vaiṣṇava, Mundo Espiritual designa a morada eterna de Kṛṣṇa, chamada de *Goloka Vṛndāvana*, ou as moradas de Viṣṇu, chamadas *Vaikunṭha*.

(PRABHUPADA, 1980, p. 9). Sendo assim, se a perfeição do *yoga* é estar em consciência de Kṛṣṇa, então atingir a consciência de Kṛṣṇa é *samādhi*.

O mais alto estado de percepção da consciência – o *samādhi*, onde o *yogī* se identifica com a Realidade Suprema, é, portanto, expresso no máximo serviço devocional de *Bhakti-yoga*. Sendo assim, definiremos *samādhi* como a plena e constante consciência de Kṛṣṇa, a realização mística em sua máxima potência:

Qualquer pessoa que esteja pensando sempre em Kṛṣṇa dentro de si mesma é um *yogī* de primeira classe. Se você quer perfeição no *yoga* [...] você precisa aprofundar-se mais. Na verdade, a prática do *yoga* é alcançada quando você está em *samādhi*, pensando sempre na forma de Viṣṇu do Senhor dentro de seu coração, sem perturbar-se. Portanto os *yogīs* vão a um local isolado, e controlando todos os sentidos e a mente, concentram tudo na forma de Viṣṇu, eles atingem o *samādhi*. Isso chama-se perfeição do *yoga*. (PRABHUPADA, 1980, pp. 4-5)

Na prática de *bhakti*, nem este isolamento supracitado é necessário, pois o estado de consciência elevado pode ser obtido e mantido em qualquer situação e local através da devoção plena e prática correta, onde ocorre a máxima identificação do fiel com Kṛṣṇa. Isso significa que o *samādhi* é se preencher de Kṛṣṇa, pensar e agir o tempo todo, em todas as ocasiões, através de Kṛṣṇa.

3. *Mokṣa* em *Bhakti-yoga*

O Hinduísmo compreende como *mokṣa* a saída iluminada do *saṃsāra*, a libertação do ciclo de nascimentos e mortes dentro da criação material, a salvação. Curiosamente, o conceito de *saṃsāra* não varia de forma substancial entre as várias tradições hindus, mas sim a ideia de como libertar-se, qual o destino supremo possível e a Realidade Última. Porém, *mokṣa* é considerada a meta última da vida por praticamente todas as tradições, exceto pelo *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*.

Se o apego é tido como uma causa para o enredamento no *saṃsāra*, o *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* acrescenta uma nuance sutil: desapegar-se de tudo não é a meta de libertação (*mokṣa*), pois o devoto deseja apegar-se amorosamente a Kṛṣṇa. Se em caminhos monistas do Hinduísmo a devoção pode até ser um estágio inicial, mas que deve ser suprimido pelo desapego completo para a libertação, o *bhakta* pensa diferente,

com o apego devocional ao Divino sendo sua meta final. Numa radicalização de *bhakti*, Lúcio Valera (2015) pontua que o *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* chega a se afastar dos outros sistemas filosóficos ao diminuir até mesmo a importância da salvação (*mokṣa*) como meta, deixando claro que *bhakti* em si já é a meta. Quando este amor pelo Senhor Supremo é atingido, a libertação do ciclo de nascimentos e mortes naturalmente vem, mas como um

subproduto insignificante do sentimento de união. Por esse motivo, a própria devoção é a meta da devoção, porque o amor se preenche no sentimento final do próprio amor. Assim o *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* não é uma filosofia de salvação, mas uma filosofia de amor. (VALERA, 2015, p. 86).

Rūpa Gosvāmī, autor do *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, um dos grandes tratados sobre a tradição de *bhakti*, chega a desprezar *mokṣa* ao se referir ao termo como *mumukṣā piśācī*, a “bruxa da libertação”, deixando evidente como esta não deve ser a meta do devoto, podendo, inclusive, iludi-lo como uma “bruxa”. Afinal, pode-se atingir *mokṣa* em outros processos espirituais que não visam o desenvolvimento de um relacionamento amoroso íntimo com o Divino. Para o *bhakta*, portanto, o propósito é unicamente desenvolver um amor altruísta pelo Supremo. Neste estágio amoroso, ele já se encontra em *samādhi*, com a consciência no Mundo Espiritual, ainda que siga por um tempo encarnado aqui. Como comenta Prabhupāda (1982), se a consciência plena de Deus, o que ele chama de consciência de Kṛṣṇa, é um fato real na vida da pessoa, ainda que ela viva no mundo material, ela já estará liberta no Mundo Espiritual.

4. *Prema-bhakti*

Se a meta do *bhakti-yogī* não é necessariamente a libertação do *samsāra*, mas o amor por Kṛṣṇa, isso é chamado de *Prema-bhakti*, último estágio no processo sistematizado por Rūpa Gosvāmī. Em seu *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* (3.1-5), com base nos milenares *Nāṭya-śāstra* e *Bhāgavata Purāṇa*, Rūpa Gosvāmī define as cinco possibilidades de relacionamento com Kṛṣṇa: neutralidade, servidão, amizade, amor parental e amor conjugal (VALERA, 2015, p. 87). Estas cinco possibilidades, chamadas de *rasa*, são um desdobramento soteriológico do amor, sendo que o “amor conjugal” ou



mādhurya-rasa seria o mais íntimo, místico e profundo, já que é a relação que as *gopīs* (vaqueiras) têm com Kṛṣṇa, em especial, a Deusa Rādhā, a suprema *gopī*. A relação entre Rādhā e Kṛṣṇa é a epítome de *prema-bhakti*, exemplo máximo e arquetípico desta possibilidade mística de encontro com o Supremo.

Para redescobrir ou despertar estas *rasas*, o *bhakta* pratica o chamado *sādhana-bhakti*, elencado no *Bhāgavata Purāṇa* (7.5.23-24) em nove processos: escutar (*śravaṇam*); cantar (*kīrtanam*); recordar (*viṣṇu-smaraṇam*); servir o Senhor (*pāda-sevanam*); adorar as deidades (*arcanam*); orar (*vandanam*); executar os deveres prescritos (*dāsyam*); servir como amigo (*sakhyam*); render-se completamente (*ātma-nivedanam*). A execução destes nove processos pode ser medida em intensidade por nove estágios no caminho de *bhakti*, que foram definidos por Rūpa Gosvāmī no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* (1.4.15-16) como: fé (*śraddhā*); associação com santos (*sādhusaṅga*); servir com devoção (*bhajana-kriyā*); desapego gradual (*anartha-nivṛtṭiḥ*); firmeza (*niṣṭhā*); gosto pelo processo (*ruci*); apego ao processo (*asakti*); amor (*bhāva*); amor extático (*prema*). Em relação aos estágios, Prabhupāda comenta que:

No começo, deve-se ter um desejo preliminar para a autorrealização. Com isto, o indivíduo se sentirá inclinado a associar-se com pessoas espiritualmente elevadas. Na fase seguinte, ele é iniciado pelo mestre espiritual elevado, e, sob sua instrução, o devoto neófito começa o processo do serviço devocional. Através da execução do serviço devocional sob a orientação do mestre espiritual, ele se livra de todo o apego material, alcança constância na autorrealização e adquire gosto em ouvir sobre a Personalidade de Deus Absoluta, Śrī Kṛṣṇa. Este gosto continua propiciando o seu avanço, e ele então desenvolve apego à consciência de Kṛṣṇa, que, ao amadurecer, manifesta-se como *bhāva*, ou a fase preliminar do amor transcendental a Deus. O verdadeiro amor por Deus chama-se *prema*, a mais elevada etapa de perfeição na vida. Na fase de *prema*, há uma constante ocupação no serviço transcendental amoroso ao Senhor. Então, através do processo lento do serviço devocional, sob a orientação de um mestre espiritual autêntico, será possível alcançar a fase mais elevada, livrando-se de todo o apego material, do medo em adquirir uma personalidade própria individual e espiritual, e das frustrações resultantes da filosofia do vazio. Aí, então, atinge-se por fim a morada do Senhor Supremo. (PRABHUPADA, 2015, p. 238-239).

Quando o praticante do *sādhana-bhakti* atinge estágios elevados de intensidade em seu servir, como *bhāva* ou *prema*, ele entra em *Rāgānugā*, quando sua devoção é completamente espontânea, sem necessidade de regras ou regulações. Nesta etapa, suas

emoções estão afloradas, seus êxtases são contínuos, a presença de Kṛṣṇa em sua consciência é ininterrupta e seu estado de espírito já está imbuído de intimidade com Ele, como nas relações que Kṛṣṇa exhibe com as *gopīs* e os demais habitantes em *Vṛndāvana*.

A tradição de *bhakti* tem nesta cidade de *Vṛndāvana* o seu epicentro espiritual. Ali, acredita-se que Kṛṣṇa viveu sua infância e adolescência há cerca de cinco mil anos¹⁹, exibindo atividades íntimas e os sentimentos mais profundos de amizade, amor parental e amor conjugal. Em *Vṛndāvana*, embriagados neste amor, ninguém demonstrava sequer o respeito, o temor e a reverência comuns com a Divindade Suprema, esquecendo-se do *status* divino de Kṛṣṇa e entendendo que Ele era apenas o belo e arteiro filho, o fiel amigo, o lindo namorado negro de cabelos ondulados e pena de pavão sobre a cabeça. Estas atividades são descritas no décimo canto do *Bhāgavata Purāṇa*, na literatura medieval dos Seis Gosvāmīs, no poema *Gīta-govinda*, de Jayadeva Gosvāmī, entre outros. O *Gīta-govinda* frequentemente é tratado como um poema erótico, pois descreve com detalhes as relações místicas em *mādhurya-rasa* de Kṛṣṇa com Rādhā e as *gopīs*.

O *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* (2.2.1-2.2.21) apresenta ainda de forma didática os sintomas corporais que uma pessoa manifesta ao exprimir este amor místico e extático por Kṛṣṇa, chamados de *anubhāva*: dançar, rolar no chão, cantar em voz alta, esticar o corpo rigidamente, chorar alto, bocejar, respirar com dificuldade, esquecer-se da presença de outras pessoas, salivar, rir como um louco, girar a cabeça e até arrotar. Em um ponto ainda mais elevado, é descrito que a pessoa pode ainda exibir: aturdimento, transpiração, arrepios dos pelos, balbuciência, tremor, mudança da cor corporal, lágrimas e devastação, quando, em um estado de grande lamentação pela saudade de Kṛṣṇa, o devoto fica devastado de felicidade, algo difícil de descrever, mas chamado em sânscrito de *pralaya* por Rūpa Gosvāmī.

¹⁹ Prabhupāda comenta, deixando clara a posição da tradição, que “Kṛṣṇa – a Suprema Personalidade de Deus – é uma personalidade histórica, que apareceu na Terra há 5000 anos. Ele permaneceu na Terra durante 125 anos e comportou-se exatamente como um ser humano, mas Suas atividades foram incomparáveis”. (PRABHUPADA, 1993, p. XIV).

5. *Saṅkīrtana*

Os sintomas corporais e o estado de espírito de *prema-bhakti* norteiam um elemento central de *bhakti-yoga*, o *Saṅkīrtana*, que é o cantar coletivo dos nomes divinos. Como pontua Brown, a origem do *Saṅkīrtana* não é recente, mas remonta aos princípios cosmológicos dos Vedas:

As crenças espirituais que dão sentido à prática do kirtan têm suas raízes em uma cosmologia, postulada nos primeiros textos musicais sânscritos, em que, na criação do universo, a vibração das ondas sonoras deu vida à matéria. O termo sânscrito *nāda-brahman* refere-se à ideia de som causal, ou a crença de que o próprio som é, como Lewis Rowell escreve, ‘a força vital criativa pela qual todo o universo é animado’ (Rowell 1992, p. 36). (BROWN, 2021, p. 3, tradução nossa).²⁰

Se o grande objetivo de *bhakti* é desenvolver um relacionamento com Kṛṣṇa, o exercício completo para isso é o *Saṅkīrtana*, pois ele envolve os nove processos de *bhakti* e os nove estágios. Afinal, na prática se canta (*kīrtanam*) e se escuta (*śravaṇam*) os nomes divinos; se recorda de Deus (*viṣṇu-smaraṇam*); serve-se o Senhor com o canto e com a escuta (*pāda-sevanam*); adora-se as deidades ao glorificá-las (*arcanam*); ora-se (*vandanam*); executa-se o dever prescrito desta era de Kali-yuga (*dāsyam*), que é cantar; serve-se (*sakhyam*); rende-se completamente (*ātma-nivedanam*). E isso é feito com fé (*śraddhā*); na companhia de outros praticantes (*sādhū-saṅga*); com devoção (*bhajana-kriyā*); em desapego gradual (*anartha-nivṛtīh*); com firmeza (*niṣṭhā*); desenvolvendo-se gosto e apego pelo processo (*ruci e asakti*); manifestando o amor (*bhāva*) e o amor extático (*prema*). Por isso:

[...] a realização de harikirtan²¹ é um elemento de *bhakti-yoga* – a ‘yoga do amor e da devoção’ – que busca ligar o coração do adorador ao seu Deus por meio de uma prática alegre, espontânea, brincalhona e às vezes bem-humorada. (BROWN, 2021, p. 2, tradução nossa).²²

²⁰ “The spiritual beliefs that give meaning to the practice of kirtan have their roots in a cosmology, posited in early Sanskrit musical texts, wherein, at the creation of the universe, the vibration of sound waves brought matter to life. The Sanskrit term *nāda-brahman* refers to the idea of causal sound, or the belief that sound itself is, as Lewis Rowell writes, ‘the creative vital force by which the entire universe is animated’” (Rowell 1992, p. 36).

²¹ Hari é um dos mais populares nomes atribuídos a Kṛṣṇa.

²² “The performance of harikirtan is an element of Bhakti Yoga—the ‘yoga of love and devotion’—that seeks to bind the heart of the worshipper to their God through a practice that is joyful, spontaneous, playful, and sometimes humorous.”

O *Saṅkīrtana* é o cerne da prática *Vaiṣṇava Gauḍīya*, não apenas em um intuito individual de se atingir *prema*, mas sobretudo em um ideal de compartilhamento deste sentimento. É tão sensível para a tradição que Caitanya Mahāprabhu recitou pessoalmente apenas oito versos²³, chamados de *Śikṣāṣṭakam*, começando com:

Glórias ao *Śrī-Kṛṣṇa-saṅkīrtanam*, que remove do espelho do coração toda a poeira que se acumulou e extingue o fogo da vida condicionada. Este movimento de *Saṅkīrtana* é a principal bênção para toda a humanidade, porque espalha os raios da lua da bênção. É a vida de todo o conhecimento transcendental. Ele aumenta o oceano de êxtase transcendental, banha o eu de todos e capacita-nos a saborear completamente o néctar pelo qual sempre ansiamos. (MAHAPRABHU, 2012, p. 19).

Mahāprabhu começa sua exortação glorificando o *Saṅkīrtana*, alçando-o ao *status* de “principal bênção” para toda a humanidade, deixando a prática ampla, não destinada apenas a sacerdotes e não fazendo sequer uma distinção religiosa. Essa postura de Mahāprabhu é uma característica central no *Vaiṣṇavismo Gauḍīya*, que quebrou diversas barreiras no bramanismo vigente no Hinduísmo da época, que entendia que a recitação de mantras deveria ser exclusiva para sacerdotes, em locais e horários específicos. Os mantras não podiam sequer ser ouvidos por pessoas consideradas de castas inferiores.

Porém, Mahāprabhu, após um período realizando *Saṅkīrtanas* em ambientes fechados, exibindo diversos sintomas de êxtase devocional com seus principais companheiros, saiu para as ruas cantando mantras védicos, com ênfase no *Mahā-mantra* Hare Kṛṣṇa. Esse compartilhamento do mantra no *Saṅkīrtana* é também, como fica

²³ Apesar de ser o criador da filosofia *dvaita-advaita* (dual e não-dual) de *Acintya-Bheda-abheda-tattva*, Caitanya Mahāprabhu é tido como o autor formal apenas dos oito versos do *Śikṣāṣṭakam*. Nesta filosofia *Acintya-Bheda-abheda-tattva*, Caitanya Mahāprabhu apresenta que as entidades vivas – as almas – são qualitativamente iguais à Divindade Suprema e quantitativamente distintas, sendo, dessa maneira, iguais e diferentes de Deus. A analogia mais comum para explicar este ponto é a do Sol e seus raios, que são parte da mesma realidade, mas há uma diferença gigantesca entre os raios do Sol no quarto de alguém e o globo solar. Porém, os raios do Sol iluminam, aquecem e possuem, portanto, as mesmas qualidades do Sol, mas em quantidade infinitamente menor. Ou seja, as almas possuem as características divinas, mas jamais será a fonte. São infinitesimais, não infinitas.

explícito no primeiro verso do *Śikṣāṣṭakam*, a partilha do conhecimento e também das possibilidades místicas do canto²⁴.

O *Śikṣāṣṭakam* faz nos versos seguintes uma escalada didática da consciência do praticante rumo à imersão em *prema-bhakti*. No segundo verso, Mahāprabhu (2012) glorifica os nomes de Deus, mas lamenta o fato de não sentir atração por eles (“desventurado que sou, não sinto atração por eles”). No terceiro verso, ele instrui sobre a consciência e atitude ideal com os outros, que são necessárias para se louvar o Senhor em *Sankīrtana*:

Deve-se cantar o santo nome do Senhor em um estado de espírito humilde, considerando-se inferior a uma folha de grama; deve-se ser mais tolerante do que uma árvore, destituído de todo sentido de falso prestígio, e deve-se estar pronto para oferecer todo respeito aos outros sem esperar algo em troca. Com tal consciência, o santo nome do Senhor pode ser cantado constantemente. (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Adi-līlā, 17.31).

Neste verso, Mahāprabhu resume tópicos fundamentais na atitude para o desenvolvimento de *prema*, como

tolerância, humildade, respeito e amor sem interesses egoístas. “Inferior a uma folha de grama”, pois quando a grama é pisada, ela se abaixa, porém se levanta assim que deixa de ser pisoteada. Mais tolerante que uma árvore, que não se afeta por dualidades, como calor e frio, chuva ou sol, e está sempre disposta a servir em qualquer circunstância, seja com frutos, flores, folhas ou sombra. E até mesmo quando morta ela ainda serve com sua madeira. Oferecer respeito aos outros, sem esperar algo em troca, porque o respeito não foi oferecido pela satisfação do ego falso, mas por amor ou uma tentativa de se chegar a este sentimento. (CARVALHO, 2020, p. 144)

A meta em *bhakti* é desenvolver amor genuíno por Deus e, a partir deste processo, vê-Lo em todos e em toda a criação, expandindo este sentimento para uma compreensão mística da realidade, na qual nada é separado de Kṛṣṇa e, portanto, sob a ótica do praticante, tudo é amado.

²⁴ Em conversas com muçulmanos relatados em suas biografias e hagiografias, Mahāprabhu explicita que o canto dos nomes divinos independe da religião, quando, por exemplo, incentiva muçulmanos a cantarem os nomes de Allāh presentes no Corão, dizendo que esta é a meta.



No quarto verso, Mahāprabhu reitera que não possui nenhum outro desejo material como riqueza, beleza ou seguidores, mas deseja intensamente ser um *bhakta* de Deus. No quinto, ele ora, pedindo a Kṛṣṇa que o resgate do ciclo de nascimentos e mortes e o coloque aos seus pés. O verso seguinte questiona quando os sintomas de êxtase como lágrimas, pelos arrepiados e voz embargada, ocorrerão ao cantar os nomes.

Como comentamos, o *Śikṣāṣṭakam* narra o estágio progressivo do *bhakta* na prática do *Saṅkīrtana* para a obtenção de *prema*. Assim, o verso sete é uma oração de entrega em êxtase, quando Mahāprabhu diz a Kṛṣṇa que tem sentido a separação Dele como se um segundo fosse um milênio e não consegue parar de chorar devido à saudade. Já o verso oito é uma imersão no estado de espírito de Rādhā, o cume de *prema-bhakti*, quando Mahāprabhu se coloca como uma criada diante de Kṛṣṇa, dizendo que não importa se Ele irá abraçá-lo com firmeza, pisoteá-lo ou despedaçar seu coração evitando ficar diante dele, porque nada disso muda o fato de que Kṛṣṇa será sempre o seu único “Senhor adorável de meu coração, incondicionalmente”. (MAHAPRABHU, 2012, p. 123).

Considerações finais

Tendo em vista o exposto, podemos perceber que o fenômeno religioso do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* é uma experiência religiosa singular perante as demais tradições hindus, a partir da análise conceitual dos termos *samādhi*, *mokṣa*, *prema-bhakti* e a prática do *sankīrtana* sob a ótica teológica e filosófica da tradição trabalhada.

No que diz respeito ao conceito de *samādhi*, diferente de demais concepções²⁵, trata-se do reconhecimento pleno entre sujeito e objeto (VALERA, 2015), que é traduzida na consciência plena de Kṛṣṇa. *Samādhi* é um estado não ordinário de consciência que proporciona, de acordo com a tradição, a plena vivência de Deus, em todos os âmbitos. Nas palavras de Prabhupāda:

O devoto puro do Senhor vê constantemente a presença do Senhor dentro de si mesmo, por estar transcendentalmente relacionado mediante o serviço amoroso. Esse devoto puro não pode esquecer o Senhor por nenhum momento. Isso se chama transe. [...] O devoto alcança mais facilmente o *samādhi*, ou transe, lembrando-se

²⁵ Cf. Vivekananda (1967); Patañjali (2015).



constantemente do aspecto pessoal do Senhor, juntamente com Seu santo nome, fama, passatempos, etc. (PRABHUPADA, 1995, p. 562).

Em relação a *Mokṣa*, percebe-se que a tradição *vaiṣṇava* se distancia das demais concepções de *mokṣa* enquanto libertação plena e meta salvífica, tendo em vista que o almejado em *bhakti-yoga* não é a libertação, mas sim o apego amoroso a Kṛṣṇa. A libertação não é, portanto, o objetivo final do *vaiṣṇava*, mas sim uma mera consequência do processo de *bhakti*, tendo em vista que a prática do amor devocional já é em si a meta suprema.

Esse amor pode ser traduzido no conceito de *prema-bhakti*, como vimos anteriormente. Trata-se da experiência mística profunda, uma vez que, de acordo com a crença, nesse momento desenvolve-se uma relação íntima amorosa entre o praticante e Kṛṣṇa, sendo permanente a presença divina em sua consciência.

Sendo a meta suprema do *bhakta* o cultivo do amor devocional a Kṛṣṇa, a prática ritualística que melhor expressa esse processo é o *Sankīrtana*, o cantar coletivo. No compartilhamento do sentimento de *prema*, temos a reunião dos elementos principais da tradição *vaiṣṇava*, traduzida no aspecto ritualístico (e místico) do orar, cantar, dançar, e nas manifestações devocionais de adoração e glorificação.

O *Sankīrtana* pode ser considerado o ritual genuíno de *bhakti-yoga*, pois transparece a essência e singularidade da experiência religiosa do *Vaiṣṇavismo Gauḍīya* perante à vasta multiplicidade que compõe o seio hindu. Nele, refletem os processos de *samādhi* e *prema-bhakti*, e a consequente libertação (*mokṣa*) no processo da mística devocional a Kṛṣṇa, por meio do ritual musical do canto e da dança.

É importante ressaltar ainda que estudos do fenômeno religioso de tradições hindus ainda são escassos no meio acadêmico brasileiro, tendo em vista o vasto arcabouço cultural e antropológico que permeia o Hinduísmo. Essa carência muitas vezes se reflete no desconhecimento desse fenômeno religioso, ocasionando a utilização de seus símbolos, práticas e rituais de modo pejorativo. Acreditamos que um dos pontos de partida para modificar essa realidade no campo das Ciências da Religião é seu estudo teórico, pois além de propagar conhecimento científico, possibilita o combate a preconceitos e intolerâncias religiosas.



Referências Bibliográficas

BHAGAVAD-GITĀ. Canção do Venerável. São Paulo: Globo, 2009.

BHAGAVAD-GITĀ – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPADA, 2015.

BHAGAVATA-PURANA (Srimad-Bhagavatan) – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPADA, 1995, 18 volumes.

BROWN, Sara Black. **From Meditation to Bliss: Achieving the Heights of Progressive Spiritual Energy through Kirtan Singing in American Gaudiya Vaishnava Hinduism.** Religion: Basel, Switzerland. 2021, 12: 600.

BORRIELO, L; CARUANA, E; DELGENIOI, R.L; SUFFI, N. **Dicionário de Mística.** São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2003.

CARVALHO, Romero Bittencourt e. **Dharma e Libertação.** Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya e Libertação na Teologia Latino-americana. Dissertação de mestrado apresentada na PUC-MG, sob orientação do Dr. Roberlei Panasiewicz. Belo Horizonte, 2020.

CARVALHO, Romero Bittencourt e. Bhaktivinoda Thakura e o diálogo inter-religioso no século XIX. In: **Interações**, Belo Horizonte, vol vol. 16, núm. 2, pp. 294-309, 14 de outubro de 2021.

FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao Hinduísmo.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

GOSVAMI, Rupa. **Bhakti-rasamrta-sindhu.** Texto em sânscrito e tradução de Bom Maharaja, 1965 e Svami, 2003.

GOSVAMI, Satsvarupa Dasa. **Introdução à Filosofia Védica.** A tradição fala por si. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1994.

KERR, Ana Carolina. **Mística e estados não ordinários de consciência: um estudo comparado entre o samādhi hindu e o samā' sufí.** Dissertação de mestrado apresentada na PUC-MG, sob orientação do Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza. Belo Horizonte, 2020.

MAHAPRABHU, Caitanya. **Sri Sri Siksastaka.** São Paulo: Sankirtana Books, 2012.

MCGIN, Bernard. **The Foundation of Mysticism – Origins of the Fifth Century.** New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.

MONIER-WILLIAMS, M. **A Sanskrit-English dictionary.** Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

PATAÑJALI. **The Yoga sutras of Patañjali.** Nova York: Start Publishing LLC, 2015.



PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **A Caminho de Krishna**. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1990.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Ensinos da Rainha Kunti**. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1982.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O Livro de Kṛṣṇa**. Pindamonhangaba: Bhaktivedanta Book Trust, 1993.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Meditação e Superconsciência**. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1980.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O Bhagavad-gītā como Ele é**. Pindamonhangaba: Bhaktivedanta Book Trust, 2015.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O néctar da devoção: A ciência completa de bhakti-yoga**. São Paulo: BBT, 2012.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Srī Īsopaniṣad**. São Paulo: São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2017.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Srīmad Bhāgavatam**. Primeiro Canto, parte 1. Pindamonhangaba: Bhaktivedanta Book Trust, 1995.

SRI CAITANYA-CARITAMRITA – Texto em bengali com tradução para o inglês de PRABHUPADA, 1987.

THEODOR, Ithamar. **Exploring the Bhagavad Gītā: Philosophy, structure and meaning**. London: Ashgate, 2010.

VALERA, Lucio. **Mística Devocional (Bhakti) como experiência estética (Rasa): Um estudo do Bhakti-rasāmṛta-sindhu de Rūpa Gosvāmī**. Tese de doutorado apresentada na UFJF. Juiz de Fora, 2015.

VELASCO, Juan Martin. **El fenómeno místico: estudo comparado**. Madrid: Trotta, 2003.

VIVEKANANDA, Swami. **Rāja Yoga: o caminho real**. Rio de Janeiro: Vedanta, 1967.

VRAJABHUMI, Ashram. **Mini dicionário de sânscrito**. 2009. Disponível em: http://www2.uefs.br/filosofia-bv/pdfs/sanscrito_dic.pdf . Acesso em: 21/09/2021.



O círculo sagrado dos sentidos: a abordagem tântrica de Abhinavagupta ao *Bhagavad Gītā* e o conceito de *spanda* (“pulsação”)

The sacred circle of the senses: Abhinavagupta's tantric approach to the
Bhagavad Gītā and the *Spanda* concept (“Pulsation”)

Daniel Faria Ribeiro¹

Resumo: O objetivo do artigo é abordar alguns dos significados aplicados às faculdades sensoriais pela tradição do *Śivaísmo da Caxemira*. A primeira seção analisará a leitura “tântrica” que o grande filósofo caxemirense, Abhinavagupta, realizou do *Bhagavad Gītā*, e o que ele interpretava como o sentido essencial do texto: a retomada da experiência sensorial à luz dos paradigmas da ação sacrificial e da ludicidade. A seguir, tal tópico será abordado a partir de uma dimensão intertextual mais ampla, relativa principalmente aos ensinamentos e à práxis soteriológica da escola tântrica denominada *Spanda* (“Pulsação”). Pensamos que a contribuição do trabalho possa se apresentar no tratamento de textualidades que demonstram um interessante contraponto conceitual à tendência de desvalorização do corpo e sua sensorialidade pelas religiões.

Palavras-chave: Abhinavagupta. Tantra. Tradições Indianas. Ludicidade.

Abstract: The aim of this paper is to address some of the meanings applied to the sense faculties by the tradition called *Kashmīr Shaivism*. The first section will approach the “tantric” reading that the great Kashmiri Philosopher, Abhinavagupta, performed on the *Bhagavad Gītā*, and what he considered as being the essential meaning of such a text: a reenactment of sense experience according to the values of sacrificial action and sensory *playfulness*. Afterwards, the subject will be addressed from a broader intertextual perspective, mainly in regard to the soteriological teachings of the tantric School called *Spanda* (“Pulsation”). It is expected that the contribution of the paper lies on the treatment of textualities which present a relevant conceptual counterpoint to a bias of devaluation of the body and its sensoriality seen in many religions.

Keywords: Abhinavagupta. Tantra. Indian Traditions. Playfulness.

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Graduado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Email: danielribeiro1710@gmail.com.

Introdução

Dentre as inúmeras memórias marcantes de viagens à Índia, recordo-me da primeira de uma série de visitas que realizei à tradicional *bookshop* localizada em *Rām Jhūla*, famosa região que aglutina *ashrams* e escolas de *yoga* às margens do rio Ganges, na sua chegada à planície vindo dos Himalaias, na hoje turística cidade de Rishikesh. Na ocasião fui guiado por um grande amigo de peregrinação que, já familiarizado com o local, conduziu-me diretamente a uma específica seção de livros. Como uma criança maravilhada com a descoberta de um mundo, fiquei magnetizado com a riqueza das obras presentes ali à minha frente, sobretudo as traduções de textos fundacionais e calhamaços de análises e estudos sobre uma das principais tradições filosóficas e soteriológicas do que é genericamente conhecido como “tantra”: o *Śivaísmo da Caxemira*. Todavia, uma obra prontamente se destacou, no formato de um livro de capa amarela e adornada no centro com umas das mais emblemáticas imagens de toda literatura indiana, aquela da carruagem com o guerreiro de nome *Arjuna* sendo guiada, através de um campo de batalha, pela divindade *Kṛṣṇa*: trata-se do *Gītārtha Saṁgraha* (“Compêndio sobre o significado do *Bhagavad Gītā*”), do grande filósofo e adepto tântrico da Caxemira, Abhinavagupta (c. 975 – 1025 d.C.). Logo um pensamento se apossou da minha mente: como seria um dos textos canônicos que formam a tríade de textualidades fundantes – junto aos *Upaniṣads* e ao *Brahmasūtra* – de uma das mais influentes escolas védicas do que veio a se consolidar como Hinduísmo, isto é, o *Vedānta*,² na leitura e compreensão, por sua vez, do mais reconhecido expoente da filosofia “não-dual” do Śivaísmo? No entanto, aquele exemplar estava destinado a pertencer ao meu parceiro de busca; somente alguns meses depois, já em *Vārāṇasī*, ao fazer a típica imersão em uma livraria próxima ao inesquecível *Assī Ghat*, eu teria a felicidade de reencontrar a obra.

Na introdução ao seu *Gītārtha Saṁgraha*, Abhinavagupta logo esclarece que seu objetivo maior não era escrever uma análise do *Bhagavad Gītā* explicando detalhadamente os ensinamentos contidos no texto, nos moldes exegéticos em que cada

² *Vedānta* (lit. “parte final dos *Vedas*”) é usado para designar tanto os textos upaniśádicos, em seu sentido de dimensão última e essencial do conhecimento védico, como para a longa tradição interpretativa e filosófica que se imbuíu da continuidade de sentido àqueles textos fundantes, ao longo dos séculos.

verso ou enunciado recebe um “comentário” (*bhāṣya*) (FIGUEROA, 2017). Segundo ele, uma longa tradição de comentadores já fizera devidamente tal trabalho. Com efeito, é notável que Abhinava deixe de tecer longos comentários a passagens do *Bhagavad Gītā* que são consideradas centrais na composição da “esfera de sentido” conceitual e pedagógica de seus ensinamentos. Ao invés disso, sua intenção é realizar tão somente a análise interpretativa daqueles ensinamentos que teriam alguma significância ao seu propósito, além da escrita de um “compêndio” (o *saṁgraha* do título), ou um resumo extremamente conciso de cada capítulo, no final dos mesmos.

E qual seria este propósito último de Abhinavagupta em sua aplicação de um texto como o *Bhagavad Gītā*? Como exposto no quinto verso de sua introdução, seria não menos do que extrair a sua essencialidade ou, em suas próprias palavras, “trazer à luz seu significado secreto” (*gūḍhārtha*) (ABHINAVAGUTA, 2004, p. 26).³ Como será visto mais adiante, e baseado na compreensão do filósofo caxemirense a ensinamentos presentes, principalmente, ao longo do terceiro e do quarto capítulos desse texto védico, tal sentido oculto envolveria uma ressignificação do papel dos órgãos sensoriais (*indriya*) no cerne de toda experiência cognitiva. Tal reconversão qualitativa dar-se-ia à luz de dois caminhos, ou de dois contextos da reflexão soteriológica: o ritual enquanto ação paradigmática (*dharma*), por um lado, e o conhecimento (*jñāna*) atinente à realização última da totalidade não-objetificável (‘não-dual’) – e que se reflete na própria autorrealização (*mokṣa*) do adepto – por outro. A confluência das duas instâncias, por sua vez, permite instituir o sentido da religião não como evasão ou afastamento do mundo, mas como ressignificação da vida cotidiana e de suas múltiplas relações (LOUNDO, 2021). Ou nas palavras do estudioso da obra de Abhinavagupta, Christopher Wallis (2012, p. 410): “ritual [imbuído] de compreensão não-dual é... um local de ensaio destinado à experiência de não-dualidade no dia a dia. Torna-se um paradigma para ser realizado e incorporado em toda atividade mundana”.

Já no verso seguinte da introdução, Abhinava aponta para outro aspecto que, de modo determinante, consubstancia a sua leitura do texto e se coaduna, inclusive, com a própria noção de “essencialidade”, ou seja, da força transformativa inerente às ideias e

³ As análises e traduções para o português, no presente artigo, das passagens do *Gītārtha Saṁgraha*, incluindo o texto do *Bhagavad Gītā* e a análise interpretativa de Abhinavagupta, são baseadas na tradução em língua inglesa de Boris Marjanovic. Todas as traduções do inglês das demais obras referenciais são de minha autoria.

ensinamentos contidos em uma textualidade “sagrada”: que à sua análise interpretativa do texto subjaz a própria transmissão de ensinamentos no contexto da relação iniciática com uma tradição, e, no caso específico da sua interpretação ao *Bhagavad Gītā*, remeteria ao seu mestre de poética chamado Baṭṭendurāja (ABHINAVAGUPTA, 2004). É fato notório que Abhinavagupta estudou com dezenas de mestres (*ācārya*), e recebeu, diretamente, ensinamentos de diversas escolas tântricas (WALLIS, 2012). Com efeito, em alguns momentos da análise, como no comentário ao *Gītā* 4.24, Abhinavagupta ressalta o caráter imprescindível desse contexto iniciático, uma vez que tentar “compreender essa essência sem uma tradição oral (‘dialógica’) é como desenhar uma figura no céu, pois esse sentido mais secreto se revelará tão somente por meio da transmissão oral” (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 119). De acordo com Arvind Sharma (1983), a linha preceptorial de Baṭṭendurāja se estende a Baṭṭa Kallaṭa, mestre e adepto tântrico que estaria afiliado à escola *Spanda* (“Pulsção”), a qual já apresentava uma tradição de comentários ao *Bhagavad Gītā*.⁴ Como será abordado na segunda seção, o conceito de *spanda* terá um papel fundamental no que diz respeito ao argumento central do presente artigo, a saber, a centralidade atribuída aos órgãos sensoriais não somente na processualidade discursiva inerente aos meios pedagógicos das escolas tântricas, mas também no sentido último que consubstancia toda sua práxis soteriológica.

1. Oferenda às “divindades-sensoriais”: ação sacrificial e a ludicidade dos sentidos⁵

O *Śivaísmo da Caxemira* é considerado a culminação da tradição tântrica Śivaíta (i.e., dedicada à divindade *Śiva* como Consciência primeva), e que se desdobrou – em termos de evidências textuais – aproximadamente entre os anos 600 e 1100 d.C., através de vários grupos e escolas iniciáticas (*sampradāya*) (se considerarmos, no entanto, toda a tradição “oral”, remontaria a um contexto muito mais antigo). Embora fosse essencialmente uma tradição pan-indiana, o *Tantra Śivaíta* viria a despontar, em especial, no extremo norte do subcontinente, na região conhecida como *Kashmīr Valley*.

⁴ Sharma (1983) identifica duas linhas preceptorais da filosofia e da poética de Abhinavagupta, respectivamente: a primeira representada por Lakṣmaṇagupta (filosofia *Pratyabhijñā*), e a segunda por Baṭṭendurāja.

⁵ A temática referente a essa seção foi apresentada por mim, em comunicação no VIII Congresso da ANPTECRE-2021, na Sessão Temática “Religiões e Filosofias da Índia”.

Seu epicentro foi a antiga cidade de *Śrīnagar*, onde basicamente todas as principais vertentes tântricas floresceram (*śaiva*, *śakta*, *vaiṣṇava*, *bauddha* e *saura*).⁶ É nesse ambiente, portanto, que se desenvolveu o que Wallis (2012) denomina de a fase “exegética” dessa longa tradição (e que veio a ser designada, em tempos mais recentes, pelo termo *Kashmīr Śaivism*), composta por filósofos e adeptos que detinham o conhecimento não somente dos textos fundantes das escolas Śivaítas tântricas, mas também das teorias e argumentações filosóficas centrais às demais tradições indianas. Desse modo, muito mais do que comendo textos meramente exegéticos, na verdade tais pensadores foram responsáveis pela produção de elaboradas sínteses filosóficas (WALLIS, 2012). Como já aludimos na introdução, Abhinavagupta se tornou um dos mais destacados e realizados adeptos (*mahāsiddha*) da tradição; seu amplo *corpus* textual filosófico – especialmente exemplificado por sua obra magna *Tantrāloka* (“Luz sobre o Tantra”) – pode ser visto como um fio perpassando e articulando, num todo coerente, as diferentes vertentes religiosas tântricas, tais como duas das principais escolas (*sampradāya*) possuidoras de textos “revelados” ou fundacionais, de nomes *Trika* (“Tríade”) e *Krama* (“Progressão”), e sistemas filosóficos posteriores, como o *Spanda* (“Pulsação”) e o *Pratyabhijñā* (“Reconhecimento”).

Se há um conceito que melhor sistematiza a práxis filosófica de Abhinavagupta, será, muito provavelmente, o de *paramādvaya*, ou “suprema não-dualidade”, isto é, um nível de compreensão todo-abrangente que se quer, simultaneamente, transcendente e imanente, “uno” e “múltiplo”; para ser mais exato, refere-se a um fundamento inesgotável do Real que subsume e “emana”, por sua vez, três modos (*trika*) igualmente válidos de compreensão: “dual”, (*dvaita*), “dual-e-não-dual” (*dvaitādvaita*) e “não-dual” (*advaita*). Por ora, é suficiente dizer que esse mesmo paradigma embasaria diferentes tópicos do seu pensamento, desde uma fenomenologia da experiência, metodologias de prática, e visões concatenadas sobre a natureza do Real. No que diz respeito ao primeiro tópico, por exemplo, esse mesmo padrão epistêmico é aplicado em referência aos três fatores que inerem a toda cognição, i.e., o objeto percebido, o meio de percepção, e o “percebedor” (sujeito). Tais aspectos seriam, não obstante, nada mais do que diferentes e concatenadas emanações (ou “modos de ser”) do mesmo poder dinâmico inato à

⁶ Devotadas, respectivamente, a *Śiva*, *Śakti* (Princípio Feminino), *Viṣṇu*, o Buda, e *Sūrya* (deidade solar) (WALLIS, 2011).

Realidade quando “reflete sobre si mesma na forma de objetos de percepção aparentemente distintos” (WALLIS, 2012, p. 183). Em termos da práxis “espiritual” do adepto, envolve a realização e incorporação contínua desse princípio meta-cognitivo em toda sua experiencialidade sensorial.

É possível dizer que esse modo radical de compreensão “não-dual” já esteja sensivelmente presente nos versos iniciais e “propiciatórios” que abrem a reflexão de Abhinavagupta ao *Bhagavad Gītā*. Tais versos, denominados de *maṅgalam*, são geralmente invocações destinadas a uma divindade (ou então se constituindo em palavras de louvor a um mestre), a fim de garantir a auspiciosidade no trabalho a ser feito. É digno de nota, porém, que nosso filósofo não destina tais palavras a *Kṛṣṇa* (como seria esperado tendo em vista o texto canônico em questão), mas a *Śiva*. De qualquer modo, a divindade aqui seria um princípio constitutivo da existência, uma “meta-pessoalidade” capaz de expressar um paradigma ontológico imanente (LOUNDO, 2021); em outros termos, trata-se de uma maneira de atribuir um caráter “personificado” à consciência da totalidade, enquanto se manifestando igualmente na qualidade ou “performance” consciente de toda forma particularizada e de cada atitude existencial:

Este *Śiva*, que no processo de emanação (do universo) se propaga em todas as direções, assume inicialmente a natureza dos objetos diversos, que se diferenciam mutuamente um dos outros, adquirindo, desse modo, a qualidade de se tornarem objetos da experiência; então, novamente (em reversão), sob a influência da meditação focada, ele imediatamente atinge o estado para além de toda diferenciação – este *Śambhu*, destruidor de infortúnios, fundamento da consciência que ilumina. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 25).

Em tal evocativa passagem, Abhinava parece antecipar e condensar o sentido secreto que almeja destilar do *Bhagavad Gītā*: a divindade, no caso *Śiva*, como figura “arquetípica” da consciência habitando a pura percepção de si por meio dos encontros sensoriais no mundo (ou que se constituem como “mundo”). Ademais, já sinaliza para a própria dinâmica pulsante que reverbera a partir do Coração (*Hṛdaya*) dessa totalidade não-objetificável: expansão e contração, identidade e alteridade, introversão contemplativa (*nivṛtti*) e exteriorização cognitiva (*pravṛtti*), e... autorrealização (*mokṣa*) e satisfação plena através dos objetos dos sentidos (*bhoga*).

O filósofo da Caxemira logo esclarece a leitura alegórica que adotará ao comentar sobre o verso que abre o *Bhagavad Gītā* (1.1): o grande campo de batalha, *kurukṣetra*, onde o guerreiro Arjuna se encontra entre dois exércitos rivais, dos *Pāṇḍavas* e dos *Kauravas*, seria essencialmente uma metáfora para o “corpo” (*kṣetra*), espaço onde os órgãos sensoriais internos e externos (*kuru*) operam.⁷ É nesse mesmo campo onde todos os *dharmas*, ou seja, todos os propósitos e ações, dos mais mundanos ao mais supremo, isto é, a autorrealização de si como *ātman* (“si-mesmo”), são propriamente realizados (*dharmakṣetre*). Os dois grupos, entre os quais um angustiado Arjuna se põe em conflito diante da escolha da atitude correta a se tomar em tal situação extrema – uma vez que exigia o confronto com membros da sua própria família – simbolizariam não apenas o eterno contraponto entre conhecimento e ignorância, mas também a possibilidade da ressignificação dos sentidos, de instrumentos constrictos e condicionados da percepção ensejando perspectivas egocêntricas, a emanações expansivas da Consciência:

Como um protetor de ambos os dharmas [mundanos e supremos], ‘o corpo’ (*kṣetra*) é propício à libertação... Quando a palavra *kṣetra* é derivada da raiz *kṣad*, significando “atacar”, “confrontar”, então o corpo se torna o ponto de encontro (*samāgama*) de sentimentos mutuamente discordantes, tais como o apego e o desapego, a raiva e a tolerância, etc. Eles existem [no corpo] em uma relação daquele que destrói e daquilo que deve ser destruído (...)

Os Kauravas, que continuamente repetem as palavras, “isto é meu, isto é meu” (*mamāka*), e que agem estreitamente de acordo com os desejos de seus corpos, são os destituídos de conhecimento. Os Pandavas, pelo contrário, são puros, uma vez que são livres desse sentimento [egoísta]. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 30).

Esse impasse entre conhecimento e ignorância, no meio do qual a condição humana (“Arjuna”) se encontra asfíxiada pela dúvida e pela confusão de princípios, vem a ser determinantemente consubstanciada por uma perspectiva dicotômica e desagregadora acerca do mundo e da natureza do Real, geradora, em potencial, de apegos e sofrimentos; por detrás dessa dualidade, no entanto, estaria subjacente – no termo usado por Oscar Figueroa (2017, p. 160) – uma “não-dualidade lúdica”, a qual

⁷ De acordo com diferentes tradições soteriológicas indianas, entre elas o *Sāṃkhya*, o *Yoga* e as escolas tântricas, tratam-se, respectivamente, das cinco faculdades de percepção (olfato, paladar, visão, tato e audição), e das cinco referentes à ação (fala, captação, locomoção, excreção e gozo). No presente artigo, a concepção envolve, essencialmente, as cinco faculdades de percepção.

“Abhinavagupta encontra, zelosamente oculta, nos ensinamentos do *Gītā*”. Mas o que vem a ser tal concepção, e no que ela diferiria da hermenêutica já essencialmente transformativa e própria do texto vedantino?

Logo na abertura do terceiro capítulo do *Bhagavad Gītā*, lemos acerca da dúvida de Arjuna quanto à disciplina espiritual ou caminho soteriológico o qual deveria peremptoriamente assumir, isto é, se aquele do conhecimento e da reflexão (*buddhiḥ, sām̐khyā-yoga*), de um lado, ou da ação “ritualizada”, com o sentido de dever e destinada a um propósito transcendente (*karma-yoga*), de outro. A confusão de Arjuna era devidamente justificável, pois num momento anterior, como é lido no segundo capítulo do texto, Kṛṣṇa já alertava acerca da perspectiva de aquisição potencial de desejos transcendentes no contexto do ritualismo védico, ou sobre as aspirações por objetos transcendentes motivadas pela ideia de transmigração, e que seriam estimuladas pela força de atração da linguagem e das injunções de determinados *śāstras* (“textos sagrados”). Por outro lado, inerente à confusão de Arjuna estava a noção preconcebida de que o primeiro caminho, i.e., da busca pelo conhecimento da Verdade, exigiria uma reclusão total quanto a uma vida ativa e de envolvimento com o mundo. O que o *Bhagavad Gītā* propõe, todavia, é uma reinterpretação do sentido de ação ritualística a se constituir como modelo para a “ação desinteressada” (*naiṣkāmya-karma*), além de consubstanciar, entretantes, a sua proposta de *karma yoga* enquanto qualificação do estar no mundo a partir da reflexão soteriológica: *yogaḥ karmasu kauśalam*, “yoga é a destreza/proficiência em todas as ações” (*Bhagavad Gītā* 2.52).⁸ Desse modo, o princípio metodológico que fundamenta esse paradigma de ação é o de “sacrifício” (*yajñā*), pensado agora não tanto como a estrutura específica de um rito, mas como medida de eficácia e de presença que fomenta a realização de toda ação (FIGUEROA, 2017). Assim, na exortação de Kṛṣṇa a Arjuna:

Realiza as ações que a ti correspondem, uma vez que a ação é melhor que a inação. Mesmo o cuidado com teu corpo, suporte da ação, depende disso. A ação somente se torna uma amarra quando carece de um sentido sacrificial (*yajñārtha*), ó Arjuna. Portanto, realiza as ações no espírito de sacrifício, livre de apegos. (*Bhagavad Gītā* 3.8-9).⁹

⁸ A enumeração dos versos segue a edição do *Bhagavad Gītā* produzida na Caxemira, presente na obra de Abhinavagupta (2004).

⁹ Sigo aqui a tradução em língua espanhola de Figueroa (2017).



Por conseguinte, a noção basilar que define a ideia de ação sacrificial (*yajña*) como o próprio campo *par excellence* da práxis humana é o de renúncia (*tyāga*). Kṛṣṇa é bastante claro quanto ao imperativo ético de se renunciar aos frutos das ações, a fim de garantir o próprio nível mais amplo de compreensão quanto à esfera da ação ritual em seu propósito mais elevado (*dharma*), ou seja, em prol de um bem comum, com implicações contínuas no existir (LOUNDO, 2012). Contudo, é sempre importante salientar que a ideia de renúncia, nesse contexto, refere-se a uma mudança qualitativa quanto à orientação cognitiva que fundamenta a própria dimensão existencial do sujeito na sua relacionalidade com o mundo e na sua percepção do Real. Como esclarece Dilip Loundo (2012):

Ou seja, o ritual compreende, essencialmente, um ato de renúncia. Essencialmente, quer dizer: o ritual não é meramente um evento onde ocorrem atos de renúncia, mas, mais do que isso, o ritual *é* renúncia. São, então, as implicações epistemológicas que essa renúncia acarreta que guardam o segredo mais íntimo e mais caro do ritual. Brota, daí, o verdadeiro substrato ético do ritual enquanto relacionalidade existencial, social e cósmica e o princípio de articulação orgânica que vincula, hierárquica e sequencialmente, a esfera do ritual (*dharma*) com a esfera suprema de realização do sentido último da existência (*mokṣa*), viz., o conhecimento da natureza não dual (*advaita*) da Realidade... (LOUNDO, 2012, p. 46).

Com efeito, essa relacionalidade existencial e cósmica – com implicações soteriológicas determinantes para todo buscador, i.e., relativas a um estar no mundo enquanto participação amorosa e percepção da unicidade (*bhakti-yoga*) (LOUNDO, 2015) – se encontra referida por Kṛṣṇa no verso 3.11 do *Bhagavad Gītā*, quando enuncia a Arjuna que “pela ação sacrificial, propicie aos deuses (*devāḥ*), e eles te propiciarão (*bhāvayantu*). Por meio dessa nutrição mútua (*bhāvayantah*), que você possa alcançar o bem supremo”. Ora, se a renúncia (*tyāga*) é uma noção precípua desse paradigma de ação ritualística, ela implicará necessariamente em dois outros elementos: as oferendas, i.e., os objetos a que o “sacrificante” se dispõe a ofertar (*dravya*); e as divindades (*devatā*), enquanto receptáculos de tais oferendas (LOUNDO, 2012). É justamente neste contexto do *Bhagavad Gītā* que Abhinavagupta aponta, pela primeira vez de modo mais categórico, para aquele nível mais profundo de ensinamento que ele



pretende destilar: a palavra *devaḥ* (“divindade”) – derivativa da raiz verbal *div*, cujos sentidos possíveis são os de “jogar”, “agir ludicamente”, “deleitar-se” (ABHINAVAGUPTA, 2004) – indica, essencialmente, a qualidade “lúdica” (*krīḍā*) dos órgãos sensoriais. Ao “sacrificante”, isto é, o sujeito da percepção, caberá realizar as “oferendas”, isto é, o próprio meio “sensorial” da cognição, de modo eficiente. Ademais, Abhinava sugere que tal leitura interpretativa é congruente com a própria estrutura narrativa da tradição a qual pertencia: “é dito (*ityucyate*) que aqueles que desejam atingir a libertação (*mokṣa*) devem apreciar [devidamente] os objetos dos sentidos” (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 85). Eis a passagem:

A palavra ‘divindade’ (*devaḥ*) refere-se aqui à função dos órgãos sensoriais que possuem uma qualidade lúdica (*krīḍānaśīlā*). Em textos fundacionais (*śāstras*), as divindades são conhecidas como os “Soberanos dos sentidos”. Ao *yogī* cabe satisfazer essas divindades por meio da ação, orientada para a apreciação dos objetos dos sentidos de forma apropriada. Quando saciadas, essas divindades-sensoriais propiciam liberações (*apavarga*) conforme o nível de autorrealização (*svātma*) do *yogī*. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 86).

Decerto, Abhinava se serve do mesmo princípio de unicidade existencial-cósmica que o *Bhagavad Gītā* compreende como ocupando o cerne paradigmático de seu modelo de ação sacrificial. No entanto, a sensorialidade agora é exponencialmente reconhecida como uma dimensão metalinguística instigadora desse nível mais profundo de realização. Tal princípio atuaria como um substrato unitivo do encontro entre as faculdades sensoriais cultivadas/ressignificadas do corpo e a alteridade “anímica” das coisas do mundo – isto é, na sua qualidade precípua do “aparecer” (*pratibhā*). Em termos de simbologia propiciadora da práxis soteriológica, seria a própria sustentação do fogo sacrificial (*agni*), isto é, do próprio “fogo” interno gerado pelo cultivo da percepção e da presença através do estado de atenção sustentada. Nas palavras do adepto caxemirense:

Quando os deuses na forma dos órgãos sensoriais são propiciados com a gratificação ofertada a eles através do sacrifício (*yajña*), eles se manifestarão na experiência contemplativa do adepto. [Sempre] quando esta operação ocorre, os objetos de fruição se tornam presentes (*bhāvaḥ-viṣayā*) através dos órgãos dos sentidos, e podem

ser experienciados por meio da memória, do desejo (*saṃkalpa*), ou da meditação, etc. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 87).

Portanto, para Abhinavagupta, a linguisticidade que inere à performance da ação ritual – muito longe de fomentar um mero jogo semântico – se constituirá como meio de retomada de uma afinidade ontológica fundamental, aquela que é cultivada e incorporada pelo estado de presença “não-dual” do adepto ou do sujeito de toda ação. No entanto, além do paradigma de “sacrifício” (*yajña*), a esfera performática e “laboratorial” do ritual em contextos tântricos será balizada por uma outra noção igualmente instigadora, e já aludida anteriormente: a ludicidade (*krīdākara*), isto é, o ritual como atividade lúdica “feita por nenhuma outra razão senão para expressar e consolidar nossa inaticidade divina” (WALLIS, 2012, p. 410). Ficará patente, assim, que o *lúdico* vem a se tornar uma noção paradigmática para a compreensão e ressignificação – pautada na “não-dualidade” – não somente do sentido do ritual, mas de toda forma de atividade existencial.

É evidente que tal abordagem se coaduna com a própria hermenêutica transformativa do *Bhagavad Gītā*, referente à sua orientação argumentativa como um contraponto tanto a perspectivas dualizantes pautadas na ignorância sobre um princípio constitutivo de unicidade ontológica e/ou existencial, quanto à ideia da transmigração e da promessa da fruição de “paraísos” transcendentais como suposta resolução de toda problemática existencial. Todavia, como componente basilar da “não-dualidade lúdica” proposta por Abhinava, a ideia mesma de *apreciação*, ou correlatos como “satisfação”, “prazer”, etc., terá um papel fundamental em sua interpretação “tântrica”. Tal como assinalado por Figueroa (2017), o paradigma da ação “ritual”, na perspectiva do adepto caxemirense e à luz de sua tradição, é visto não somente como um princípio de relacionalidade cósmica, mas como poder ou expressão inerente ao princípio absoluto da Realidade. Por outro lado, reconhece-se a confluência entre a ação e este outro valor paradigmático da existência, há pouco mencionado (e que o supracitado pesquisador denomina de “desejo”). Assim, a visão tântrica aponta para a possibilidade mesma do intercurso contínuo entre duas experiências aparentemente antinômicas: a vivência positiva de toda experiência sensorial, de um lado, e a busca espiritual definitiva, isto é, a realização da experiencialidade última do Real, de outro. Em termos soteriológicos, o “sacrifício” (*yajña*) agora é correlato praxiológico da noção do “deleitar-se” que ocorre



através de toda atividade dos sentidos e da percepção, marcada, entretanto, por uma espécie de “ritualismo lúdico” em que a experiencialidade do prazer (*bhoga*), quando reflexo tão somente da liberdade (*svātantrya*) e do impulso criativo (*icchā*) espontâneo que brota do coração do Real, se consome por si mesma, ou quando há – numa das possibilidades de sentido ou de aplicação pedagógica sugerida por Kṛṣṇa quanto à efetivação da ação ritual – “o abandono dos objetos dos sentidos no [próprio] fogo dos sentidos” (*Bhagavad Gītā* 4.26).

Destarte, o filósofo caxemirense faz a notável interpretação alegórica da noção de “comer o excedente do ritual sacrificial”, presente no verso 3.13 do *Bhagavad Gītā*, enquanto ato de desfrutar do próprio “sabor” (*rasa*), ou seja, da potencialidade inerente à sensorialidade de cada percepção. Tal realização envolve três aspectos: o processo cognitivo (‘comer’) de interiorização (que Abhinava usualmente identifica pelo processo de imersão contemplativa, *samādhi*); a fruição (‘o excedente’) que advém de tal processo; e o seu instrumento de realização, i.e., o ato de propiciar (*bhāvayati*) as “divindades-sensoriais” (‘ritual sacrificial’). Cada um desses fatores, contudo, seriam tão somente emanções daquele princípio constitutivo e inesgotável da Existência, apontando, assim, para o sentido último de toda experiencialidade (“que é a mais sublime satisfação”), enquanto “ancorada” em uma dimensão ontológica (*ātman*) do Real:

Aqueles que desfrutam dos objetos sensoriais no sentido de dever, seguindo as injunções dos textos, e que assumem tal experiência como uma atividade processual que não é um fim em si mesma; e que ‘comem’ (isto é, que se estabelecem no próprio coração de sua presença) ‘os excedentes’ (que é alimento caracterizado pela própria satisfação gerada pelo habitar na percepção da dimensão mais íntima de si-mesmo) do ‘sacrifício’ (caracterizado pela gratificação do grupo de divindades na forma de órgãos sensoriais): estas pessoas que almejam a apreciação dos objetos sensoriais como uma forma de alcançar esse estado de reconhecimento último, que é a mais sublime satisfação (*ānanda*), transcendem toda dúvida e confusão. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 88).

Em outro momento significativo, Abhinava refere-se à tradicional imagem do círculo (*cakra*) contendo dois triângulos conectados – um apontado para cima e outro para baixo – como realização imagética da proficiência na ação paradigmática, quando



ambas as experiências basilares, ou seja, a satisfação espontânea por meio da exteriorização dos sentidos (*vyuttāna*), e a imersão contemplativa (*samādhi*) – ou o ato de *habitar a dimensão mais íntima de si-mesmo* – se convergem perfeitamente: “os objetos de apreciação sensorial não são diferentes de você, o sujeito de apreciação. A real satisfação [portanto] é a experiência da identidade plena entre ambos” (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 121). A experiencialidade do “prazer” (*bhoga*) recebe, nessa condição, valor propositivo à autorrealização última e “espiritual” do sujeito; como discorre Figueroa (2017, p. 167): “entregar-se aos prazeres dos sentidos culmina, paradoxalmente, em um evento profundamente interior. Se este intercâmbio ‘configura nossa existência’ (*bhāvayati*), é porque revela nossa condição de agentes livres”.

Tais aplicações interpretativas já apontam para aquele nível de verdade “revelada” de toda tradição tântrica iniciática – não obstante em evidente diálogo com o horizonte védico – que se reporta à concepção de uma “não-dualidade suprema”, ou de uma ludicidade não-dual, pela qual o que está deveras em jogo é uma ressignificação do olhar sobre a multiplicidade que se expressa como mundo, um ato de performar o caráter aparentemente ordinário da vida sensorial em termos extra-ordinários (*camatkāra*): “o revelar da essencialidade da vida” (LOUNDO, 2021, p. 53). Abhinava também cita um trecho de um dos tratados fundamentais do *Śivaísmo da Caxemira*, o *Spanda Kārikā* (“Versos da Pulsação”), usualmente atribuído a Vasugupta (c. 875-925 d.C.), para consubstanciar o “lúdico” (*krīḍā*) como dimensão fundamental dessa perspectiva “não-dual”: “é o próprio sujeito inato da experiência que sempre e em toda situação se estabelece como o objeto da experiência, i.e., o universo” (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 121). E, assim, nesse processo de purificação (i.e. “ressignificação”) dos sentidos à luz do paradigma sacrificial e do conhecimento (*jñāninaḥ*), eles se tornam “reveladores da realidade” (*tattva-darśinaḥ*) (*Bhagavad Gītā* 4.34; ABHINAVAGUPTA, 2004).¹⁰ Sacrifício/ação ritual (*yajña/kriyā*) e ludicidade/“prazer” (*krīḍā/bhoga*) formariam, portanto, a cadência eterna (*spanda*) despontando da própria liberdade (*svātantrya*) da Consciência originária (*Śiva*), e se refletindo – na consciência cocriadora do adepto realizado – como um Ato único.

¹⁰ Acerca desse enunciado (4.34) do *Bhagavad Gītā*, Abhinavagupta se contrapõe à interpretação mais usual de que o vocábulo *jñāninaḥ*, i.e., o portador do conhecimento que “revela” o Real, seria atribuído, neste contexto, a mestres realizados; ao invés disso, designa tal *status* pertencendo aos próprios sentidos em seu estado pleno.

2. A doutrina *Spanda*: o círculo sagrado dos sentidos e o *bhairavīmudrā*

Como vimos em sua hermenêutica ao *Bhagavad Gītā*, Abhinavagupta se referia ao amplo horizonte discursivo e compreensivo da tradição na qual ele se iniciara para destilar a essencialidade transformativa de tal texto. O léxico em torno da ideia de “sacrifício”, como uma concepção epistêmica possuidora de implicações pedagógicas fundamentais, e aplicado, de modo determinante, na resignificação da fruição subjetiva e da experiencialidade sensorial, se encontra também presente em textualidades fundantes da tradição tântrica Śivaíta, como no importante tratado de meditação da escola *Trika* denominado *Vijñāna Bhairava Tantra* (“Tratado da Consciência Extraordinária”). Em um de seus 112 métodos de interiorização/performance contemplativa, descritos por meio do diálogo entre *Śiva* e sua contraparte feminina (*Śakti*), o “fogo sacrificial” é equiparado ao “grande vazio” como a própria essencialidade inesgotável do Real (*mahāsūnyālaye*); por sua vez, a consciência individual (*cetanā*) do adepto “sacrificante” é simbolizada pela concha, ou colher (*sruk*), responsável em levar as “oferendas”, i.e. as esferas dos objetos sensoriais e seus respectivos sentidos, ao próprio fogo que depura e sutiliza. Como o texto apresenta em um de seus enunciados:

Quando no fogo do grande vazio, no coração do Real, são despejados os cinco elementos, os sentidos e seus respectivos objetos, junto com a mente, com a consciência servindo como concha, daí se tem a real oblação (*homa*). (*Vijñāna Bhairava Tantra* 149).¹¹

Segundo Alexis Sanderson (1988), o processo de interiorização das noções de *sacrifício* e de *ritual* tornou-se uma característica definidora das escolas com uma destacada perspectiva “não-dual”, ou consideradas mais “à esquerda” (tais como as já mencionadas *Trika* e *Krama*)¹² do longo espectro que reunia as diferentes tradições tântricas da Caxemira e de outros centros; tal encaminhamento, por sua vez, vinha

¹¹ Sigo a tradução em língua inglesa de Singh (1979).

¹² Wallis (2012) distingue alguns traços que, *grosso modo*, definem as escolas “mais à esquerda” do espectro tântrico, tais como “não-dualismo, evocação do feminino, inclusão de mulheres, transgressão de normas sociais, eventual simbolismo mortuário e gurus carismáticos” (WALLIS, 2012, p. 211).



geralmente acompanhado da crítica ao excesso ritualístico – e sua consequente “mecanização” – atribuído às escolas “mais à direita”, como o *Śaiva Siddhānta* (SANDERSON, 1988). Contudo, tal tendência não significou uma estrita rejeição à estrutura ritual das escolas “dualistas” ou dos grupos ascéticos śivaítas mais antigos; componentes basilares como *mantras* (“enunciações de poder”), *yantras* (“diagramas sagrados”) e seu panteão associado de divindades ainda possuíam uma relevância fundamental na práxis soteriológica daquelas escolas. Na verdade, representaria o próprio processo do cultivar a memória da tradição através do aprofundamento cognitivo de seus traços doutrinários e praxiológicos. Em outros termos, o “ritual”, ou *pūjā*, já seria esse processo iniciático de aprofundamento na própria interioridade – ou ritualidade – da existência.

Desse modo, todo o mecanismo e a sequência dos rituais “externos” (*pūjākrama*) seriam interpretados como um “espelho” em que o adepto se re-conhece como puro reflexo (*pratibimba*) da imediaticidade do Real. O corpo humano seria esse espaço interno experiencial em que se performa os processos concatenados de esvaziamento (“sacrifício”) e de preenchimento (“imersão”, *samaveṣa*), quer dizer, a des-construção de reificações dicotômicas entre *sujeito e objeto* – o modo condicionante de perceber a si mesmo como uma individualidade constricta e separada do mundo “lá-fora”, expressão da “impureza” (*mala*) principal a ser erradicada, isto é, a ignorância acerca da natureza do Real – concatenada com a revisitação (e a recriação constante) da experiencialidade espontânea (*nirvikalpa*) do Real tal como se manifesta (*unmeṣa*). Tal processo é simbolizado pela eterna relação amorosa entre *Śiva* e *Śakti*: a profundidade cultivada da própria interioridade última. Mas o poder propagador (*visarga-śaktiḥ*) da ideia passaria pelo reconhecimento de que a interioridade já é uma ampliação de horizontes da externalidade. Abhinavagupta, em seu *Tantrāloka* (3.208-210), reconhece todo *pūjā* como a performance desse processo de imersão (*samaveṣa*), o que se dá justamente pelo seu espaço de sensorialidade cultivada enquanto um microcosmo da pulsação inerente ao Real (*spanda-mānatā*), e realizada por aqueles que são ditos “com coração” (*sa-hṛdayaḥ*):

O poder propagador (*visarga-śaktiḥ*) de *Śambhu* – *Śiva* – permeia tudo. Disto [surge] a amálgama plena de prazer e satisfação (*ānandarasa-vibhramah*). Assim, por exemplo, quando por meio de uma doce

canção (*madhure gīte*), ou através do toque (*sparśe*), ou do cheiro do sândalo (*candana-ādiḱe*), o estado de apatia cessa, [surge então] em estado pulsante do Coração, em perfeita sintonia com o Real (*spanda-mānatā*), sendo o seu próprio poder de satisfação (*ānanda-śaktiḥ*). Desse modo, [diz-se que] a pessoa é “com coração” (*sa-hṛdayaḥ*). (ABHINAVAGUPTA, 2021, recurso online).¹³

Em linhas gerais, as duas escolas filosóficas e “exegéticas” posteriores, *Pratyabhijñā* (“Reconhecimento”) e *Spanda* (“Pulsação”), podem ser tidas como o resultado lógico do movimento compreensivo da tradição tântrica da Caxemira, no âmbito dessa reinterpretação de perspectivas dualistas para não-dualistas (DYCZKOWSKI, 1989). A noção de *spanda*, central na passagem supracitada, e referente à dinamicidade sutil do próprio Coração do Real, encontra-se no cerne desta possibilidade de retomada da experiencialidade sensorial. Em uma perspectiva cosmogônica, trata-se da pulsação inerente à própria autorreflexão (*vimarśa*) da luz da Consciência (*prakāśa*) que é *Śiva*, expressando-se espontaneamente como cada percepção e atividade do universo. Da perspectiva do corpo humano como espaço experiencial, em um contexto soteriológico, trata-se da vitalidade e da impulsão contínua que inerem às faculdades sensoriais, na realização suprema da própria totalidade fenomênica do aparecer como fluxo e vibração. Ou seja, os órgãos sensoriais teriam não só um papel pedagógico efetivo em uma teleologia de reversão existencial e epistêmica de modos de ser e compreender, mas seriam eles mesmos o desdobramento de uma dimensão metacognitiva de constituição de sentido último sobre a realidade, a qual seria atinente, em linhas gerais, com o *summum bonum* da perspectiva filosófica do *Śivaísmo da Caxemira*. Assim, Dyczkowski (1989) discorre que:

De fato, os ensinamentos da escola Spanda instruem o yogi a observar os movimentos dos sentidos, consciente de que sua atividade é uma extensão da atividade de *Śiva* – a consciência universal que é a própria natureza do yogi. Desse modo ele se reconhece pleno de energia Spanda que impele a operação de seus sentidos. Sensações de todos os tipos levam-no definitivamente a se reconhecer como fagulha da Grande Luz (*mahāprakāśa*) da consciência, preenchendo tanto sua subjetividade quanto o ambiente em que vive. Por conseguinte, enquanto muitos caminhos espirituais buscam restringir e disciplinar os sentidos, tidos como uma das principais fontes de amarras (*saṃsara*), a doutrina Spanda, e o Shivaísmo da Caxemira de um

¹³ Sigo as traduções em língua inglesa de Pradīpaka (2021) e de Skora (2009).

modo geral, afirmam, ao contrário, que eles podem servir tanto como um caminho inicial de autorrealização e, num sentido último, seriam a própria satisfação da libertação. (DYCSKOWSKI, 1989, p. 146).

Essa ressignificação da experiencialidade sensorial, um dos traços fundamentais da orientação pedagógica da escola *Spanda*, se processa em termos da “interiorização” e “divinização” dessas mesmas faculdades perceptivas. Como já viemos indicando, a interiorização – a própria ritualidade que inere a existência em suas dinâmicas intersubjetivas – denota um salto de perspectiva em termos de desvelamento do Real, ou seja, o momento originário de expansão (*unmeṣa*) da consciência que se equivale com a própria “explosão” (*sphurattā*) do aparecimento das coisas (e que diverge, portanto, do sentido indicado pela metáfora recorrente, entre muitas das tradições soteriológicas – e também presente no *Bhagavad Gītā* (2.60) – da “tartaruga que retrai seus membros para dentro do casco”). O sentido de “divinização”, por seu turno, é congruente com a noção anteriormente aludida de *samaveṣa*, que diz respeito à dissolução de constrições e fixações mentais da consciência individual, acompanhada, entretantes, da imersão em sua própria condição originária, de pura luminosidade. Por extensão, os órgãos sensoriais “divinizados” seriam como raios e emanações desse princípio fundante. O *Spanda Kārikā* (“Versos sobre a Pulsação”) sintetiza todo este processo da seguinte maneira:

Este princípio [i.e., *spanda*] deve ser examinado com todo cuidado e reverência, a partir do qual o grupo dos sentidos, embora inscientes, atuam como se fossem uma força senciante por si mesma, e junto com o círculo interno de sentidos, presenciam e se regozizam no movimento triplo dos objetos, na sua expansão, sustentação e dissolução, até se interiorizarem novamente, uma vez que essa liberdade inata prevalece por toda parte. (*Spanda Kārikā* 5-6) (KṢEMARĀJA, 1992, p. 51).¹⁴

Analogias e imagéticas diversas são implementadas para invocar o espaço experiencial dos sentidos da percepção, tal como se apresenta nas diferentes textualidades da tradição. Os sentidos podem ser visualizados, por exemplo, como os raios da dimensão solar última da Consciência (*Śiva*), e que coincide com a dimensão

¹⁴ As traduções das passagens dos textos de Kṣemarāja presentes neste artigo são baseadas na tradução em língua inglesa de Singh (1992, 2011).

mais íntima do sujeito, AHAM.¹⁵ Em outras ocasiões, “como rios de sensações e pensamentos que convergem no oceano de pura presença” (DYCSKOWSKI, 1989, p. 152), e, até mesmo, como demonstra o *Vijñāna Bhairava Tantra* (32), como o colorido das penas de pavão, cada uma delas representando o espaço sensorial (*viṣaya*) de um dos sentidos, em seu duplo movimento de extensão e introversão (SINGH, 1979). Uma das imagéticas mais significativas, entretanto, é a do círculo de energias (*śakti-cakra*), que vem a sugerir a perfeição harmônica daquela totalidade do aparecer das coisas, a multitude de sentidos engendrada pela dinâmica lúdica entre expansão (*unmeṣa*) e absorção (*nimeṣa*). Cada percepção realizada pelo sujeito teria essa estrutura circular que concatena seus três momentos sequenciais (*krama*), como aludido nos versos supracitados do *Spanda Kārikā*: o momento originário do encontro e da expansão dos sentidos em direção a seus objetos (*pravṛtti*); o espaço cognitivo que se estabiliza temporariamente formado pela junção da percepção sensorial com as coisas (*sthiti*); e a dissolução e reabsorção de tal percepção (*saṃhṛtiḥ*). Exercendo a própria pulsação (*spandana*) que inere à autocompreensão de si-mesmo (*vimarśa*), ao *yogī* caberá sustentar – por meio da força “ígneia” de sua atenção – a pulsação contínua de cada círculo perceptivo, como se revisitando e recriando a tessitura do Real a cada momento e situação, até que tal fluxo de percepção possa naturalmente imergir na circularidade espontânea da existência, cujo centro é o próprio Coração (*Hṛdaya*) da Totalidade: “como o círculo de luz produzidos por um tição giratório, os ciclos de atividade divina criativa se manifestam como um Ato único” (DYCSKOWSKI, 1989, p. 118).

Assim, os mesmos versos do *Spanda Kārikā* também fazem menção “ao círculo interno dos sentidos, [que] presenciam e se regozizam no movimento triplo dos objetos”. Kṣemarāja – renomado adepto e discípulo direto de Abhinavagupta –, ao comentar sobre tal passagem, explana que a mesma se refere ao “círculo das divindades (ou deusas) dos sentidos” (*karaṇeśvarī-cakra*), ou seja, a versão potencializada do círculo de sentidos externos e constrictos (KṢEMARĀJA, 1992). Expor toda a riqueza e variabilidade praxiológica de tal imagética extrapolaria os limites deste artigo. Contudo, é possível dizer, de um modo geral, que os textos se referem aos dois círculos como concêntricos, e, ademais, como emanções da Consciência (*AHAM*) ocupando o seu

¹⁵ *Aham* é a palavra para “Eu” (enquanto Consciência originária), englobando o primeiro e o último caractere do alfabeto sânscrito, ‘a’ e ‘ha’ (SINGH, 1992).

centro em comum: quando o *yogin* é capaz de fundir os dois círculos, realiza o bem supremo o qual Abhinava aludia na sua interpretação ao *Bhagavad Gītā*, ou seja, o estado em que a aparente antinomia entre a experiência de satisfação sensorial, de um lado, e do habitar na realização plena do si-mesmo (*ātman*), de outro, cessa definitivamente. Kṣemarāja, por sua vez, faz referência ao mesmo estado como aquele em que cada divindade do círculo “está sempre engajada em saborear o gosto da manifestação, conquanto sempre apareça saciada” (KṢEMARĀJA, 1992, p. 11).

Kṣemarāja também se refere à prática de *bhairavīmudrā*,¹⁶ designativa da atitude (*mudrā*)¹⁷ de “presença soberana” do *yogin* quando realiza, simultaneamente, o estado de introversão contemplativa com a expansão espontânea do círculo dos sentidos. Trata-se, efetivamente, do mesmo sentido arquetípico de *Śiva* invocado por Abhinavagupta na sua abertura ao *Gītārtha Saṁgraha*, como pudemos ver. Baseando-se em textos fundacionais tântricos, Kṣemarāja referencia um dos postulados da tradição, o qual diz que “enquanto a atenção se internaliza, o olhar deve se externalizar, sem cintilações. Este é o *mudrā* pertencente a *Bhairava*, mantido secreto em todos os Tantras” (KṢEMARĀJA, 1992, p. 68). Já o *Kakṣyāstotra* – disponível agora somente em passagens citadas por comentadores – descreve a práxis do *bhairavīmudrā* como

projetando a visão e todos os poderes dos outros [sentidos] simultaneamente em todas as direções sobre os seus respectivos objetos, enquanto, ao mesmo tempo, permanecendo estável no centro como um pilar de ouro, [e assim] você [Ó Śiva] aparece como a fundação de todo o cosmos. (KṢEMARĀJA, 1992, p. 68).

Ainda conforme Kṣemarāja, a prática também pode ser descrita na qualidade de uma dupla absorção (*samādhi*), tanto “com os olhos fechados” (*nimīlanasamādhi*) quanto “com os olhos abertos” (*unmīlanasamādhi*), uma vez que ambos os estados são igualmente permeados pela pulsação inata ao Coração da Consciência:

¹⁶ *Bhairavī* é a consorte de *Bhairava*, um dos epítetos (ou qualidades) de *Śiva*. De acordo com Singh (1992), as três sílabas do nome, *bha*, *ra*, *va*, indicariam respectivamente as forças de sustentação, dissolução e emanação do universo.

¹⁷ O amplo escopo semântico do vocábulo *mudrā* (lit. “o que dá alegria”) pode englobar os sentidos de “selo”, “marca” e “gesto” (entre outros). Trata-se de gestos ritualísticos adotados por todo o corpo, ou então partes específicas, como as mãos – e presentes nas técnicas de diferentes escolas hindus e budistas – representando *insights* sobre o Real ou estados ampliados de percepção.



enquanto há o ‘devorar’ da totalidade dos objetos sensoriais externos pelo processo interno de *samāveśa* (“imersão”), também ocorre a penetração, através da realização interna daquela natureza essencial, na mesma totalidade dos objetos externos no seu processo de aparecer. Esta penetração é também um *samāveśa...*” (KṢEMARĀJA, 2011, p. 105).

Com efeito, procurando sustentar o estado de imersão contemplativa no momento “pós-meditativo” em que há o retorno ao espaço da cotidianidade (*vyuttāna*), como se ainda “inebriado” pelo sabor do néctar da essencialidade (*rasa*) do Real, o adepto cultiva aquele modo fundante de percepção em que

ele vê a totalidade dos objetos aparecendo e desaparecendo no espaço da sua consciência como se fossem uma série de reflexos aparecendo e desaparecendo dentro de um espelho. De modo instantâneo, todas suas fixações mentais são despedaçadas pelo reconhecimento, depois de milhares de vidas, de sua natureza essencial excedendo cada experiência comum [da vida] e [ainda assim] plena de satisfação inigualável. (KṢEMARĀJA, 1992, p. 69).

Considerações finais

Um dos traços fundamentais da abordagem “tântrica” de Abhinavagupta ao *Bhagavad Gītā* é, indubitavelmente, a intertextualidade como amplo horizonte compreensivo que se molda pelo diálogo estabelecido entre matrizes filosóficas e religiosas distintas, a somatória de hermenêuticas transformativas que se constituem a partir de contextos de reflexão diversos, como é o caso dos horizontes “védico” e “tântrico” das tradições indianas. A justificação central do filósofo da Caxemira quanto à sua leitura do texto vedantino, isto é, a tarefa de destilar tão somente sua “essencialidade”, pode ser indicativa daquele desejo pelo conhecimento que vem a fomentar, por conseguinte, a própria dinamicidade circular que possibilita a revalidação contínua de sentidos e ensinamentos, perfazendo a própria racionalidade de textualidades sagradas e transformativas. Decerto, o *Bhagavad Gītā* e a tradição Śivaíta da Caxemira compartilham de algumas das características centrais aos seus respectivos contextos de reflexão soteriológica. Faz-se notar aqui, à guisa de exemplo, uma metafísica instrumental que se pauta na compreensão sobre uma dimensão absoluta do Real com base em um princípio de unicidade ontológica e existencial, mas propiciadora,



em termos de práxis processual, do aprofundamento da experiencialidade salutar que é o próprio estar no mundo. No entanto, a maneira como Abhinavagupta articula tais sentidos, à luz, evidentemente, do contexto iniciático no qual se inseria, é especialmente instigante, uma vez que sugere a própria *sensorialidade* como qualidade precípua desse substrato constitutivo e recorrente do Real. Desse modo, o ritual tântrico, assim como o corpo, vistos sob o prisma de uma ludicidade não-dual, constituem-se como espaços performáticos de aprofundamento na sensorialidade do existir, isto é, do tornar-se “com coração”.

Sendo assim, pode ser dito que, para a tradição tântrica da Caxemira, de um modo geral, as faculdades sensoriais da percepção, enquanto elementos constitutivos da dimensão cognitiva sempre-presente do espaço de relacionalidade existencial, possuem um papel potencializador – a própria *energeia* compondo a linguagem das coisas – atinente a uma pedagogia soteriológica, isto é, a uma perspectiva epistemológica de constituição de sentido último sobre a existência. Ou seja, através da sugestão por qualquer um de seus sentidos linguísticos constitutivos, tais como os de “sabor”, “tato” e “visão”, ensejam uma práxis de dimensão “metalinguística” que atuaria como um desvelamento (*sphurattā*), uma revisitação ao aparecer genuíno das coisas, que inere à própria circularidade do Real na sua atividade lúdica de reconhecer(-se) a si mesmo.

Referências bibliográficas

ABHINAVAGUPTA. **Gītārtha Saṁgraha**. Abhinavagupta’s Commentary on the Bhagavad Gītā. Tradução de Boris Marjanovic. Varanasi: Indica Books, 2004.

ABHINAVAGUPTA. Tantrāloka. In: PRADĪPAKA, Gabriel. **Sanskrit and Trika Shaivism**, 2021. Disponível em: <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/en/tantraloka-introduction-trika-scriptures-non-dual-shaivism-of-kashmir/581>. Acesso em: 04. set. 2021.

DYCSKOWSKI, Mark S. G. **The Doctrine of Vibration**. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

FIGUEROA, Oscar. El sentido “esotérico” de la Gītā: la lectura tântrica de Abhinavagupta. In: FIGUEROA, Oscar (ed.) **La Bhagavad-Gītā**. El clásico de la literatura sánscrita y su recepción. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 152-177.



FLOOD, Gavin. **The Tantric Body**. London: I.B.Tauris, 2006.

KṢEMARĀJA. **Pratyabhijñāhṛdayam**. The Secret of Self-Recognition. Tradução de Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.

KṢEMARĀJA. Spanda Nirṇaya. In: SINGH, Jaideva. **The Yoga of Vibration and Divine Pulsation**. A translation of the *Spanda Kārikās* with Kṣemarāja's Commentary *Spanda Nirṇaya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

LOUNDO, Dilip. O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia. In: GNERRE, Maria Lucia. (Org.). **Cultura oriental: língua, filosofia e crença**. João Pessoa: Editora da Universidade Federal da Paraíba, 2012, p. 31-56.

LOUNDO, Dilip. A hermenêutica transformativa da Bhagavad Gītā. In: SILVESTRE, Ricardo Sousa (org.). **Filosofia e teologia da Bhagavad Gītā**. Hinduísmo e Vaishnavismo de Caitanya. Curitiba: Juruá, 2015, p. 65-82.

LOUNDO, Dilip. The Indian Aesthetics of Emotions (*Rasa*): non-duality, aesthetic experience and the body. **Revista Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v.25, n.46, mar./ago. 2021, p. 51-66.

SANDERSON, Alexis. Śaivism and the Tantric Traditions. In: **The World's Religion**. London: Routledge, 1988, p. 660-704.

SHARMA, Arvind. **Abhinavagupta Gītārtha Saṅgraha**. Leiden: E. J. BRILL, 1983.

SINGH, Jaideva. **Vijñānabhairava or Divine Consciousness**. Delhi. Motilal Banarsidass, 1979.

SINGH, Jaideva. **The Yoga of Vibration and Divine Pulsation**. A translation of the *Spanda Kārikās* with Kṣemarāja's Commentary *Spanda Nirṇaya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

SKORA, Kerry Martin. The Hermeneutics of Touch: Uncovering Abhinavagupta's Tactile Terrain. In: **Method and Theory in the Study of Religion 21**. Leiden: Brill, 2009, p. 87-106.

WALLIS, Christopher. **Tantra Illuminated**. The Philosophy, History, and Practice of a Timeless Tradition. New York: Anusara Press, 2012.



O drama de voltar ao Supremo: Victor Turner e a jornada da alma no “Bhagavad-Gita, como ele é” de Srila Prabhupada

The drama of going back to Godhead: Victor Turner and the soul's journey
in “Bhagavad-Gita as it is” by Srila Prabhupada.

Caio César Busani¹

Resumo: Apresento neste artigo a filosofia e teologia da Sociedade Internacional para Consciência de Krishna (ISKCON), que segue a linhagem da religiosidade indiana *vaishnava gaudiya*, a respeito da trajetória que a alma individual faz ao encarnar neste mundo material e depois seu processo para se (re)conectar com Deus (*Krsna*). Mostro como esta jornada da alma possui estágios segundo a própria filosofia *vaishnava*, e como eles se assemelham e dialogam com as etapas do Drama Social, conceito criado pelo antropólogo Victor Turner.

Palavras-chave: *Hare Krishna. Bhagavad-gita. Antropologia. Victor Turner.*

Abstract: In this article I present the philosophy and theology of the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), which follows the *gaudiya vaishnava* lineage of Indian religiosity, regarding the trajectory that the individual soul takes when incarnating in this material world and then its process to become (re)connecting with God (*Krsna*). I demonstrate how this journey of the soul has stages according to *vaishnava* philosophy itself, and how they resemble and dialogue with the stages of Social Drama, a concept created by the anthropologist Victor Turner.

Keywords: *Hare Krishna. Bhagavad-gita. Anthropology. Victor Turner.*

Introdução

A partir do último século, devido ao movimento de contracultura, os ideais *hippies* e *beatniks*, em busca de uma nova forma de ver e interagir com o mundo diferente das sociedades cristãs europeia e norte-americana, diversos líderes religiosos, em sua maioria indianos, começaram suas instituições e pregações no ocidente, trazendo

¹ Caio César Busani é formado em Ciências Sociais pela UENF, pós-graduando em Ciência da Religião na UFJF e integrante do NERFI (Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias Indianas). Email: caibusani@gmail.com

uma nova forma de espiritualidade e de “ser no mundo”, em oposição aos ideais capitalistas da época (GUERRIERO, 2016).

Inserida neste contexto, surge a Sociedade Internacional para Consciência de Krishna (ISKCON), instituição fundada pelo *guru* indiano Bhaktivedanta Swami Srila Prabhupada, mestre e erudito da tradição hindu *vaishnava gaudiya*, uma linhagem devocional, focada no deus *Krishna*, proveniente da Bengala Ocidental. Prabhupada, como é mais conhecido, fez diversos discípulos, primeiro nos EUA, depois ao redor do mundo, onde começou a fundar templos, comunidades rurais e centros culturais, que eram (e ainda são) polos de divulgação e de prática desta religiosidade hindu (GUERRIERO, 2001). Sua instituição ficou popularmente conhecida como Movimento Hare Krishna, devido ao *mantra* (cântico sagrado) que é cantado por seus adeptos, e causou tamanho impacto na sociedade da época, que está presente em várias produções da cultura pop, como músicas dos *Beatles* e no famoso musical *Hair*.

Esta linhagem da religiosidade indiana tem seu ponto central na devoção a *Krishna*, entendido como a Suprema Personalidade de Deus. Ela se baseia na ideia de que os indivíduos são almas espirituais eternas (chamadas pelo termo em sânscrito de *jivas*), que são parte e parcela do divino, porém estando separadas dele, habitando corpos materiais aqui neste mundo físico. O sofrimento humano teria como origem esta separação. O sentimento de limitação, as angústias e dores sofridas pela humanidade, seriam então causadas por este “rompimento” entre a alma e Deus.

Sendo assim, para que o indivíduo se torne pleno e feliz (ainda neste mundo), ele precisaria adotar uma prática espiritual que o (re)conectasse a *Krishna*. Assim, através de uma prática performática devocional, o indivíduo pode restabelecer seu relacionamento com Deus e, aos poucos, ir refinando tal relacionamento, ao ponto que se torne completamente “consciente de *Krishna*”, ou seja, esteja constantemente agindo e pensando em comunhão com o divino. Desta forma, aquele que chega com este tipo de consciência na hora da morte, não mais retornará para este mundo material, e sim voltará à completa associação com Deus, no mundo espiritual.

Tendo esta filosofia como base, podemos notar que a alma, o indivíduo, na visão *Hare Krishna*, vive neste mundo um drama. O simples fato de estar neste “mundo material” já sugere que a alma está confusa e iludida, com a sensação de estar separada de sua fonte original. E isto acarreta no sofrimento neste mundo. Assim, através de um

processo ritual e de performance, o indivíduo precisa buscar a reconciliação para fechar este ciclo e por fim nesta jornada dramática.

A partir disto, busco demonstrar como as ideias de Victor Turner sobre drama social, e suas etapas, dialogam com a visão *vaishnava* da trajetória que a alma percorre. Embora a teoria de Turner estivesse voltada para o âmbito social, demonstrarei que sua metáfora sobre o drama teatral e a vida humana se aplica também às ideias metafísicas presentes na filosofia e teologia *Hare Krishna*, que norteiam toda a prática devocional desta religiosidade.

Para isto, analisarei a importante obra traduzida pelo fundador da ISKCON, Srila Prabhupada, a “Bhagavad-Gita, como ele é” (2017), considerado um dos tratados religiosos basilares desta tradição e de suma importância para diversas outras religiosidades indianas. Através desta tradução comentada, vamos entender a metafísica do *vaishnavismo gaudiya*, a noção de transmigração da alma, sua jornada a este mundo, a necessidade do seu retorno ao divino e, por fim, observar estas crenças e práticas a partir do prisma antropológico da teoria do drama social de Victor Turner.

Bhagavad-Gita: como ele é

A *Bhagavad-Gita*, que pode ser traduzida como a Canção do Senhor, é um trecho de um dos mais extensos épicos da humanidade, o *MahaBharata*, que possui cerca de 100.000 versos (DHARMA, 2016). Ela consiste no diálogo entre o príncipe-guerreiro Arjuna e seu amigo e primo Krishna (que é um *avatara*, uma encarnação na Terra de Deus) momentos antes da batalha de *Kurukshetra*, onde Arjuna e seus irmãos, os *Pandavas*, guerreiam pelo trono da Índia contra seus primos malignos, os *Kauravas*. O diálogo acontece, pois o príncipe se vê confuso pouco antes da grande guerra, sem saber se o que está fazendo é correto ou não.

Ele então pede ajuda a Krishna, que começa a aconselhá-lo e instrui-lo. Este, por sua vez, vai tirando as dúvidas de Arjuna sob a luz do conhecimento presente nas principais literaturas sagradas indianas, como os *Vedas e Upanishads*, a fim de ajudá-lo em suas questões que dizem respeito não só à batalha e à situação daquele momento, mas a problemas maiores da existência humana, a partir dos principais aspectos da filosofia indiana, explicando sobre elementos como a alma eterna (*jivatma*), a ação e os

deveres que todos possuem dentro da criação (*karma* e *dharma*), o mundo material o qual habitamos (*prakriti*), a natureza do Divino (*isvara*) e como se relacionar com ela, se libertando do ciclo de reencarnações (*moksa*). (SWAMI, 2011).

A *Bhagavad-Gita* foi escrita entre os séculos V e II a.C., segundo alguns especialistas. Porém sua tradição oral se perde no tempo. Resnick (2015) coloca ainda que devido alguns elementos do *MahaBharata* é possível datar seus acontecimentos de aproximadamente 3000 anos antes de Cristo. A compilação e seu primeiro registro escrito foi realizado pelo sábio *Vyasa Deva*, uma figura histórico-mitológica do hinduísmo, responsável por escrever dentre outras histórias e tratados filosóficos, para que os mesmos não se perdessem com o tempo, e tivessem sua versão escrita como forma de manter estas narrativas vivas.

Interessante perceber que tal atitude se deu principalmente devido ao calendário universal hindu das Eras cósmicas, ou *Yugas*, que medem os momentos que toda a criação passa, como estações universais. Com o começo da última Era do calendário hindu (*Kali Yuga*) que é responsável pela degradação e fim do mundo material, os conhecimentos dos *Vedas* seriam perdidos e haveria a necessidade de escrevê-los, já que os homens não mais conseguiriam decorá-los e passá-los adiante, como era feito, seguindo a tradição oral. Embora seja importante frisar que as linhagens e tradições indianas continuam com seu caráter de transmissão de conhecimento oral como principal característica destas religiosidades, porém tendo agora os textos impressos como auxílio nesta transmissão. Mas a relação mestre e discípulo se mantêm, e até hoje é incentivada e colocada como essencial.

Se tratando de uma religiosidade comentarial, ou seja, a partir dos comentários e apontamentos de certos mestres e santos importantes da história da Índia a respeito dos textos e práticas sagradas, é que se formaram linhagens de conhecimento e transmissão desta sabedoria, é necessário deixar claro qual destas linhagens estou tomando como base para a apresentação e argumentação deste trabalho. Aqui, falarei a partir da ótica do *vaishnavismo gaudiya*, que tem como seu principal fundador o santo Caitanya Mahaprabhu. No entanto, esta tradição foi popularizada no ocidente graças aos trabalhos de Bhaktivedanta Swami Prabhupada, fundador da ISKCON, a Sociedade Internacional para Consciência de Krishna. Ele chega em Nova York no ano de 1965, um monge renunciante de 70 anos de idade, que veio para o Ocidente com o intuito de



divulgar a filosofia védica, seguindo as ordens de seu mestre espiritual (GOSWAMI, 2014).

A importância da *Bhagavad-Gita* para o movimento Hare Krishna se dá por dois principais motivos. O primeiro, pois, é um texto sobre o próprio Deus (*Krishna*) falando e ensinando seu discípulo e amigo. O segundo, que cada verso e seus ensinamentos são comentados e explicados por Srila Prabhupada. Mais importante do que ler o texto, segundo a tradição *vaishnava gaudiya*, é ter as palavras e orientações do mestre, que guiam a leitura e a hermenêutica do texto. Sendo assim, mostrarei neste artigo partes do texto traduzidas por Prabhupada, mas também trechos de seus comentários, que obviamente são baseados em sua tradição e sua interpretação desta obra sagrada.

A Jornada da Alma

A narrativa da trajetória espiritual da alma, segundo a teologia *Hare Krishna*, começa com a separação ilusória da alma individual, de *Krishna* (mas a frente, entenderemos porque esta separação é chamada de ilusória). O indivíduo, através de seu livre-arbítrio, decide desfrutar do mundo material, encarnando neste mundo, assumindo um corpo físico, a fim de controlar e domar a realidade ao seu redor segundo a sua vontade. Podemos chamar esta primeira parte da jornada de “queda da alma”, como é comentado por Srila Prabhupada no verso 14 do capítulo 7:

As entidades vivas pertencem à natureza superior eterna do Senhor, porém, devido à contaminação com a natureza inferior, ou matéria, a ilusão delas também é eterna (...) deve-se entender que a alma condicionada está fortemente amarrada pelas cordas da ilusão (BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 274).

Ao perceber sua limitação frente à vida e ao universo, em algum momento de sua experiência, sente-se incompleto e angustiado. Esta seria a origem do sofrimento humano. O indivíduo se vê incapaz de controlar totalmente os resultados das suas ações, de domar por completo o mundo material, e se frustra pelas mudanças constantes e incontroláveis da vida, a transitoriedade da existência e de tudo a que ele é apegado. “Sob o encanto da ilusão, os seres vivos estão tentando assenhorear-se de tudo o que está ao seu redor” (BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 220).

Assim, com esta perplexidade diante da vida, se inicia o questionamento a respeito do sentido de viver, segundo a filosofia *vaishnava*. Neste segundo momento da trajetória, o indivíduo se encontra em uma certa crise existencial, e começa uma busca por sentido. Com esta fase de crise, ele se torna um buscador. Estando nesta posição, ele é chamado por *Krishna* no capítulo 7 de *Jijñasu*, o “inquisitivo, aquele que busca conhecimento, que está procurando por respostas” (LOUNDO, 2019, p. 1337). Podemos ver isto na seguinte passagem do capítulo 7, verso 16:

Ó melhor entre os Bhāratas, quatro classes de homens piedosos
passam a Me prestar serviço devocional — o aflito, o que deseja
riquezas, o inquisitivo e o que busca conhecer o Absoluto
(BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 279).

A partir disto, seguindo a narrativa, na busca por um sentido da vida e solução para o sofrimento, a *jivatma* encontra muitos caminhos e respostas, dentre eles os caminhos teístas, de devoção e crença em um ser supremo, considerados pela tradição *Hare Krishna* como o caminho ideal: “Segundo o *Bhagavad-gītā*, o *sādhu* (homem santo) é um homem em consciência de *Kṛṣṇa*.” (BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 170). Ao tomar ciência do ser divino e sua natureza, ele se acha separado deste e, parte do processo religioso do *vaishnavismo* para sua (re)conexão, é justamente entender que nunca esteve, de fato, longe de Deus. Estivera apenas equivocado, iludido de sua real posição na criação cósmica. Desta maneira, para que sua relação com o divino se torne explícita e ocorra conscientemente, ainda nesta vida, ele precisa seguir um processo, chamado de *bhakti-yoga*. (GUPTA, 2016)

Bhakti-yoga pode ser entendido como o caminho (*yoga*) de (re)conexão a Deus, através do amor (*bhakti*). Autores de outras tradições religiosas indianas, inclusive, vão traduzir *bhakti* como devoção, amor ou fé (ARIERA, 2016). Porém, é importante frisar que, para Prabhupada (e toda a linhagem que ele representa), esse amor não se estabelece somente através de um sentimento, mas também através de práticas performáticas, que visam expressar e refinar esses sentimentos relacionais (*rasa*) com Krishna (LOUNDO, 2021).

Deste modo, o serviço devocional é um processo, um método de se conectar com Deus a partir de um sentimento amoroso que é criado, mantido e desenvolvido ao se relacionar com ele, seguindo as regras e regulamentações dos mestres desta tradição.



Aqui, esta etapa da jornada pode ser chamada de início da vida espiritual, onde o agora devoto vai se dedicar a agir conforme uma conduta regrada, para sanar a sua crise existencial, dando então um sentido para sua vida. Sobre o método a ser seguido, Prabhupada comenta no capítulo 12, verso 9:

Para praticar os princípios reguladores que fazem parte da *bhakti-yoga*, o devoto deve, sob a orientação de um mestre espiritual experiente, seguir certas regras: ele deve levantar-se de manhã bem cedo, tomar banho, entrar no templo, oferecer orações e cantar *Hare Kṛṣṇa*, depois colher flores para oferecer à Deidade, cozinhar alimentos para oferecer à Deidade, tomar *prasādam* (...) E deve ouvir constantemente o *Bhagavad-gītā* e o *Śrīmad-Bhāgavatam* sendo falados por devotos puros. Esta prática pode ajudar qualquer um a elevar-se ao nível de amor a Deus, e assim assegurá-lo de que está progredindo rumo ao reino espiritual de Deus. (BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 437).

Depois de ter passado por estes três momentos-chave da narrativa, a *jivatma* está agora apta a seguir no caminho de (re)conexão com *Krishna*, aprofundando e desenvolvendo cada vez mais seu relacionamento com o divino. Então, na hora da morte, podem acontecer duas situações distintas segundo a *Bhagavad-Gita* e o comentarista Srila Prabhupada. Ou o indivíduo se torna completamente consciente de *Krishna*, e ao morrer, sua alma não volta mais a renascer neste mundo material, voltando a sua posição inicial de se relacionar intimamente com Deus, como é visto neste trecho:

Esta Minha morada suprema não é iluminada pelo Sol ou pela Lua, nem pelo fogo ou pela eletricidade. Aqueles que a alcançam jamais retornam a este mundo material (BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 500).

Ou então, por ainda não estar totalmente imbuído em seu relacionamento pleno com Deus, a alma irá retornar a este mundo. No entanto, o seu retorno se dará a uma nova vida com condições favoráveis para continuar sua caminhada espiritual, seguindo de onde parou na vida anterior. Isto fica claro no capítulo 6, verso 42, quando *Krishna* diz:

Ou [se fracassa após longa prática de yoga] ele nasce numa família de transcendentalistas que com certeza têm muita sabedoria. É claro que

semelhante nascimento é raro neste mundo (BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 254).

Esta última parte fecha a trama, dando um final a toda esta narrativa. Desta forma, o indivíduo alcança o desfecho da sua trajetória, completamente mergulhado na divindade e no seu relacionamento eterno com ela, se tornando livre das condições transitórias do mundo material, se libertando assim do sofrimento. O termo sânscrito para descrever este acontecimento é *mukti* (RESNICK, 2015). Ou ele recomeça sua caminhada, onde necessitará passar novamente pelos três primeiros atos desse teatro divino, agora mais preparado para dar prosseguimento rumo ao objetivo final.

O Drama Social de Turner e os *Vaishnavas*

O conceito de Drama Social criado pelo antropólogo Victor Turner se baseia no que ele acreditava ser uma forma existente no comportamento humano, que possuía a função de lidar com os diferentes conflitos que surgem entre os indivíduos. Esta forma teria um teor teatral, dramático, pois nela estariam presentes diversos atores, personagens, intrigas e reviravoltas, assim como uma peça de teatro tendo um caráter estético como ele explica:

Vi pessoas interagindo e, dia após dia, via as consequências de suas interações. Comecei então a perceber uma forma no processo do tempo social. E esta forma era essencialmente dramática (TURNER, 2008, p. 27).

Desta forma, a maneira como Turner encara o social é justamente através das crises e rupturas que aparecem e se desenvolvem, dando um novo rumo para aqueles envolvidos. É importante frisar que, para ele, o mundo social estaria em um eterno devir, um “vir a ser”, em constante mudança e movimento.

Embora esta ideia do drama tenha sido desenvolvida enquanto Turner fazia seu trabalho de campo e, tenha como principal foco o entendimento e interpretação das crises que ocorrem no ambiente social, creio que o cerne de sua questão pode nos ajudar a compreender demais âmbitos do ser humano, como as crenças metafísicas e existenciais, que também possuem seus dramas e enredos, envolvendo o próprio Homem e aqueles ao seu redor. O próprio Victor Turner deixa claro que muitas ideias

que aprendemos com diversos autores, nos servem de maneira parcial, quando pegamos uma parte de suas teorias, e as colocamos em diálogo com aquilo que pesquisamos:

Além disso, com muita frequência tendemos a descobrir que não é todo o sistema de um teórico que promove essa iluminação, e sim suas ideias dispersas, seus *insights* retirados do contexto sistêmico e aplicados a dados dispersos. Tais ideias possuem uma virtude própria e podem gerar novas hipóteses. (TURNER, 2008, p. 19)

Justamente pensando a partir deste apontamento do antropólogo, vamos então entender as etapas do Drama Social e como elas se relacionam com a jornada da alma na metafísica do movimento Hare Krishna, fazendo uso desta metáfora teatral e do drama, para compreendermos a relação com o divino dentro desta religiosidade.

A primeira etapa é chamada de Ruptura. Ela é marcada por uma ação dissidente do indivíduo, ou seja, um ato de separação, de cisão. Rompe-se a ordem, “por um desejo individual ou coletivo; é a norma sendo quebrada” (TURNER, 2008, p. 33). Aqui podemos traçar o paralelo com o momento em que, segundo a filosofia *vaishnava*, a alma, com seu livre arbítrio, decide se separar de seu relacionamento íntimo com o Supremo, para desfrutar da energia material deste mundo. Mesmo estando em comunhão com *Krishna*, por uma ação deliberadamente individual, a *Jiva* decide permear outras dimensões da criação, para performar, de maneira dramática, seu distanciamento de Deus.

Depois disto, devido à ruptura da norma, começa a etapa da Crise. Aqui, esta ruptura se torna explícita, e precisa ser encarada e resolvida de alguma forma. Este momento “Não pode ser ignorado ou desprezado”, segundo Turner (2008). Sendo assim, quando a alma encarna neste mundo, em algum momento de sua existência, percebe que não consegue dominar e controlar tudo ao seu redor. Mesmo suas ações planejadas, não garantem que tudo saia como ela deseja. Percebe então a temporariedade do mundo ao seu redor, das coisas que desfruta e que gosta, e vendo tudo começar, existir e se acabar, começa a se perguntar qual o sentido de tudo isto. Podemos dizer que esta é a “crise da alma”, no olhar do *vaishnavismo gaudiya*. (HABERMANN, 1985)



A terceira etapa surge justamente como uma forma de solucionar a crise. Turner a chama de Ação Corretiva, onde certos mecanismos serão utilizados para que a tensão e o desequilíbrio sejam sanados. Ele indica que:

Examine cuidadosamente o que acontece na fase três, a suposta fase corretiva dos dramas sociais (...). É na fase corretiva que tanto as técnicas pragmáticas quanto a ação simbólica alcançam sua mais plena expressão (TURNER, 2008, p. 36).

É nesta etapa que diversos procedimentos são feitos para que a crise não se estenda demais e vá escalonando, criando assim um problema ainda maior. Aqui, os diferentes meios e técnicas serão utilizadas para que seja restaurado o *status quo ante*, ou pelo menos que a situação se pacifique entre os envolvidos neste drama.

Neste momento podemos relacionar o processo de *bhakti-yoga*, como a prática que vai solucionar a crise do indivíduo, restaurando sua relação com *Krishna*. A prática devocional e espiritual para a tradição *vaishnava* é antes de tudo um método, uma forma elaborada, testada e aprovada por mestres e santos do passado, que é ensinada aos mais novo, aqueles que adentram este caminho religioso, buscando sanar suas próprias crises existenciais.

Todo o processo de devoção ensinado no movimento *Hare Krishna* tem como base performar a relação existente entre a alma e Deus. Sejam os momentos meditativos individuais (como a meditação *japa*, onde se repete os nomes sagrados de *Krishna*), os rituais de adoração no altar do templo ou em casa (conhecido como *arati* e *puja*), os cantos de mantras que ocorrem nas reuniões entre os devotos e em procissões pelas ruas (são os *bhajans* e *kirtanas*), entre outras práticas, todas têm estas características em comum, performar o relacionamento eterno que existe entre o indivíduo e o Ser Supremo (PRENTISS, 1999).

Desta maneira, ao agir desta forma, o praticante (re)estabelece de maneira consciente sua relação com Deus, assumindo na ação a postura de um de seus associados, que são figuras arquetípicas, que estão sempre presentes nas histórias mitológicas de *Krishna*, como explica Prabhupada na introdução de sua tradução comentada da *Bhagavad-Gita*:

Logo que a pessoa se torna um devoto do Senhor, ela desenvolve um relacionamento direto com o Senhor. Este é um assunto muito complexo, mas em resumo o devoto tem uma relação com a Suprema Personalidade de Deus em uma destas cinco diferentes maneiras: 1. Podemos ser um devoto em estado passivo; 2. Podemos ser um devoto em estado ativo; 3. Podemos ser um devoto em amizade; 4. Podemos ser um devoto como pai e mãe; 5. Podemos ser um devoto como amante conjugal (BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 19).

Então, chegamos na última etapa do drama, a Reintegração. Nesta parte aquilo que foi separado é reintegrado, assim, a ruptura se esvai, e tudo se integra novamente. Ou então, aquilo que já estava separado devido à cisão da primeira etapa, se agrava, e a divisão se mantém. É a partir desta etapa que as diversas mudanças ocorrem, trazendo novos elementos para a vida dos envolvidos: “E o que é mais importante, a natureza e a intensidade das relações entre as partes, e a estrutura do campo total, ter-se-ão modificado” (TURNER, 2008, p. 37).

Para a metafísica do movimento Hare Krishna, esta parte da jornada tem seu ápice no momento da morte humana. Ali, nos últimos momentos de vida, o devoto precisa estar totalmente focado na divindade e em seu relacionamento eterno². Se conseguir fazer isso de maneira profunda e sincera, então, ao morrer, não retornará a nascer neste mundo, e sim seguirá rumo para seu relacionamento íntimo e eterno com Deus.

No entanto, se ele não tiver praticado suficientemente o método devocional ao longo da vida e no momento da morte não tiver o preparo necessário para tal se fixar em *Krishna*, então ele continua atrelado a este mundo material. Sua alma migra para um novo corpo material, onde irá continuar sua jornada, passando novamente pelas etapas, mas agora carregando consigo a experiência devocional que teve na vida anterior, o que, de certa forma, acelera e facilita sua nova fase.

Desta forma, se dão as quatro etapas do Drama Social propostas por Victor Turner e sua relação com a metafísica soteriológica do *vaishnavismo gaudiya* praticado pela ISKCON. Vale salientar que dentro da tradição, o drama vivido pela alma na narrativa *Hare Krishna*, possui diferentes explicações e elucidações a respeito destas

² “Aqueles que estão em plena consciência de Mim, que sabem que Eu, o Senhor Supremo, sou o princípio governante da manifestação material, dos semideuses e de todos os métodos de sacrifício, podem, mesmo na hora da morte, compreender e conhecer a Mim, a Suprema Personalidade de Deus.” (BHAGAVAD-GITA, 2017, p. 293).

etapas. Algumas explicações dadas por autores desta religiosidade sugeririam, por exemplo, que as etapas mencionadas teriam sub-etapas dentro delas (VALERA, 2015).

No entanto, todas as formas de elucidar a jornada da alma, que são comumente divulgadas e ressaltadas pelos *vaishnavas* em sua literatura comentarial, possuem como base este esquema de quatro fases que foi apresentado. Ou seja, embora diversos santos e mestres da tradição *vaishnava gaudiya* expliquem e enumerem tais etapas de outras formas, todas aquelas que são mais comumente utilizadas pelos *Hare Krishna*, seguem esta lógica das quatro etapas, que aqui relacionamos com a visão antropológica de Turner.

Conclusão

A Sociedade Internacional para Consciência de Krishna é uma instituição religiosa, presente no mundo inteiro, estando ativa desde a sua fundação. Ela se faz presente em diversos países da América Latina, como o Brasil. Sendo assim, julgo necessário que existam cada vez mais trabalhos acadêmicos que visem analisar e dialogar com esta religião, a fim de compreendermos melhor sua estrutura e visão de mundo.

Aqui, discorri sobre a maneira como os *Hare Krishnas* percebem a jornada que a alma individual faz do mundo espiritual, a este mundo físico e depois seu retorno. Vimos que esta trajetória possui etapas e explicações do porquê acontecem. Isso nos esclarece muito sobre as práticas e ritualistas existentes nessa religião e, nos dão uma maior clareza para compreender as atividades e símbolos existentes nela.

A partir do conceito de Drama Social de Victor Turner, percebemos como a visão de mundo dos *vaishnavas* pode ser compreendida também através do olhar da antropologia. As etapas do drama, propostas por Turner, dialogam com as etapas da jornada da alma segundo a metafísica do *vaishnavismo gaudiya*. Assim, percebemos como que o conhecimento acadêmico pode enriquecer-se ao estabelecer conexões com demais formas de conhecimento, como as tradições religiosas da Índia. Através dessas análises, construímos pontes que enriquecem ambos os lados, trazendo novas formas de ver e interagir no mundo.



Referências bibliográficas

BHAGAVAD-GITA. Português. **Bhagavad-gita: como ele é.** Tradução e Comentários de Bhaktivedanta Swami Prabhupada. São Paulo. Editora BBT. 1980. 799 p.

BHAGAVAD-GITA. Português. **Bhagavadgita – Diálogo entre Sri Krsna e Arjuna.** Tradução Gloria Arieira. Rio de Janeiro. Vidya-Mandir. 2010 336p.

DHARMA, Krishna. **Mahabharata: Versão condensada da maior epopeia do mundo.** Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 2016.

GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Prabhupada: Um santo do Século XX.** BBT, São Paulo, 2014.

GUERRIERO, Silas et al. Os componentes constitutivos da Nova Era: a formação de um novo ethos. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, v. 16, n. 2, p. 9-30, 2016.

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

GUPTA, Ravi M. **Caitanya Vaisnava Philosophy: Tradition, Reason and Devotion.** Ashgate Publishing Limited. Inglaterra. 2014

LOUNDO, Dilip. Razão (jñāna) e Devoção (bhakti) no Advaita Vedānta: Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI) e o Bhagavad Gītā. **Educação E Filosofia**, v. 33, n. 69, p. 1323-1371, 2019.

LOUNDO, Dilip. The Indian Aesthetics of Emotions ("rasa"): Non-duality, Aesthetic Experience and the Body. **Terceira Margem**, v. 25, n. 46, p. 51-66.

PRENTISS, Karen. **The Embodiment of Bhakti.** Oxford University Press. 1999.

RESNICK, Howard. **Guia Completo da Bhagavad-Gita: Com tradução literal.** Coletivo Editorial, São Paulo, 2015.

SWAMI, Chandramukha. **Bhagavad-Gita para iniciantes.** Editora BBT, Pindamonhangaba, 2011.

TURNER, Vitor. **Dramas, campos e metáforas - ação simbólica na sociedade humana.** Série Antropologia e Ciência Política, v. 42. Eduff, 2008.

VALERA, Lúcio. **A Mística devocional (Bhakti) como experiência estética (Rasa): um estudo do Bhakti-Rasamrta-Sindhu de Rupa Goswami.** Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UFJF. 2015.



“Um sem um Segundo”: uma sustentação ao monismo estrito de Parmênides pela advaita vedanta

“One without a second”: advaita vedanta’s support to Parmenides’ strict
monism

Rafael Brandão Varella¹

Resumo: A Unidade do Ser apresentada ao mundo ocidental por Parmênides em *Da Natureza* exerceu um profundo impacto no pensamento filosófico subsequente, notadamente no platonismo e neo-platonismo². Ao longo dos séculos, o monismo de Parmênides tem sido reinterpretado não em sentido estrito, mas como uma unidade na multiplicidade, contornando assim um paradoxo com o mundo sensível. Com base na uniformidade de pensamento contido em *Da Natureza*, pretendo reforçar o caráter estrito do monismo contido no poema, utilizando a filosofia *advaita* (literalmente “não dois”) vedantina para sustentar e aprofundar a visão parmedínica original, livre das aparentes contradições entre uno e múltiplo³.

Palavras-chave: *Da Natureza*. Parmêdines. monismo. Shankaracharya. *advaita*.

Abstract: The Unity of Being presented to the Western world by Parmenides in *On Nature* had a profound impact on subsequent philosophical thought, notably on Platonism and Neo-Platonism. Over the centuries, Parmenides’ monism has been reinterpreted not in a strict sense, but as a unity in multiplicity, thus circumventing a paradox with the sensible world. Based on the uniformity of thought contained in *On Nature*, I intend to reinforce the strict character of the monism contained in the poem, using *advaita* (literally “not two”, in Sanskrit) philosophy to sustain and deepen the original Parmenides’ vision, free from the apparent contradictions between one and multiple.

Keywords: *On Nature*. Parmedines. monism. Shankaracharya. *advaita*.

¹ PhD. Professor Associado da Universidade Federal Fluminense (UFF). Estudante autodidata em Vedanta. Email: rvarella@id.uff.br.

² Há uma vasta literatura apontando para um possível contato e intercâmbio entre a filosofia grega, especialmente os pré-socráticos e platônicos, com o Oriente. O livro *Filosofias Gregas e Orientais* (Leituras Contemporâneas dos Clássicos da Filosofia do Direito Livro 2) de Andityas Soares de Moura Costa Matos discute o tema em maiores detalhes.

³ A transliteração do sânscrito para o alfabeto latino é variada, sendo frequentes nos textos traduzidos, palavras contendo ou não os diacríticos característicos da língua (ex. Avidyā ou Avidya). Para fins de simplificação, optei por não utilizar tais diacríticos, porém encorajo aos leitores buscarem a pronúncia correta das palavras em fontes especializadas.

Introdução

“As there is nothing but myself, why should I be afraid?”

Brihadaranyaka Upanishad

Os filósofos pré-socráticos se destacaram pela busca do Princípio (*arché*) causal de toda a manifestação e são considerados os pais da filosofia ocidental (ANTISERI; REALI, 2017, p. 29). Dentre estes, destaca-se Parmênides de Eleia, nascido entre os séculos VI e V a.C. e fundador da escola eleática (DUGAN; TRABBIC, 2011). Em seu poema, *Da Natureza*, encontra-se uma das maiores inovações do pensamento humano, seja pelo primoroso tratado de lógica, quanto pela atribuição do Ser como *arché* não relacionado ao mundo físico (ar, fogo, água e terra) ou divisível (números), tal como sugerido por outros pré-socráticos (ANTISERI; REALI, 2017, p. 56). *Da Natureza* tem sido amplamente debatido ao longo de quase vinte e cinco séculos, e diferentes interpretações sobre como Parmênides concebeu a ideia de Ser têm sido propostos.

O motivo principal da controvérsia reside na dificuldade em conciliar a solidez lógica da unidade do Ser presente na obra, com a evidência empírica da multiplicidade e do devir (DUMAN, 2012). Neste sentido, diversos filósofos ao longo da história buscaram reinterpretar suas proposições através de um monismo mitigado, seja através de uma harmonização entre unidade e multiplicidade, a exemplo da Díade platônica (SILVEIRA; BRÍGIDO, 2016), seja na visão do Ser como substância em cada ente, em Aristóteles (ARISTÓTELES, 1973, p. 225). Entre autores modernos, também existe a tentativa de contornar a contradição lógico-subjetiva, buscando uma reinterpretação do poema na ideia de Ser como um princípio transcendental da multiplicidade (DUMAN, 2012).

Embora seguidores de Parmênides como Zenão e Melisso de Samos tenham defendido a visão monista do mestre com novos argumentos (DUGAN; TRABBIC, 2011), e até mesmo refinando algumas proposições contidas em *Da Natureza*, penso ser na escola filosófica indiana *advaita* (AV), o lugar onde a visão monista inquebrantável de Parmênides encontre sua maior sustentação. Os tratados e comentários de Shankaracharya (séc. VII d.C.) e Gaudapada (séc. VI d.C.) sobre a *Vedanta*, ou conclusão dos *Vedas*, olham a Realidade pela óptica não dual absoluta, baseadas de

forma incondicional no *ekam eva advitiyam* ou “Um sem um segundo” contida no Chandogya Upanishad (MENON, 2015, p.296).

Ainda que similaridades entre as duas escolas filosóficas já tenham sido discutidas por diversos autores (SOARS, 2020; CARVALHO, 2012)¹, este ensaio busca destacar uma unidade de pensamento que sustenta o monismo absoluto de Parmênides, através da análise de algumas proposições ou conceitos-chave (quadro abaixo) em *Da Natureza*, e que encontram na AV não apenas suporte, mas diversos aprofundamentos.

Conceitos-chave	Exemplo de Fragmento associado³ e localização
<i>A realidade una do Ser</i>	“um que É e não pode não ser ⁴ ” (2.3) “o Ser é ingênito e imperecível” (8.3) “pois é compacto, inabalável e sem fim” (8.4) “nem é divisível, visto ser todo homogêneo” (8.20)
<i>A ilusão da multiplicidade do Ser</i>	“como as aparências têm de aparentemente ser” (1.31-32) “acreditam que o Ser e não-Ser são o mesmo” (5.4) “os mortais instituíram, confiantes de que eram reais” (8.40)
<i>O Ser como consciência</i>	“sem o Ser não acharás o pensar” (8.36-37) “o mesmo é pensar e Ser”(B3)
<i>O retorno ao Ser</i>	“para mim é o mesmo por onde haja de começar: pois aí tornarei de novo” (B5)

³ Baseado na tradução de José Trindade dos Santos.

⁴ Unidade do Ser como: existência, eternidade, infinitude e unicidade, na ordem dos fragmentos

Estes quatro conceitos, tomados aqui como exemplos, serão avaliados individualmente com base em comentários e tratados escritos por Gaudapada e Shankaracharya tais como *Gaudapada Karika* (GK) (JONES, 2014), *Atma Bhoda* (AB) (CHATURDEVI, 2019), *Vivekachudamani* (Vk.) (SHANKARACHARYA, 2019) *Aparokshanubhuti* (Ap.) (VIMUKTANANDA, 1997), além dos *Upanishads* (PRABHAVANANDA, 1975) e *Ribhu Gita* (RG) (RAMAMOORTHY, 2017), que embasam o monismo estrito. Para melhor compreensão do pensamento da AV, vários termos serão mantidos em sânscrito, seguido de sua tradução mais frequentemente

utilizada na literatura. Para esta doutrina, deve-se considerar que os termos *Sat* (Ser, Realidade, Verdade), *Brahman* (Realidade Última), *Atman* (Alma, Eu ou ‘Self’), *Ishvara* (Ser Supremo), *Sat-Cit-Ananda* (Ser-Consciência-Bem-aventurança) são intercambiáveis e denotam o mesmo Princípio unitário do Ser.

1. A realidade Una do Ser

Este parece ser o ponto mais palpável de convergência entre a AV e a visão original de Parmênides, a considerar a diversidade de elementos contidos no poema que descrevem o Ser como uma realidade eterna e única. Segundo o GK (p.21), “O que não existe no início ou no final também é inexistente no presente”, o que é admiravelmente semelhante ao trecho “Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser.” (8.20) em *Da Natureza*. Para essa doutrina, não pode haver algo que seja real e ao mesmo tempo esteja sujeito à temporalidade, venha a surgir ou se modificar (JONES, 2014). Portanto, apenas o Ser é eterno e real, mas não as aparências fenomênicas. Como já apontado, o termo *Sat* pode ser traduzido por “Ser”, mas é perfeitamente intercambiável por “Verdade” ou “Realidade” no sânscrito. Por conseguinte, toda a coleção de fenômenos, sejam eles objetos, pessoas, ideias, ou próprio mundo em si sendo temporários, guardam uma realidade apenas relativa a algum outro fenômeno, mas nunca em si mesmas (CHATTERJEE; DATTA, 2012, p. 345).

De forma didática, Shankaracharya divide a realidade em três níveis: a absoluta (*Paramarthikha*), que é o nível do Ser total e absoluto; a relativa (*Vyavaharika*) como a da experiência fenomênica do mundo; e a efêmera (*Pratibhashika*) que abrange a esfera dos sonhos, visões e devaneios. Enquanto a experiência fenomênica do mundo físico (*Vyavaharika*) rejeita a realidade do sonho e da fantasia (*Pratibhashika*) como real, em nível absoluto (*Paramarthika*), ambas são igualmente ilusórias, não importando o quão “reais” ou “imaginárias” possam parecer (MADHAVANANDA, 1950, p.409).

Já a questão da unicidade é representada no AB (verso 8) com a seguinte metáfora: “como bolhas na superfície das águas do oceano, todos os mundos surgem, permanecem e se resolvem no Ser Supremo, que é a causa e suporte de tudo”. Este verso também remete à ideia de retorno (“para aquele lugar eu devo voltar novamente”) em *Da Natureza*, e será abordado mais adiante. Nessa visão, a manifestação é

apresentada não como algo múltiplo de fato, mas a apresentação fenomênica (bolhas) que são nada mais que a Realidade (oceano) subjacente. Portanto, a substância de toda a aparente multiplicidade é o Ser uno e indivisível. Shankaracharya identifica o aparente surgimento do mundo como “uma aranha que tece sua rede com os materiais de seu próprio corpo” (Ap., p. 152), ou seja, como “causa” eficiente e material do Universo. De maneira complementar, sendo o “não-Ser” uma contradição e, portanto, inexistente, Parmênides identifica o Ser como a existência total e infinita (“inabalável e sem fim”), assim como a AV (*Anantam* “ilimitado”), tal como apresentado no AB (verso 56): “O que preenche tudo, acima, abaixo e ao redor, em si mesmo, *Sat-Cit-Ananda*, não dual, infinito, eterno, uno, saiba que este é *Brahman*”.

O questionamento natural a seguir seria a de indagar sobre as raízes causais desta manifestação fenomênica da Unidade. Em outras palavras, por que o Uno parece múltiplo, mutável, limitado? Em que momento o Ser imperturbável apresentou a Si mesmo como múltiplo?

2. A ilusão da multiplicidade do Ser

A causa da aparente multiplicidade da manifestação, em contraste com a unidade homogênea do Todo, não foi omitida em *Da Natureza*. Usando termos como “aparência”, “engano” e “confiantes”, o poeta parece resoluto em apontar o erro de julgamento dos mortais em discernir o Real do imaginário ou da multiplicidade da Unidade. Como já discutido, a AV é absolutamente consistente sobre a unidade estrita do Ser, mas também busca explicar as causas pelas quais o Uno parece múltiplo.

Assim como em Parmênides, a AV interpreta a multiplicidade como um processo ilusório. A causa da aparência da multiplicidade ocorre devido a *maya* (“ilusão”, “mágica”, “aquilo que não é”), que se manifesta como uma potência que cobre a Realidade como um véu (OLDMEADOW, 1992). A multiplicidade também é o resultado de *avidya* (“ignorância”, “não visão”) do ente que enxerga a Unidade como múltipla (MENON, 2015, p. 210). A doutrina de *maya* ou *Mayavada* foi sistematizada por Shankaracharya para explicar a potência criativa de *Brahman*, que parece dividir-se em uma infinidade de fenômenos. Sob este aspecto “criador”, o Ser recebe a

denominação de *Ishvara* (MENON, 2015, p. 1193), que sob muitos aspectos se assemelha ao Deus bíblico, Supremo Governante e Criador do Céu e da Terra.

Mas se “*Brahman* é Um sem um segundo”, como Ele poderia ter uma potência criadora? É neste ponto que *maya* assume seu aspecto *avidya*, da mesma maneira que a escuridão é nada mais que a falta da luz: “A natureza da ignorância é, no entanto, totalmente revelada quando se confunde o sujeito (ou seja, *Ātman*) com o objeto (ou seja, o corpo), que não têm nada em comum entre eles, sendo opostos um ao outro em todos os aspectos” (Ap., p. 350). Ou recordando *Da Natureza* “Acerca dele são todos os nomes que os mortais instituíram, confiantes de que eram reais: ‘gerar-se’ e ‘destruir-se’, ‘ser e não ser’, ‘mudar de lugar’ e ‘mudar a cor brilhante’”. Fica claro, portanto, que a natureza da variedade de fenômenos reside na ignorância do indivíduo em perceber a Unidade subjacente (OLDMEADOW, 1992).

O acobertamento da Realidade é descrito num comentário do *Mandukya Upanishad* por “ilusões como a corda aparecendo como uma cobra ou água em uma miragem (e que) não podem existir sem um substrato”. Esta metáfora é recorrente na AV e denota o fenômeno de *adhyasa* (“superimposição”) (CHATTERJEE; DATTA, 2012, p.342). Neste caso, a ilusão ocorre quando o indivíduo se sente ameaçado quando se depara com o que parece ser uma cobra na penumbra, mas que se revela apenas uma corda sob luz propícia. Aqui temos o conceito de sobreposição de algo ilusório (cobra) sobre o substrato real (corda) que ocorre apenas devido “falta de luminosidade” (*avidya*), sendo necessário apenas maior “clareza” ou discernimento (*viveka*) para que a Realidade se revele. Outro ponto implícito na metáfora é que não apenas não existe qualquer cobra como nunca, em qualquer tempo, existiu qualquer tipo de cobra, o que naturalmente nos remete sobre as origens desse autoengano. Estes aspectos, até onde sabemos, não foram desenvolvidos por Parmênides a julgar pelos fragmentos de *Da Natureza*.

Segundo Shankaracharya, as causas primárias de *maya* ou *avidya* são descritos como *anadi* (imemoriais), *anirvacaniya* (indescritíveis), e *acintya* (inconcebíveis) (OLDMEADOW, 1992). Em outras palavras, é impossível explicar a natureza de algo que não é real, tal como discutir as propriedades do “chifre de uma égua”, segundo o *Ribhu Gita* (p. 35). Ainda assim, o fato de a miragem ainda permanecer às vistas mesmo



quando racionalmente sabemos que ela não é real, indica que as raízes de *maya* são profundas e que o conhecimento intelectual em si não é capaz de eliminar a ilusão.

Por este princípio, se o mundo tal como se apresenta é apenas ilusório, assim também seria a realidade da morte. Esta concepção é belamente colocada no *Bhagavad Gita*, onde Bhagavan Krishna afirma que “assim como uma pessoa joga fora suas roupas velhas e coloca outras novas, o Eu corporificado joga fora o corpo velho e entra em outro novo” (GAMBHIRANANDA, 1984, p. 49). Desta forma, enquanto o indivíduo continuar a ver cobras no lugar de cordas, o ciclo não pode ser quebrado.

3. O Ser como consciência

Este é um ponto particularmente interessante em *Da Natureza* e que merece maiores considerações. A ideia basilar é que não é possível pensar no nada, portanto só existe pensamento na presença do Ser (“sem o Ser não acharás o pensar”) (SANTOS, 2002, 8.36-37). Mas Parmênides vai, além disto, identificando o Ser como “O” pensar ou “A” consciência em si [“Pois não é (o pensar) e não será outra coisa além do ser”] e no explícito “pois o mesmo é pensar e ser”, o que é algo extremamente significativo. É na AV, penso, que este conceito encontra eco e maior aprofundamento. O AB (verso 64) descreve assim o *Brahman*: “O que quer que seja visto ou ouvido, não pode ser diferente de *Brahman*. O verdadeiro conhecimento descobre que *Brahman* é o Ser-Consciência-Bem-aventurança e um sem um segundo.” Este conceito é recorrente nos *Upanishads* e define o Ser como existência (*Sat*), já discutido anteriormente, mas também como consciência (*Cit*) e bem-aventurança ou infinitude (*Ananta*) (SHARMA, 1996, p. 187).

O fato do Ser e a Consciência possuírem o mesmo status ontológico na AV como *Sat-Cit* é algo revolucionário, e possivelmente mais consistente e profundo que o conceito de Princípio encontrado na própria filosofia ocidental. Para a AV, a Existência “É” a Consciência em Si própria, o que eleva o Ser de uma aparente abstração filosófica para algo que infunde de saber toda a manifestação, permitindo ao indivíduo ser consciente de si mesmo e do universo que o cerca (MENON, 2015, p. 210). Neste caso, embora *Cit* se manifeste aparentemente condicionada como consciência individual, esta continua sendo o mesmo *Sat-Cit-Ananda* infinito, indivisível e imaculado que, segundo



o *Kenopanishad* (verso 2), “é o ouvido dos ouvidos, a mente da mente, a fala da fala, o sopro vital do sopro vital, e o olho do olho.”

Já foram discutidos os motivos pelos quais o mundo fenomênico aparece sobre a Realidade (*avidya* ou *maya*) desde tempos imemoriais (*anadi*), mas não “como” o fenômeno é descrito. Segundo Shankaracharya, a mente ou *antahkarana* (*antah* = interno, *karana* = instrumento), divide a realidade entre observador (indivíduo), observado (objetos, ideias) e observação (MENON, 2015, p. 423), da mesma forma que uma aranha projeta e vive em sua própria teia. Já a forma como projetamos o mundo e as impressões que obtemos dele em termos de apego, sofrimento e satisfação são influenciados por *vishaya vasanas* ou tendências sutis, acumuladas durante tempos imemoriais (MAHARISHI, 2008, p. 441).

Ou seja, pelas tendências inatas da mente, a Realidade Una é separada nestas três entidades cuja realidade é apenas condicionada. Este fenômeno ocorre na realidade relativa (*Vyavaharika*) e idílica (*Pratibhashika*), mas nunca ao nível absoluto (*Paramartikha*). Desta forma, embora a Consciência pareça subordinada, permanece inalterada, assim como o sol não se altera mesmo quando refletido em uma poça de água turva. A turbidez da Realidade é sua expressão como *manas* (mente): “Somente o olho da sabedoria pode ver o onipresente Ser-Consciência-Bem-aventurança, mas não o olho da ignorância, pois um olho cego não pode ver o sol” (AB, verso 65).

Dado que as misérias existenciais advêm do falso senso de separação da Unidade, como afirma o *Brihadaranyaka Upanishad* (verso 2), *Ananda* seria o aspecto da eterna felicidade da completude do Uno ou a própria totalidade e infinitude do Ser. Devemos, novamente, tomar cuidado de não considerarmos a Realidade Última como tripartite ou trivalente, pois estes são aspectos da unicidade (“Um sem um segundo”).

O Ser de Parmênides parece ora se identificar com o ato de pensar ora com a consciência em si, de acordo com o fragmento. Este intercambiamento também encontra semelhança em diversos textos da *Vedanta*, pois embora *Cit* seja consciente apenas de si mesma como *Sat-Cit-Ananda* (ou teríamos que assumir que o Ser não é Uno), a consciência refletida na mente *toma a forma do mundo (cidabhasa)* (OLDMEADOW, 1992) com todos os seus fenômenos, o que nos remete novamente ao *Kenopanishad* (verso 7) que descreve *Brahman* como aquele “que não pode ser visto pelos olhos e pelo poder do qual os olhos veem”.

4. O retorno ao Ser

O fragmento “pois aí tornarei de novo” em *Da Natureza* possui inúmeras interpretações, dentre aquelas que apontam o Ser como ponto de início e retorno de toda a especulação filosófica (CORDERO, 2012), mas também poderia significar a relação ciclicamente eterna do indivíduo com o Ser, ou o retorno da Alma à Unidade. Neste caso, o Retorno seria algo real e tangível e não meramente uma metáfora da atividade filosófica.

Para a AV o Retorno é, sem dúvida, o *summum bonum*, posto que toda a discussão intelectual fornece somente a base lógica e argumentativa para a investigação da Realidade (CHATTERJEE; DATTA, 2012, p. 367), permitindo ao indivíduo escapar das vicissitudes de *maya*. Vale aqui ressaltar que os termos “retomar”, “alcançar”, “realizar” e “retornar”, tanto no sentido parmedínico quanto no monismo da AV tem conotação apenas metafórica, uma vez que a natureza do ser individual e do Ser total são idênticas eternamente (*Tat tvam asi* ou “Tu és Isto”, do *Chandogya Upanishad*, verso 6.9.4).

Como já discutido, a forma de escapar do engano é enxergar as coisas como elas são, pois “Conhecida a verdadeira natureza da corda, o aparecimento da cobra não persiste mais; assim, o substrato sendo conhecido, o mundo fenomenal desaparece completamente” (Ap., p. 1113). Portanto na reconquista da Real identidade (*svarupa*), a alma não ganha ou acrescenta nada a si, mas ao contrário: deve se despir de todas as superimposições (*upadhi*) ilusórias que nublam sua Realidade como *Sat-Cit-Ananda* eterno (OLDMEADOW, 1992).

Sobre este assunto, nada podemos dizer de Parmênides baseado apenas em *Da Natureza*. Se o poeta prescreveu ou buscou um caminho místico-filosófico *de retorno*, ou se a proposição tinha apenas um sentido figurativo, nunca saberemos. Na AV, a instrução (*sadhana*) da jornada ao *Brahman* é extremamente variada e vai além do escopo deste ensaio. Em resumo, o processo envolve uma vida de busca sincera dedicado ao saber (*jnana*) aos pés de um instrutor (*acharya*), mas, principalmente, na contínua auto-investigação ou auto-indagação (*vichara*) (VIMUKTANANDA, 1997, p. 269) no cerne da própria existência (*Atman*, Eu ou *Self*). É somente na culminação desta



prática que é possível dissolver a aparente unidade separada na totalidade da Unidade, como uma estátua de sal imersa no mar. Assim, a alma deixa de experimentar sua individualidade e limitação, e se funde ao Ser eterno e imaculado, assim como “O Sol em toda a sua glória” (AB, p. 4019).

Conclusões

“O olho não chega até lá, nem a fala, nem a mente” diz o *Kenopanishad* sobre o *Brahman*. O Ser é o sujeito, o eterno expectador que permanece intocado por toda a manifestação, e Aquele que anima os seres com consciência e vida. Mesmo cientes que o Ser é indefinível e incompreensível pela mente e os sentidos, Parmênides e os pensadores da AV nos apresentarem um vislumbre daquilo que denominamos “Ser”, “Verdade”, “Realidade”, ou qualquer outro sinônimo para o Inominável, através de argumentos lógicos aguçados e esplêndidas metáforas. Talvez seja justamente por sua inacessibilidade pela via intelectual, que outros pensadores buscaram um Princípio causal mais palpável ao longo da história.

Não obstante, no monumental *Da Natureza*, Parmênides nos apresentou o Ser como princípio e base de toda a manifestação. Infelizmente nada mais restou da biografia ou obra do poeta que pudesse dar seguimento ao seu refinado pensamento. Embora não haja qualquer evidência da influência da AV na obra do poeta (e vice-versa), a similaridade entre ambas é notória, permitindo uma extensa literatura comparativa. Neste ensaio procurei ir além das meras indicações de passagens afins, mas de buscar um corpo de evidências que apontassem para o monismo estrito e não mitigado de Parmênides. Penso que somente na extensão e profundidade ontológica contida na AV, a voz do poeta possa expressar seu pensamento original.

Referências Bibliográficas

ANTISERI D., REALE G. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média (Volume 1)*. Paulus Editora; 1ª edição, 2017.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Aristóteles. Tradução de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1973.



CARVALHO, BS. Similaridades entre a tradição upanichádica e a filosofia grega antiga. *Sacrilegens*. v. 9 n. 2 (2012).

CHATTERJEE S., DATTA D. *An Introduction to Indian Philosophy*. Rupa Publications Private Limited; 20th edition, 2012.

CHATURVEDI, S. *Atma Bodha By Shankaracharya: Knowledge of the Self*. Independently Published, 2019.

CORDERO, NL. Parmenides, Venerable and Awesome. *Plato, Theaetetus 183e: Proceedings of the International Symposium*, 2012.

DUGAN KP., TRABBIC JG. *Understanding Parmenides as a Numerical Monist: A Comparative Study*. Proquest, Umi Dissertation Publishing, 2011.

DUMAN, M. *Reflections on Parmenides' Monism*, 2012.

GAMBHIRANANDA, S. *Bhagavad Gita: With the commentary of Shankaracharya*. Advaita Ashrama, 1984.

JONES, RH. *Early Advaita Vedanta Philosophy, Volume 1: Plain English Translations of the Gaudapada-karikas With a Summary of Shankara's Commentary*. Jackson Square Books; 1ª edição, 2014.

MADHAVANANDA, S. *Brihadaranyaka Upanishad: with the Commentary of Shankaracharya*. Advaita Ashrama. 1950.

MAHARISHI, R. *Who am I? Sri Ramana Ashram*. 2008

MENON, YK. *The Mind of Adi Shankaracharya*. Jaico Publishing House. Jaico Publishing House; 8ª edição, 2015.

OLDMEADOW, H. *Sankara's Doctrine of Maya*. *Asian Philosophy (Nottingham)* 2:2, 1992.

PRABHAVANANDA, S. *The Upanishads: Breath of the Eternal*. Vedanta Press & Bookshop; Second edição, 1975.

RAMAMOORTHY, H. *Ribhu Gita: English Translation from the Original Sanskrit Epic Sivarahasyam*. Society of Abidance in Truth, 2017.

SANTOS, JT. *Da natureza*. Edições Loyola; 2ª edição, 2002.

SHANKARACHARYA. *Viveka-Chudamani - A Jóia Suprema da Sabedoria*. Editora Teosófica; 2º edição, 2019.

SHARMA, C. *Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmiri Shaivism*. Motilal Banarsidass, 1996.



SILVEIRA DS., BRÍGIDO E. O Uno E A Díade De Platão Segundo Giovanni Reale.
Ano 10 - n. 20 - jan-jun de 2016.

SOARS, D. 'I Am that I Am' (Ex. 3.14): from Augustine to Abhishiktānanda—Holy
Ground Between Neoplatonism and Advaita Vedānta. SOPHIA (2020).
<https://doi.org/10.1007/s11841-020-00774-9>

VIMUKTANANDA. Aparokshanubhuti: Or Self-Realization of Sri Sankaracharya: Of
Sri Shankaracharya. Vedanta Pr., 1997.



O “Mar Thoma Margam”, ou “Caminho de São Tomé”, apóstolo de Jesus, e as veredas teológicas e litúrgicas dos indianos cristãos tomesinos da Igreja Católica Siro-Malabar da Índia¹

The “Mar Thoma Margam”, or “St. Thomas’ Way”, apostle of Jesus, and the theological and liturgical paths of the Thomasian Indian Christians of the Syro-Malabar Catholic Church of India

Giuliano Martins Massi²

Resumo: Este artigo aborda a Tradição de São Tomé na Índia e fala das principais características teológicas e litúrgicas da Igreja Católica Siro-Malabar, imersa no “Caminho de São Tomé” (“Mar Thoma Margam”), investigando o significado de caminho (ou lei) e de *sādhana* (senda), o contexto apostólico e neotestamentário inicial, o apofatismo oriental (teologia apofática), o modelo salvífico siro-malabar (a teose), a *prātika* (do sânscrito) e a ideia nestoriana de *prosopon* (do grego), a Qurbana (Missa) siro-malabar, a laicologia (teologia leiga), as Anáforas de Addai e Mari e algumas peculiaridades de sua liturgia.

Palavras-chave: Índia. *Sādhana*. Caminho de São Tomé. Liturgia. Teologia.

Abstract: This article is about the Tradition of Saint Thomas in India and is about the main theological and liturgical characteristics of the Syro-Malabar Catholic Church, immersed in “Saint Thomas’ Way” (“Mar Thoma Margam”), and it investigates the meaning of path (or law) and *sādhana* (pathway), the apostolic and early New Testament context, the eastern apophatism (apophatic theology), the Syro-Malabar salvific model (the theosis), the *prātika* (from Sanskrit) and the Nestorian idea of *prosopon* (from Greek), the Syro-Malabar Qurbana (Mass), laicology (lay theology), the Anaphoras of Addai and Mari and some peculiarities of their liturgy.

Keywords: India, *Sādhana*. Mar Thoma Margam. Liturgy. Theology.

¹ O presente texto foi desenvolvido a partir dos Capítulos II e III de minha tese doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF.

² Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). E-mail: giulianomailoficial@gmail.com

Introdução

Os Cristãos de São Tomé são um grupo étnico-religioso de cristãos que atribuem sua origem à presença de São Tomé, um dos doze apóstolos de Jesus. Tomé teria chegado ao atual estado indiano de Kerala no ano de 52 d.C., que fica a sul/sudoeste no mapa da Índia, também chamada de Costa do Malabar.

De acordo com os cristãos indianos, São Tomé evangelizou pessoalmente os indianos malabares e fundou várias igrejas. Posteriormente, religiosos ditos nestorianos do Oriente teriam chegado à mesma região levando a tradição discipular tomesina oriunda de Mar Adai e Mar Mari, seguidores diretos e indiretos de São Tomé, respectivamente. A tradição tomesina na Índia, portanto, tem como ancestrais a religiosidade judaico-cristã e a liturgia siríaca.

A partir da chegada dos portugueses à Calicute, na mesma Costa do Malabar, os cristãos tomesinos indianos se dividiram religiosamente em vários grupos que adotaram linhas religiosas variadas. Um desses grupos atualmente forma a Igreja Católica Siro-Malabar, em comunhão com a Sé de Roma, e são tomados como objeto de estudo deste presente artigo.

Há na Índia, portanto, um cristianismo primordial, de essências orientais, que tem conteúdos oriundos da perspectiva originária dos primeiros cristãos surgidos em Antioquia. Ao mesmo tempo, a visão indiana do Cristo foi (e ainda é) marcada culturalmente pelas perspectivas divinais vigentes no Oriente de ontem e de hoje, em meio à influência religiosa e filosófica indiana e em pleno diálogo inter-religioso com o Ocidente.

Com o presente artigo, pretende-se abordar os aspectos mais destacados da teologia e da liturgia dos cristãos católicos siro-malabares, os quais estão imersos no significado de Caminho utilizado pelos primeiros cristãos antioquenos (conforme será observado adiante, em nossa reflexão sobre os Atos dos Apóstolos: At 9,2³) e que possuem como referência o exemplo de vida de São Tomé e a tradição oriental cristã, por vezes chamada de tomesina ou de nestoriana.

³ Todas as referências deste artigo seguem a Bíblia de Jerusalém (2002), a não ser quando explicitada outra fonte bíblica.



1. O Caminho de São Tomé

No ano de 1988, em Roma, o bispo da Igreja Católica Siro-Malabar, o indiano Mar⁴ Paul Chittilapilly falou àqueles que estavam presentes na Basílica de São Pedro durante o primeiro Sínodo Siro-Malabar realizado fora da Índia. Em plena liturgia, à qual ministrava, o bispo destacou em sua fala que aquele lugar especial era, sim, o túmulo petrino, mas, também, era o local representativo da “Lei de Pedro”, e que Roma era o extremo oposto, mas não diferente, de seu lugar de origem, a Índia, onde se encontra o túmulo tomesino e onde se pratica a “Lei de Tomé”. Nos dizeres do próprio bispo:

Enquanto estamos aqui, lembro-me de outro túmulo, o túmulo de São Tomé, o apóstolo da Índia em Mylapore⁵. Sempre consideramos São Tomé como pai de nossa fé. Os nossos antepassados encontraram coragem e inspiração no túmulo de São Tomé, pois acreditamos na ‘Lei de Tomé’ como patrimônio da nossa Igreja ancestral. Também entendemos que a ‘Lei de Tomé’ não é contraditória com a ‘Lei de Pedro’, mas entendemos e vivemos como se fossem complementares. São Tomé foi um dos Doze Apóstolos, enquanto Pedro era o chefe do colégio apostólico. Ambos tiveram a mesma fonte para testemunhar Jesus Cristo”. Com estas palavras em mente, prossigamos a falar sobre Mar Thoma Margam. É a mesma “Lei de Tomé” da qual falei acima. “Mar Thoma Margam” é o estilo de vida cristão único dos cristãos indianos. Margam significa “modo de vida⁶. (CHITTILAPILLY, 2012, p. 235-236).

Tanto São Pedro quanto São Tomé são considerados pelos católicos indianos como formadores de cristianismos autênticos, apesar desses discípulos diretos de Jesus

⁴ O título de “Mar” é comumente traduzido por “Santo”, em português, mas é aplicado a figuras veneráveis na cristandade oriental e a cargos eclesiásticos, como Arcebispo-Mor.

⁵ Atualmente *Mayilāppūr* ou São Tomé de Meliapor, um bairro da cidade de Chennai (antiga Madras), onde se encontra o túmulo de São Tomé, no interior da basílica dedicada a esse santo.

⁶ “When we stand here I am reminded of another tomb, the tomb of St. Thomas, the apostle of India at Mylapore. We always considered St Thomas as our father of faith. Our forefathers drew courage and inspiration from the tomb of St Thomas, as we believed in the “law of Thomas” as the patrimony of our ancient Church. We also understood that the “law of Thomas” is not contradictory to the “law of Peter”, but we understood and lived as they are complementary. St Thomas was one of the twelve apostles while Peter was the head of the apostolic college. Both of them had the very same source to witness Jesus Christ”. With these words in mind we proceed to discuss about Mar Thoma Margam. It is the same as “law of Thomas” about which I spoke above. Mar Thoma Margam is the unique Christian life style of Indian Christians. Margam means “way of life”.



terem atuado em lados opostos do mundo. Ambos são pais da fé: um, da fé ocidental; e outro, da fé oriental. E, como salientou bem Mar Chillilapilli, a “Lei de Pedro” e a “Lei de Tomé” são complementares, na perspectiva dos indianos.

A expressão “Mar Thoma Margam” significa “Caminho de São Tomé”, posto que “margam” é traduzido por “modo de vida” e é equivalente ao termo tipicamente indiano *sādhana*, que em sânscrito significa “senda” (ou caminho). Conforme explica Dilip Loundo, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, *sādhana* (em especial no contexto devocional) implica na “realização da unicidade fundamental da existência e à eliminação da ignorância 'positiva' caracterizada pela ausência de discriminação entre a verdadeira natureza do agente e do paciente, do sujeito e do objeto” (LOUNDO, 2015, p. 76).

Segundo Badrinath (2000, p. 11), os Cristãos de São Tomé nunca foram obrigados a abdicar totalmente de sua visão hindu-cristã. Esse autor alega que mesmo diante da “latinização” subsequente de seus ritos, ou seja, por ocasião da união congregacional entre a igreja malabar e a igreja latina, a vida social dos cristãos de Kerala segue um modelo vindo de tempos muito antigos, e que ainda está vigente.

Os cristãos indianos de São Tomé estavam, desde o início, em harmonia com o panorama *Dhármico*, e isso se deu porque eles haviam combinado sua nova fé religiosa com suas antigas tradições sociais. Eles não abandonaram seu contexto cultural; eles mantiveram a instituição do *varna-dharma*; e não há nenhuma evidência de que as suas percepções de homem e sociedade, na sua forma mais ampla, foram qualquer coisa que não *Dhármicas*.⁷ (BADRINATH, 2000, p. 11)

Embora a porta de entrada do evangelho na Índia tenha sido colônias judaicas na Costa do Malabar, onde São Tomé teria aportado, a apropriação do cristianismo pelos indianos ocorreu, portanto, na percepção de que a essência cristã se conjugava com seus valores religiosos mais profundos. Suas visões e propostas de vida no caminho tomesino-cristão cresceram a partir de raízes que já estavam estabelecidas na Índia, onde o cristianismo floresceu, após ter encontrado solo fértil para essa religiosidade.

⁷ “The Indian Christians of St. Thomas were from the begining in harmony with the *Dharmic* scene, and that was because they had combined their new religious faith with their old social traditions. They did not abandon their cultural context; they kept the institution of *varna-dharma*; and there is no evidence that their perceptions of man and society, in their most general form, were anything but *Dharmic*.”

Os indianos, portanto, compreenderam os ensinamentos cristãos transmitidos pela Tradição de São Tomé (e pelo ramo oriental chamado de nestorianismo⁸) como parte de sua religiosidade essencial. A partir do momento em que houve uma absorção da mensagem de Jesus, de seu sentido de vida, pela via tomesina, essa mensagem foi chamada de *tomā mārga* (“Senda de São Tomé”).

A adoção da proposta apostólica cristã original de ser um “caminho”, e a preservação dessa essência original até os dias de hoje, ocorreu porque o significado da palavra do Cristo, para os cristãos orientais das primeiras épocas do cristianismo, era compatível com a natureza religiosa que os indianos vivenciavam no entendimento de religião e de vida.

Foi através de São Tomé, e do seu exemplo de vida religiosa e de dedicação, que a Igreja Siro-Malabar se formou. Para os orientais, e principalmente para os indianos, é possível que a vida seja “una”, uma só (única e inseparável), em significado e sentido, em objeto e sujeito, no caminho da realização divina ainda na terra, formando uma conjunção na mesma realidade de pertencimento e de realidade religiosa em que vivem.

2. As veredas teológicas da Igreja Siro-Malabar

No primeiro século da Era Cristã, os textos escritos sobre Jesus eram escassos e estavam dispersos pela cristandade nascente. As Cartas de Paulo de Tarso e os primeiros evangelhos começavam a circular através dos apóstolos, e sequer os escritos judaicos estavam compilados em conjunto tal como hoje encontramos na Bíblia.

O conjunto de textos originários que viria a ser conhecido como Bíblia foi primeiro traduzido do hebraico para o grego, a começar pelo Pentateuco, na versão que ficou conhecida pelo nome de Septuaginta. Por volta do segundo século da Era Cristã, ela foi traduzida para o siríaco e essa Bíblia Siríaca foi denominada de Peshitta, que teria sua tradução em siríaco do Novo Testamento vinda diretamente do grego. Mais tarde, no séc. IV, a Bíblia foi traduzida para o latim, na versão batizada de Vulgata. Essas três versões bíblicas foram, respectivamente, os textos adotados oficialmente pelas igrejas grega, siríaca e latina.

⁸ O termo “nestorianismo” possui conotação negativa em toda a cristandade, e os cristãos siro-malabares o evitam. Não obstante, a tradição tomesina pairou sobre todo o Oriente, e a anáfora de Nestório compõe sua liturgia.

A presença de livros da Peshitta no Malabar, e de textos litúrgicos primordiais em siríaco, são indicativos de que os textos siríacos desde muito cedo, ou desde sempre, fizeram parte da vida cristã dos Cristãos de São Tomé.

Inicialmente, além dos evangelhos, do *Livro de Atos* e das 14 epístolas paulinas, apenas as primeiras epístolas de Tiago, Pedro e João estavam presentes no Novo Testamento da tradição siríaca. Ficavam de fora *2Pedro*, *2* e *3João* e o livro do *Apocalipse*, estando ausente, também, a *Epístola de Judas* (MEKKATTUKUNNEL, 2012, p. 24-25). Essa ausência de epístolas mais tardias, na Peshitta e na tradição tomesina indiana, indica não apenas um conservadorismo quanto aos textos mais antigos como também pode indicar a relação siríaca direta com as fontes epistolares mais antigas.

No entendimento do professor de teologia bíblica Dr. Andrews Mekkattukunnel, atual presidente do instituto seminarístico Paurastya Vidyapitham, em Kottayam, na Índia, a grande quantidade de manuscritos siríacos entre os malabares sugere que as traduções para o siríaco começaram ainda no primeiro século, as quais foram as primeiras traduções para uma língua semítica além do hebraico. Esse fato aproxima temporalmente as traduções siríacas dos ensinamentos orais que os evangelhos em grego registraram (MEKKATTUKUNNEL, 2012, p. 24-25).

A famosa passagem neotestamentária que diz ser impossível um camelo passar pelo buraco de uma agulha, por exemplo, se faz plenamente compreensível nos textos de tradição siríaca, onde a palavra utilizada para corda é “gamlo”, que em siríaco-aramaico realmente significa camelo, mas também é a palavra que designa a grossa corda que mantém barcos amarrados ao cais ou a outros barcos. Jesus teria usado, portanto, uma figura de linguagem próxima das pessoas para quem ele falava: para os pescadores do Mar da Galileia. Outras expressões muito diferentes das traduções ocidentais são encontradas na Bíblia Siríaca em comparação com as versões gregas, como a expressão “Novo Mundo” ou “Nova Era”, traduzida por “renascimento” em Mt 18,28 em grego. Logo, para entender os termos usados em muitos textos litúrgicos antigos da tradição siríaca, é necessário compreender o mundo bíblico nos quais esses textos se inspiraram (MEKKATTUKUNNEL, 2012, p. 25-26). O mundo que originou a Igreja Católica Siro-Malabar era, pois, um mundo apostólico originalmente siríaco muito próximo do contexto oriental e dos sentidos primordiais falados em hebraico.

Observando a literatura destacada, percebe-se que desde sempre houve a preocupação oriental de contextualizar a mensagem bíblica ao seu cotidiano. Para constar nos textos bíblicos, uma palavra de outro idioma (o grego, no caso) não poderia, simplesmente, mudar de forma e ser portadora de um sentido trasladado de uma cultura para outra, objetivamente. O sentido religioso colocado nos textos siríacos deveria ser local, como naquela região era compreendido, e assim foi feito em relação aos textos cristãos. Apenas essa característica, por si só, aponta na direção de que uma teologia oriental se desenvolveu voltada para sentidos orientais, muitos dos quais não são vivenciados no Ocidente porque palavras podem ser traduzidas, mas contextos não.

Quando se estuda uma teologia oriental, em geral fala-se de teologias que surgiram a partir de teologias cristãs que nasceram em cidades e regiões tradicionalmente reconhecidas como orientais por tradição, dentre as quais é possível citar as cidades de Alexandria do Egito e Antioquia da Síria, e regiões como a Armênia e a Pérsia.

Algumas características dessa teologia oriental tradicional podem ser destacadas: não diferencia claramente teologia de espiritualidade, enxerga Maria de Nazaré como “Mãe de Deus-Filho” (ou “Mãe do Filho de Deus”), valoriza o apofatismo (teologia negativa, ou seja, que evita definir o que é, e se esforça para descobrir o que não é), etc. Existem diferenças entre o pensamento teológico preponderante entre os dois hemisférios, embora não sejam excludentes ou irremediavelmente contraditórias. Enquanto para a cristandade do Ocidente a teologia é fruto do intelecto motivado pela fé, a teologia cristã do Oriente é resultado da experimentação interna da divindade que permanece oculta e, ao mesmo tempo, se revela nos símbolos encontrados nas escrituras e na natureza.

Em outras palavras, enquanto a teologia ocidental busca conhecer Deus como um produto, a teologia oriental busca experimentar Deus, o Deus Triuno, (Pai, Filho e Espírito de Santidade⁹) como um processo de descida do divino e, simultaneamente, de elevação do homem à sua glória. Por isso a “teologia oriental elabora uma sutil diferença nas obras de Cristo e do Espírito. Na ação salvífica de Cristo, ela está relacionada com a natureza humana como um todo, enquanto a ação do Espírito diz

⁹ “Spirit of Holiness”.

respeito à pessoa – aplicada a cada um no singular¹⁰” (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 60).

Para os cristãos católicos siro-malabares, embora Deus se auto-revele nas Sagradas Escrituras, as Sagradas Escrituras não apresentam toda a plenitude da revelação, objetivamente falando. De maneira semelhante, a Tradição Divina também não é vista como um objeto a ser adquirido, mas como uma realidade que engloba o cristão: uma realidade próxima, de contato possível. A “Lei Bíblica” para os ocidentais, por assim dizer, regem o mundo, enquanto a “Lei do Caminho” é uma lei de englobamento para com o mundo.

Ao passo que no Ocidente o modelo salvífico é “criação-queda-redenção”, no Oriente o padrão teológico para a “salvação” é “criação-deificação do humano”, um processo que é chamado de *theosis*¹¹ (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 56-57). Essa questão é mais bem explicada pelo Dr. Joy Karukaparampil nos seguintes termos:

Esta perspectiva na teologia ocidental é baseada na interpretação de Santo Agostinho dos escritos de São Paulo e foi insistente em uma relação legítima do homem com Deus. Por sua vez, essa abordagem resultou na doutrina da justificação. A influência disso é clara na eclesiologia ocidental, no direito canônico e na teologia do ministério, enquanto a teologia oriental segue a abordagem mística com base no apofatismo, na teose, na escatologia, etc¹². (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 56)

Karukaparampil é claro na sua afirmação: o Ocidente tendeu a hierarquizar o cristianismo em termos de relações institucionais, legais e ministeriais. Em uma resenha publicada pelo Professor e Doutor em Teologia João Batista Libanio sobre o livro de Francisco Taborda, *A Igreja e seus ministérios* (Editora Paulus¹³), Libanio exemplifica como o Ocidente é, reconhecidamente, mais tendente ao regime legal do que o Oriente,

¹⁰ “Oriental Theology makes a subtle difference in the works of Christ and that of the Spirit. In the salvific actions of Christ it is related to the human nature as a whole, whereas the action of the Spirit concerns person - applied to each one in the singular.”

¹¹ “Theosis”, ou teose, é o processo de transformação do ser humano que o aproxima da divindade.

¹² “This approach in the Western theology is based on St Augustine's interpretation of Saint Paul and insisted on a legal relationship of man with God. In turn, this approach resulted in the doctrine of justification. The influence of this is clear in the Western Ecclesiology, Canon Law and in the theology of Ministry¹⁸ whereas the Oriental Theology follows the mystical approach on the basis of apophatism, *theosis*, eschatology, etc.”

¹³ TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministérios*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011. 327 p.

ao dizer que “Taborda recorre à tradição oriental e oferece-nos iluminadora explanação sobre o ‘princípio da economia’ que corrige a tendência legalista ocidental” (LIBANIO, 2012, p. 309).

Para os siro-malabares, em resumo, a divindade é alcançável neste mundo, ou seja, a integração entre o humano e o divino é plenamente possível aqui e agora, em uma teologia viva, vivenciada e prosopônica (ou prosópica no sentido de perceber o divino nas diversas formas da natureza incarnada), no tempo presente terreal, tendo as escrituras e as coisas naturais como linguagem com a qual Deus interage conosco.

A palavra *prosopon* está ligada ao Bispo Nestório, que usou esse termo para descrever Jesus e suas naturezas humana e divina, sintetizadas na “unidade de duas naturezas inconfusas” (GRILLMEIER, 1975, p. 510). Mas é preciso esclarecer que Nestório estava inserido no contexto oriental, e não o contrário, posto que o Ocidente ainda hoje vê o nestorianismo como uma espécie de padrão formador da cristandade oriental.

Na busca de um significado mais profundo acerca do que era entendido como *prosopon* pela cristandade oriental dos primeiros séculos, mais especificamente na Síria de Nestório e até mais à leste, podemos tentar nos valer de uma palavra cognata em sânscrito, *prátika* (“प्रतीक”), para efeitos de comparação.

De acordo com o Dicionário Monier-Williams¹⁴, temos as seguintes definições de *prátika*:

प्रतीक [pratīka ou prátika]: voltado ou direcionado para; olhando para; facear¹⁵; adverso, contrário, invertido, revertido; exterior, superfície; forma externa ou contorno, aspecto, aparência, rosto; a face (especialmente a boca); a fachada; uma imagem, símbolo; uma cópia; a primeira parte (de um verso), primeira palavra; uma parte, porção, extremidade, membro.

Quadro 1: definições de *prática* em sânscrito.

¹⁴ “प्रतीक [pratīka ou prátika]: turned or directed towards; looking at; going uphill; adverse, contrary, inverted, reversed; exterior, surface; outward form or shape, look, appearance, face; the face (esp. the mouth); the front; an image, symbol; a copy; the first part (of a verse), first word; a part, portion, limb, member”. Fonte on line: <https://sanskrit.inria.fr/MW/167.html#pratiika>.

¹⁵ Traduzi a expressão “going uphill”, que seria literalmente indo ou subindo montanha acima, por “facear” porque a montanha tem faces para a sua subida, como dizemos ainda hoje. Pode ser traduzida por “encarar a face de uma montanha”, e o sentido permanece o mesmo.

Conforme se vê no quadro anterior, o conceito de *prátika* traz a noção de imagem relacionada a aspectos concretos de alteridade ou de representação do que está à frente, o outro: “revertido, adverso, aspecto, símbolo”. Está próximo do sentido de imagem, como em um espelho.

Chama particularmente à atenção o sentido de *prátika* como “cópia”, em vista da associação de São Tomé ser como “gêmeo” de Jesus. Essa “cópia prática” de Jesus não seria, prosoponicamente, uma simples repetição superficial de características visíveis, mas uma semelhança espiritual intrínseca também.

Antes de prosseguirmos, é necessária uma rápida explicação. A análise da palavra *prátika* é colocada aqui por este ser um termo chave para compreendermos qual foi a dificuldade de interpretação das palavras de Nestório, isto é, numa tentativa de compreensão da razão de Nestório não se fazer compreender no Concílio de Éfeso. Aparentemente, havia uma noção orientalmente arraigada no conceito de *prosopon*, apresentado por Nestório, que à época do Concílio de Éfeso não foi possível ser concebida pelos bispos não-antioquenos.

Vejamos, agora, os significados atribuídos à palavra *prosopon*, em grego¹⁶, incluindo o sentido em que essa palavra aparece em pelo menos uma obra clássica grega¹⁷, de Homero:

A. 1. rosto, semblante; Hom. [em Homero], sempre no plural, mesmo de uma única pessoa; na frente, de frente; de frente, frontalmente; em pessoa; em relação ao semblante dele, [usualmente] da face do homem ou de Deus, dos pães da proposição; face da Lua,

2. I. frente, fachada; II. 1. o próprio olhar, semblante; II. 2. Astrol., decanato considerado o domínio de um planeta; III. 1. máscara; busto ou retrato; III. 2. parte dramática, personagem; personagem em um livro; 4. 1. em pessoa, pessoalmente, em presença física; representar uma pessoa; admitir uma pessoa em

¹⁶ *Prosopon*, em grego, literalmente quer dizer “perante os olhos”.

¹⁷ Fonte: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=pro/swpon>.

sua presença; 4. 2. personalidade jurídica; 4. 3. Gramm. pessoa; 4. 4. um aspecto da cidade, de uma pessoa; 4. 5. f.l. em Zeno Estóico¹⁸. (LIDDELL; SCOTT, 1940, adaptado)

Quadro 2: definições de *prosopon* em grego.

A primeira coisa que deve-se atentar, dentre as definições acima, é que *prosopon* implica pluralidade em alguns sentidos: faces que uma pessoa poderia apresentar, as faces que se alternavam nas quatro fases da lua durante o mês, etc. Nos textos de Homero, apesar de estar no singular, *prosopon* sempre se referia a mais de uma coisa (plural). Por exemplo, assim como a fachada de um prédio público pode ser repintada, *prosopon* é o que muda de aparência, mas não de natureza concreta.

Para quem enxerga a aparência como objeto, como hoje nós enxergamos, é difícil compreender um sentido antigo que apresentava fundidas, em sua semântica, a dimensão pessoal e suas características morais/espirituais próprias simultaneamente.

O detalhe que ainda falta abordar é que “*prosôpon* não possui a mesma origem semântica de *persona* já que seu sentido primeiro [de *prosopon*] é o de ‘rostro’, ‘face’ (...) aos quais *persona* nunca fez referência” (DA SILVA FILHO, 2010, p. 396). Os gregos antigos que estudavam a gramática de sua língua usavam *prosopon* para indicar a pessoa do verbo, a pessoa, na frase, que realiza a ação, e não no sentido de indivíduo em separado. Paulatinamente, a ideia de *prosopon* torna-se, com o passar do tempo, algo mais concreto, objetivo e independente: “passa-se daquela de rosto ao que o rosto [de alguém] manifesta, (...) começa a aparecer justamente uma noção imprecisa e impessoal de ‘indivíduo’ que joga com aquela de ‘personagem’” (DA SILVA FILHO, 2010, p. 397).

Pode-se perceber, desta feita, que a teologia oriental, incluindo a teologia adotada pela Igreja Siro-Malabar, considera pluralidades jungidas na realidade, quais sejam a dimensão espiritual e a dimensão material. Esta é, a meu ver, a principal

¹⁸ “A. 1. face, countenance; Hom., always in pl. even of a single person; in front, facing; facing, fronting; in person; regard his countenance, usu. of the face of man or God, of shewbread; face of the moon; 2. I. front, façade; II. 1. one's look, countenance; II. 2. Astrol., decan considered as the domain of a planet; III. 1. mask; bust or portrait; III. 2. dramatic part, character; character in a book; IV. 1. person, in person, in bodily presence; to represent a person; admit a person to one's presence; IV. 2. legal personality; IV. 3. Gramm., person; IV. 4. a feature of the city, of a person; IV. 5. f.l.in Zeno Stoic”.

característica desse arcabouço teológico utilizado pelos cristãos indianos do “Caminho de São Tomé”.

3. As veredas litúrgicas da Igreja Siro-Malabar

Originalmente o significado de ato litúrgico estava muito próximo de sua etimologia: produto das pessoas (*λαός ἔργον*). No contexto católico romano, desde o séc. IV, quando se referia quase especificamente à eucaristia, até o séc. XVI, o termo liturgia não apenas foi se objetivando como também foi adquirindo peso e caráter formal, sendo progressivamente regulamentada até que sua competência foi definida exclusivamente ao sacerdote, tornando a participação do povo secundária ou irrelevante. No contexto dos Cristãos de São Tomé, e em especial na Igreja Católica Siro-malabar, a celebração litúrgica possui suas próprias peculiaridades

Para os cristãos católicos do “Caminho de São Tomé”, o ato litúrgico se chama Qurbana (ou Kurbanda). Trata-se de um evento religioso análogo à missa católica romana, porém suas origens estão no Oriente.

A celebração da Qurbana muito provavelmente teve origem com os primeiros discípulos chamados de cristãos (At 11,26) em Antioquia, na Síria. Por isso, sua liturgia possui conceitos em siríaco, idioma que se espalhou por regiões orientais, incluindo a Costa do Malabar, devido à atividade cristã.

Conforme advoga o pesquisador Dr Thomas Koonammakkal (2012, p. 68), a tradição tomesina que partiu, de Antioquia da Síria (atual Turquia), para o Oriente foi reforçada pela narrativa da presença de São Tomé em terras indianas. Cristãos indianos teriam repassado a jornada tomesina ocorrida na Índia a outros povos, tais como persas, mesopotâmicos, egípcios, dentre outros. Tal repasse teria ocorrido principalmente através dos persas, em meados do segundo século. A história de São Tomé vivida na Índia, portanto, teria sido levada para Edessa, na Síria Mesopotâmica, e lá colocada por escrito no livro conhecido como *Atos de São Tomé*.

Posteriormente à tradição oral judaico-apostólica, a principal fonte teológica para os cristãos tomesinos foi a Bíblia. Primeiramente ela foi traduzida do hebraico para o grego, na versão que ficou conhecida como Septuaginta, e depois para o siríaco, na Bíblia que ficou conhecida como Peshitta, e depois para o latim, na versão denominada

Vulgata. Essas três versões bíblicas foram, respectivamente, os textos adotados oficialmente pelas igrejas grega, siríaca e latina.

A presença de livros da Peshitta no Malabar, e de textos litúrgicos em siríaco, são indicativos de que os textos siríacos desde muito cedo, ou desde sempre, fizeram parte da vida cristã dos Cristãos de São Tomé. Inicialmente, além dos evangelhos, do *Livro de Atos* e das 14 epístolas paulinas, apenas as primeiras epístolas de Tiago, Pedro e João constavam do Novo Testamento da tradição siríaca, estando ausente, também, a *Epístola de Judas* (MEKKATTUKUNNEL, 2012, p. 24-25). Essa ausência de epístolas mais tardias na Peshitta indica não apenas um conservadorismo quanto aos textos mais antigos como também podem indicar a relação siríaca direta com as fontes epistolares mais antigas.

Na perspectiva oriental, “a diversidade das Igrejas deve-se às correntes paralelas de uma mesma Tradição, assumindo diferentes formas concretas de tradições: querigmática, catequética e litúrgica¹⁹” (VELLANICKAL, 2012, p. 36).

Quando se observa o modo como a Igreja Católica Siro-malabar lida com a teologia, com a liturgia e com a espiritualidade, no entanto, percebemos que nela não prevalece um “cristianismo ideal”, mas um “cristianismo vivo”, sobre o qual trataremos a seguir.

O católico siro-malabar vive sua catolicidade no cotidiano como propriedade de ser cristão, a qual deve ser demonstrada na família, na paróquia e na Igreja, na transformação do mundo aqui e agora, no ato de levar o mundo consigo através da vida litúrgica que precisa ser vivenciada no mundo, e não por meio de teologias especulativas. A humanidade, na concepção dos católicos tomesinos siro-malabares, não está dividida entre aqueles que pertencem à Igreja e aqueles que não pertencem, pois a catolicidade está em todos. Diferentemente de ser uma regra, essa vivência está baseada na interação entre liturgia, doutrina e prática, de maneira que as interpenetrações desses aspectos na vida corriqueira constroem uma catolicidade genuína não apenas em termos ecumênicos, mas em meio à relação pessoal de convívio no dia-a-dia: “A teologia [da Igreja Católica Siro-Malabar] pode ser encontrada dentro de uma comunidade de

¹⁹ “The diversity of Churches is due to the parallel streams of the same Tradition, taking different concrete forms of traditions: kerygmatic, catechetical and liturgical.”

adoração e oração muito mais do que na Academia²⁰” (PUTHUKULANGARA, 2012, p. 53).

De qualquer maneira, costumes espirituais, litúrgicos e teológicos foram praticados pelos Cristãos de São Tomé desde o início do cristianismo, e transmitidos oralmente como “uma continuação do querigma apostólico que é exclusivo dos cristãos do primeiro século²¹” (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 73).

Uma importante tradição judaica que teria sido implementada por Tomé foram os serviços que a sinagoga prestava à sua comunidade, a “synaxis”, deu origem ao sínodo que rege a Igreja Siro-Malabar.

Ao mesmo tempo em que mantiveram a liturgia siríaca oriental, os malabares se vangloriam de sua tradição apostólica adaptando seu modo de vida hindu ao cristianismo e enriquecendo essa liturgia, assim como mantiveram a tradição de possuírem um arqui-diácono local como líder religioso, que em malaiala é chamado de “Jathikku Karthavvian”, que quer dizer “chefe da comunidade” (KALLARANGATT, 2012, p. 144), uma categoria de liderança espiritual, em relação à comunidade, cuja atuação se dava ao lado do arcebispo, em relação à administração da Igreja. Isso está ligado ao fato de, já desde os primeiros tempos, haver uma teologia leiga na comunidade malabar, uma laicologia (teologia leiga), posto que os leigos participavam (e ainda participam) ativamente nos assuntos que envolviam a própria administração de sua Igreja, ou seja, originalmente a comunidade não estava absolutamente subordinada formalmente à Igreja.

Essa forma de organização litúrgico-comunitária é reflexo do pensamento de que a responsabilidade em ser genuinamente cristão recai tanto sobre o leigo quanto sobre o clérigo, e da noção compartilhada entre os cristãos indianos de não fazer uma distinção absoluta entre o âmbito temporal e o âmbito espiritual. A autoridade no meio cristão siro-malabar, desta feita, desde sempre esteve intimamente ligada ao serviço prestado à comunidade (KALLARANGATT, 2012, p. 146) ao inserir a liturgia na prática cotidiana. Vem daí a importância do diácono durante o ato litúrgico siro-malabar.

Na celebração da Qurbana, há três Anáforas ou Orações Eucarísticas (com suas repetições características) na Tradição Siríaca Oriental: as Anáforas de Addai e Mari

²⁰ “The Theology might be located within a worshipping and praying community rather than the academy.”

²¹ “It is a continuation of the apostolic kerygma which is unique to the first century Christians.”

(tidos tradicionalmente por discípulos de Jesus, entre os Setenta, e de São Tomé), a Anáfora de Teodoro de Mopsuéstia (o preceptor teológico de Nestório) e a Anáfora de Nestório (cujo nome deu origem ao termo nestorianismo, referente às Igrejas Orientais). Vale destacar que os dias em que a anáfora nestoriana ocorrem são, no mínimo, indicativos de importância característica: na Epifania (6 de janeiro, no caso), no dia festivo de São João Batista (primeira sexta-feira da semana da Epifania), na Comemoração dos Grandes Pais Gregos da Igreja (quinta sexta-feira a partir da semana da Epifania), na Quarta-Feira de Oração pelos Ninivitas (na semana dedicada à recordação dos mártires de Nínive) e na Quinta-Feira de Páscoa (Quinta-Feira Santa).

Em relação à liturgia da Qurbana, seguem-se, então, vários elementos preparatórios para a comunhão. Não há dúvidas de que o pão se associa ao corpo de Cristo e o vinho ao seu sangue, mas, teologicamente, há diferenças marcantes em relação ao catolicismo romano:

De acordo com a compreensão teológica da tradição latina, o vinho e a água significam a divindade e a humanidade do Filho de Deus (Oração de preparação). Para São Cipriano, o vinho significa o sangue do Senhor e rega o povo de Deus.

A Igreja Siro-Malabar, no entanto, entende aqui o vinho como o símbolo da humanidade de nosso Senhor e a água como [símbolo] do Espírito Santo. Assim, essa é uma ação de infusão do Espírito Santo²² aos dons eucarísticos (interpretação bíblica e patrística do texto do Evangelho de São João).

A água e o sangue que saíram do flanco de Jesus também significam a Igreja.

Segundo São Tomás de Aquino, o sangue é o símbolo da Eucaristia e a água da Igreja²³. (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 43)

Pelas palavras de Mar Joseph Perumthottam, autor da citação acima, enquanto a Igreja Católica Romana considera o vinho como símbolo da divindade, os siro-malabares o enxergam como símbolo da humanidade; enquanto a Igreja Católica Romana considera a água como símbolo da humanidade, os siro-malabares a enxergam como símbolo da

²² Provavelmente, aqui se refere ao ato do sacerdote de inserir (ou colocar) água no vinho.

²³ “According to the theological understanding of the Latin tradition, wine and water signify the divinity and humanity of the Son of God (Prayer of preparation). For St Cyprian, wine signifies the blood of the Lord and water the people of God. The Syro-Malabar Church, however, understands here the wine as the symbol of our Lord's humanity and the water that of the Holy Spirit. Thus it is an action of infusing the Holy Spirit to the Eucharistic Gifts (Biblical and Patristic interpretation of the Gospel text from St John). The water and the blood that came out of Jesus's side also signify the Church. According to St Thomas Aquinas, blood is the symbol of the Eucharist and water that of the Church.”



divindade. A hóstia, naturalmente, é o Corpo de Cristo, tal como no catolicismo em geral.

A relação dos cristãos tomesinos com a corporeidade do Senhor é herdeira do discípulo que via a importância de constatar a humanidade de Deus como fundamental para corroborar a ressurreição, não apenas do crucificado, mas de toda a humanidade vivente no plano material. Humanidade esta que é convidada à entrega de si para Deus, assim como Jesus o fez. Esse é, precisamente, o sentido do que é a Qurbana.

Na concepção dos Cristãos de São Tomé, é preciso vivenciar a realidade do céu (ou paraíso) na terra, a fim de que entrem com propriedade na eternidade, para conviver espiritualmente com o Mestre Galileu que ensinou, através de Tomé Apóstolo, a realidade plena do que o cristianismo de vertente tomesina entende por ser o objetivo cristão: a ressurreição em vida. De nada adianta “entrar no Céu” sem harmonia com o mundo material e sem vivenciá-lo espiritualmente, já no mundo, assim como de nada adianta entrar na igreja para a Qurbana sem estar imbuído concretamente, pessoalmente e espiritualmente dos ensinamentos nazarenos.

Referências Bibliográficas

BADRINATH, Chaturvedi. *Finding Jesus in Dharma: Christianity in India*. Delhi: ISPCK, 2000.

BÍBLIA, Português. *Bíblia de Jerusalém* [La Bible de Jérusalem]. Nova edição, revista e ampliada. Grilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson (Coord.). 5 imp., 2008. São Paulo: Paulus, 2002.

CHITILAPILLY, Mar Paul. Characteristics of Oriental Theology. In: *Mar Thoma Margam - The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. V - History AND Discipline. James Thalachellor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 56-67.

DA SILVA FILHO, João Gomes. Reseña de “La personne et le christianisme ancien” de Meunier, Bernard (dir.). *Revista de História*, n. 162, p. 391-400, 2010.

GRILLMEIER, Aloys. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, v.1, 2nd revised edition. Trad.: John Bowden. Atlanta: John Knox Press, 1975.

KALLARANGATT, Joseph. Ecclesiological Perspectives of St Thomas Christians. In: *Mar Thoma Margam - The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. I -



Theology. Andrews Mekkattukunnel (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 142-147.

KARUKAPARAMPIL, Joy. Characteristics of Oriental Theology. In: *Mar Thoma Margam - The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. I - Theology. Andrews Mekkattukunnel (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 56-67.

KOONAMMAKKAL, Thomas. Judeo-Christian and Patristic Roots of St Thomas Christians. In: *Mar Thoma Margam - The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. I - Theology. Andrews Mekkattukunnel (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 69-77.

TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministérios*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011. 327 p.

LOUNDO, Dilip. A hermenêutica transformativa da Bhagavad-gītā. In: SILVESTRE, Ricardo Sousa; THEODOR, Ithamar. (Orgs.) *Filosofia e Teologia da Bhagavad-Gita: Hinduísmo e Vaishnavismo de Caitanya - Homenagem a Howard J. Resnick*. Curitiba: Juruá Editora, 2015. p. 65-82.

MEKKATTUKUNNEL, Andrews George. Peshitta Bible in the Theological Tradition of St Thomas Christians. . In: *Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*. MEKKATTUKUNNEL, Andrews George (Ed.). Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies India Publications (OIRSI), 2012. p. 23-28.

LIBANIO, João Batista. A Igreja e seus ministérios. Uma teologia do ministério ordenado. *Horizonte*, v. 10, n. 25, p. 304, 2012.

PERUMTHOTTAM, Joseph. *Holy Qurbana: a pictorial journey*. Kottayam: Denha Services, 2009.



Polindo ladrilhos: o Zen Budismo e a modernidade cristã

Polishing Tiles: Zen Buddhism and Christian Modernity

Rogério Fernandes Calheiros¹

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre o Zen Budismo e seu impacto na modernidade ocidental cristã através da abordagem crítica, estabelecendo o diálogo com a proposta do pensamento de José Casanova, de uma certa forma de modernidade e do processo de secularização observado no misticismo individual. A reflexão se orienta e tem como base os textos escritos por Thomas Merton, José Casanova e Gianni Vattimo. Verificou-se nesta reflexão o apelo religioso e a tentativa de incorporação de conceitos do zen budismo nas práticas do monaquismo ocidental e da espiritualidade cristã católica. A partir de tais resultados podem-se encontrar possíveis caminhos de entendimento de um processo de um cristianismo de estado institucional para um cristianismo de cunho secular e intimista.

Palavras-chave: Zen budismo. Catolicismo. Misticismo individual. Secularização.

Abstract: The purpose of this article is to reflect on Zen Buddhism and its impact on Christian Western modernity through a critical approach, establishing a dialogue with the proposal of José Casanova's thought, of a certain form of modernity and the secularization process observed in individual mysticism. The reflection is oriented and based on texts written by Thomas Merton, José Casanova, and Gianni Vattimo. It has been verified in this reflection the religious appeal and the attempt to incorporate concepts of Zen Buddhism in the practices of Western monasticism and Catholic Christian spirituality. From these results, one can find some ways of understanding the process from an institutional state Christianity to a secular and intimate Christianity.

Keywords: Zen Buddhism. Catholicism. Individual mysticism. Secularization.

Introdução

Thomas Merton, monge trapista da Abadia de Gethesemani nos EUA, foi um escritor fecundo durante sua vida (1915-1968). Dentre as mais de setenta obras, se destacam seus escritos sobre o Zen Budismo e em particular as obras *A via de Chuang Tzu* de 1965, *Místicos e mestres zen* de 1967, e *Zen e as aves de rapina* de 1968. Nestes escritos, ele revela o chamado “espírito da época” ao apontar o seu esforço em fazer com que à luz das renovações propostas a partir do Concílio Vaticano II, os católicos de

¹ Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas



modo geral, e os religiosos de um ponto de vista muito peculiar e próprio, reconhecessem a importância, a relevância e os pontos em comum com as tradições místicas orientais.

Vattimo, filósofo e político italiano, que propõe uma leitura da pós-modernidade a partir da fraqueza do ser, no seu livro *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso* (2002), lança as bases de um cristianismo totalmente desvinculado da instituição a partir da quebra de unidade da história que, depois das duas grandes guerras do século XX, rompeu com a ideia de um bloco europeu indiviso como centro cultural que assumiu o cristianismo como o seu modelo religioso; é o fim da modernidade e o início da pós-modernidade com o seu fim da história linear (SILVA, 2011).

O “*saeculum*” – ou, segundo os textos paulinos “o mundo”, o lugar por excelência do pecado –, é, então, essa nova morada humana, agora dessacralizada e onde o homem tem a sua autonomia deslocada do eixo bíblico para uma realidade onde o ocidente, tendo superado as formas de controle e domínio, pode viver uma identificação cultural na forma de um cristianismo secularizado (SILVA, 2011).

José Casanova, no seu ensaio *Repensando a secularização: uma perspectiva comparativa global* (2006), nota que a teoria da secularização funciona bem para a Europa, mas não para os EUA, nem parece explicar as variações internas do continente europeu, como por exemplo, os casos da Irlanda e da Polônia e, tampouco, dos casos, para além dos EUA e da Europa. Ele não concorda com a ideia de que o secular é um espaço onde a vida humana se emancipa do poder de controle da religião, mas fecha com uma visão múltipla dos padrões de diferenciação e fusão do secular e do religioso através dos quais as religiões se constituem pelo mundo (CASANOVA, 2006).

Assim como o conceito de secularização europeu não é tão relevante para os cristãos americanos, talvez ele não seja para as religiões de outras civilizações. Essa categoria não se aplicaria em casos como o de religiões fundamentadas no taoísmo e no confucionismo, pois estas não estão em tensão forte com o mundo: são religiões/filosofias que não impõem uma divisão entre o secular e o sagrado. Além disso, deve-se levar em conta também o fato de que as igrejas, como instituições que oferecem um impasse à secularização devido aos seus quadros unitários de culto comunitário e comunidades religiosas de salvação, não se aplica ao xintoísmo japonês,



pois sendo esta uma religião estatal não oferece uma salvação individual dos tormentos da vida presente. Casanova aponta para um caminho onde se possa discutir não o declínio das religiões, mas formas possíveis do misticismo individual nas sociedades modernas (CASANOVA, 2006).

1. A Igreja e as religiões orientais

No ano de 1971, na sua conferência na Comissão de Intercâmbio Monástico do Brasil, Dom Aldhelm Camerom Brown, monge da Abadia de Prinknash, Gloucester, Inglaterra, homenageia Thomas Merton, monge e escritor católico falecido em Bangkok em 10 de dezembro de 1968, relatando a relação entre sua vida de monge trapista e a importância do Zen Budismo no seu pensamento.

Através de sua leitura da obra autobiográfica de Merton, *A montanha dos sete patamares*, é apresentada para a assembleia reunida o percurso que este levou através de sua busca por um sentido de vida, recordando o episódio em que na revista dos dominicanos chamada *Blackfriars*, no início da década de 60, antes do Vaticano II, este declarou que

O trabalho dos missionários cristãos seria mais eficaz se o missionário abordasse as pessoas de outras religiões numa tentativa de descobrir o Cristo já presente em suas crenças, de maneira oculta, em lugar de pensar em si próprio como trazendo o Cristo aos pagãos que jaziam nas trevas. (BROWN, 1971, p. 7)

No prefácio da obra *Místicos e mestres zen* (1967) Merton afirma que os contemplativos católicos deveriam, à luz do Concílio Vaticano II, afastar-se da desconfiança em relação às tradições místicas orientais e reconhecer a riqueza das experiências reunidas por estas tradições, destacando para tanto a obra *O Catolicismo zen* de Dom Aelred Graham, o trabalho do jesuíta Pe. Heinrich Dumoulin, *A História do Zen*, de 1963, e a obra de R. C. Zaehner, de 1963, *Matéria e espírito: suas convergências nas religiões orientais*, Marx e Teilhard de Chardin.

Thomas Merton (1967), sob a ótica de leitura e o espírito conciliar, indica o caminho por onde os católicos podem se orientar para considerar como as tradições místicas se esforçam para encontrar essa vivência do mistério que é a fonte da existência



humana. Esta indagação encontra sua voz na declaração conciliar *Nostra Aetate*, de 28 de outubro de 1965, sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs, que afirma:

Por meio de religiões diversas procuram os homens uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana, que tanto ontem como hoje afligem intimamente os espíritos dos homens, quais sejam: que é o homem, qual o sentido e fim de nossa vida. (DECL. CONC. VAT. II N. A., 1965, p. 619).

Contiero (2017) comenta que, no Concílio Vaticano II, a Igreja passa de uma condição de rejeição do mundo e seus valores para uma condição que estabelece uma nova forma de ver o mundo com a ajuda da sensibilidade do pensamento teológico que propõe a superação da dualidade mundo-igreja e se abre para um humanismo que conhece a dignidade humana. Esta antropologia busca colocar o homem frente a novas abordagens e processos do mundo moderno, o que inclui o diálogo ecumênico e a descoberta de que, por exemplo, no budismo

que se manifesta em várias modalidades, reconhece-se a radical insuficiência deste mundo mutável e se ensina o caminho pelo qual os homens de espírito dedicado e resolutos possam atingir a suprema iluminação, seja pelos próprios esforços, ou apoiados em ajuda superior. (DECL. CONC. VAT. II N. A., 1965, p. 620).

Sendo um produto mais da visão do Papa João XXIII e de vozes como os cardeais Bea e Jaeger de Padenborn do que um resultado de um amplo movimento teológico da Igreja, segundo Massimo Faggioli (2015), foi uma resposta à modernidade.

O Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso, juntamente com o Conselho Mundial das Igrejas e a Aliança Evangélica mundial, em 2011, seguindo orientações claras da *Gaudium et spes*, recomenda aos cristãos que construam relações de respeito e confiança com os praticantes de outras religiões, facilitando, assim, a compreensão mútua, a reconciliação e a cooperação para o bem comum.

Entretanto, olhando em retrospectiva, conforme Handa (2009), para Merton a igreja não configura um corpo homogêneo, e, por isso, as discordâncias no seu seio. Essa atitude mostrava que o diálogo inter-religioso incentivado pela hierarquia como um modo de praticar a tolerância e a civilização, era um pretexto para a ação de um cristianismo militante, antimístico, social e revolucionário.



A arquidiocese do Rio de Janeiro, através de artigo institucional publicado em 29 de janeiro de 2015, comentando a Declaração *Nostra Aetate*, afirma, repetindo o texto conciliar, que “a igreja nada rejeita quanto nestas religiões é verdadeiro e santo” (DECL. CONC. VAT. II 1965) e que em relação ao budismo, este é uma via de salvação e de libertação do homem. E que esta salvação é de caráter individual. Sublinha também que no zen budismo, a meditação é um meio adequado para se atingir a iluminação, esvaziando a mente de pensamentos próprios e saindo da temporalidade.

Casanova (2006) observa que todas as religiões do mundo, diante do processo de globalização do mundo moderno, se dirigiram para o que o Vaticano II chamou de *aggiornamento*, na tentativa de oferecer força concorrente às demais religiões que emergiram no cenário global.

A religião invisível, termo utilizado por Thomas Luckmann em obra do mesmo nome de 1967, e que traduz o novo vigor no cenário americano na década de 60, tornou-se a força propulsora da religião individual e assumiu um destaque mundial. E, entretanto, no mundo oriental, o misticismo individual sempre foi uma condição de destaque, chamou a atenção para as tradições desta parte do mundo.

As religiões e cultos que emergiram a partir deste sintoma de individualidade e socialização, encontraram novas formas de institucionalização nas chamadas diásporas imigrantes que tomaram proporções globais. É o caso da religião budista inclusa neste fenômeno.

2. O caminho do Zen budismo e seus interlocutores do ocidente

A atividade missionária dos jesuítas se estendeu sobre os chamados povos do Novo Mundo, a partir do século XVI, como uma resposta à dinâmica do Concílio de Trento (1545-1563) que, utilizando-se da Companhia de Jesus, baseada em princípios militares, direciona a expansão da Igreja para o Oriente, assume sua missão de evangelizar os povos em larga escala, de modo global, buscando ganhar terreno frente à movimentação protestante, no espírito da Contrarreforma.

Os jesuítas, através da missão de Francisco Xavier em 1549, visitam o Japão após entrar em contato com o Capitão Jorge Alvares e de um japonês de nome Yajiro, marcando o início do século cristão no Japão, segundo Hichmeh (2014). Porém devido a



políticas internas envolvendo, por exemplo, a conversão de templos budistas em igrejas e a destruição das estátuas do Buda por um vassalo recém-convertido do Daimio Matsuura Takanobu, os jesuítas foram expulsos em 1558. (COSTA, 1998, p. 148)

Após a Era Meiji (1867-1912), com a abertura do Império japonês para o mundo, novos missionários chegaram ao Japão. Foi o caso de Hugo Enomiya Lassale (1898-1990) que entrou na Companhia de Jesus em 1919, foi ordenado sacerdote em 1927 e chegou ao Japão em 1929, como missionário, tornando-se vigário de Hiroshima em 1940. Em 1956, estuda o Zen com Harada Daiun Sogaku e em 1958 publica o livro *Zen: Um caminho para a iluminação*. Esta obra, publicada em Viena, recebe calorosas críticas, mas pouco tempo depois é censurada e sua distribuição é proibida pelas autoridades jesuíticas. Em 1962, acompanhado pelo bispo de Hiroshima, Dom Nogushi (1909-1997), vai a Roma para apresentar sua obra e receber apoio para seu projeto de prática de zen para cristãos. O livro é censurado novamente. A censura lembrou que o zen não é oração nem prática espiritual (BAATZ, 2017), o que inspirou certa desconfiança de caráter quietista por parte da hierarquia.

D. Aelred Graham (1907-1984) recebeu o hábito beneditino em 1930, na Abadia de Ampleforth, Inglaterra, professou em 1934, e foi ordenado sacerdote em 1938. Em 1951 é nomeado prior do Priorado de Portsmouth, nos EUA, e em 1967 retorna para Ampleforth. Em 1963, publica a obra *O Catolicismo Zen*, que é o resultado de seu envolvimento com as religiões orientais, especialmente o budismo. Nesta obra, segundo nota biográfica de Pe. Patrick Barry, quem lê este livro deve se lembrar de que:

ele nunca afirmou estar expressando nada além de uma visão pessoal da maneira exploratória que ele próprio criara. Enquanto olhava para o leste, procurava convergência e também encontrou uma nova inspiração no que aprendeu sobre o misticismo oriental. Ele não achava que houvesse conflito com o significado fundamental do cristianismo quando a descrevia como uma atitude ou estilo de vida baseada na convicção de que o ego individual de alguém precisa passar por uma transformação pela qual nos tornamos nossos eus autênticos ao sermos trazidos em harmonia com a pura existência. (BARRY, 1985, s. n.)

Jonas (2006), escrevendo nota sobre o diálogo cristão-budista na América observa que o livro de Dom Graham é uma tecelagem magistral de significados e metáforas católicos, existencialistas, budistas e literários.



O próprio Dom Graham, em uma palestra sobre meditação para a Sociedade de São João Evangelista, em 1965, expõe que na sua visão o que parece de interesse para os cristãos é o modo de meditação budista, entendendo como meditação o tipo de disciplina físico-mental praticada pelos zen-budistas. Para ele, o paralelo entre os ensinamentos cristãos e a doutrina budista são incontestáveis e poderiam ser mais bem vivenciados na prática da meditação.

Heinrich Dumoulin (1905-1995) foi um sacerdote jesuíta e teólogo que divulgou de forma profunda o Zen budismo para o mundo ocidental. Foi o fundador do Instituto de Cultura Nazan. Foi ordenado sacerdote em 1933 e, em 1935, foi enviado ao Japão como missionário e, sob a orientação do Pe. Lassale, tornou-se hábil conhecedor do xintoísmo e do budismo no Japão.

Merton (1967) pondera que o Pe. Dumoulin era uma autoridade amplamente reconhecida em zen. Publicou a esclarecedora e extensiva obra *Uma História do Zen Budismo* (1963). E o próprio Instituto Nazan em nota sobre o seu falecimento elenca sua bibliografia como testemunha de seu compromisso com as religiões orientais.²

Silva (2011), a respeito da teoria da secularização de Vattimo, aponta que o encontro com novas formas religiosas forçou o cristianismo a admitir que não era o único depositário da verdadeira religião e que, para que o diálogo pudesse ser estabelecido, era preciso ter um gesto de acolhimento ecumênico. Era, pois, preciso um exercício de leitura espiritual dos textos sagrados que libertava o homem do dogmatismo e lhe conferia a possibilidade de uma prática de caridade (SILVA, 2011).

3. Thomas Merton e o caminho da bifurcação

Merton (1966), comentando a respeito da cultura cristã, reflete sobre a indagação de que se a Cristandade está morta, como poderá garantir que a cultura cristã sobreviverá? Aponta que a Igreja, achando-se num mundo culturalmente pós-cristão, também aponta para o fato de que, uma vez que a Igreja se acha em um mundo culturalmente pós-cristão, como fará que o Cristianismo se volte para o mundo.

² Cf. *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 20 (1996) 32-3 e o *Japanese Journal of religious studies* 22 (1995): 459-61.



Identificando as forças de secularização, vê na ação do magistério e, particularmente, na pessoa de João XXIII, uma perspectiva de abertura e diálogo, o que ele identificou como cristianismo socrático que consistia em

Respeito pelas pessoas. E até mesmo quando a pessoa do adversário exige ser ouvida, ainda que a autoridade da instituição eclesial a que pertencemos pudesse parecer estar sendo posta em questão provisoriamente. [...] Implica uma fé mais profunda na Igreja do que a encontramos numa atitude meramente rígida, negativa, de defesa, que recusa qualquer diálogo. [...] Não só estar disposto a discutir o assunto, mas ainda a prontidão a considerar o adversário como um igual e um irmão. Logo ele deixa de ser um adversário. (MERTON, 1970, pp. 253-254)

Mas é significativo como essa proposta de diálogo em Thomas Merton encontra estranhos caminhos quando, ao iniciar sua discussão sobre o zen budismo na obra *Místico e Mestres Zen* (MERTON, 2006), associa o comunismo com uma certa falta de convergência pessoal porque a mística da convergência exige uma base humana e divina na qual se constrói a estrutura do homem e não apenas uma direção para um futuro rumo a uma mente infinita. Para ele, o comunismo não tem base divina, mas herda a visão escatológica e coloca o homem, na sua ação revolucionária, como o cerne da transformação e da conquista de uma espécie de juízo final representado pela abolição da sociedade de classes.

O Budismo também não é visto com bons olhos pelo Ocidente. Tido muitas vezes como doutrina egoísta, seus paradoxos e ambiguidades levaram a uma consideração superficial como se fosse uma “mistura de mitos incompreensíveis, superstições e ritos hipnóticos, todos eles de pouca importância (MERTON, 2006, p. 9).

Recusando-se a qualquer resposta abstrata ou teórica, o Zen pode ser entendido como um tipo de meditação, mas o mais acertado seria traduzi-lo por aquilo que não é o que, de acordo com Merton (2006), não é

um método de meditação, ou um tipo de espiritualidade. É um “caminho” e uma “experiência”, uma “vida”, mas o caminho é paradoxalmente, “um não caminho”. O zen, portanto, não é uma religião, nem uma doutrina nem uma ascese. (MERTON, 2006, p. 14)

Predecessor do pensamento budista zen do Período T'Ang (séculos VII-X d.C.), Chang Tzu foi o responsável pela transformação do budismo indiano, fundamentado



segundo argumentos e fórmulas de caráter especulativo, em um budismo prático, iconoclasta, que molda as várias correntes do Zen na China e no Japão. Essa modalidade de budismo que, buscando a iluminação, o *satori*, adaptou-se aos hábitos ocidentais, representa de acordo com Merton (1969), a insatisfação em relação aos modelos convencionais espirituais e ao formalismo ético religioso (MERTON, 1969).

Merton (1969) vê nessa insatisfação um sintoma da necessidade do homem ocidental em tentar recuperar uma espontaneidade e uma profundidade perdida pelo mundo da tecnologia que transformou a sua condição humana em um vazio rígido e artificial. Assim, de certo modo, o Zen no Ocidente associou-se ao espírito improvisador e experimental “como uma anarquia moral que se esquece de quanta disciplina rígida e de quantos costumes tradicionais severos são exigidos na China e no Japão” (MERTON, 1969, p. 21).

Porém, é falso pensar o zen como uma espécie de pureza individualista e subjetiva; ele não é de forma alguma autogratificação espiritual; nem uma forma de encontrar conforto espiritual; não é também um afastamento do mundo exterior da matéria para um mundo interior do espírito. É impossível atingir a iluminação por uma atitude quietista ou simplesmente suprimindo o pensamento (MERTON, 2006).

O zen nem nega nem afirma a existência de um ser supremo: ele é a percepção da realidade última do ser tal como ele é. Essa percepção não é reflexiva, teológica ou filosófica. Merton a chama de puramente espiritual (MERTON, 2006).

A percepção zen é uma apreensão direta do ser em si mesmo, mas não uma intuição de sua natureza: não se pode imaginá-la como uma experiência subjetiva que é atingida por meio de um processo de purificação mental. Daí a expressão “polindo ladrilhos” captada de uma história zen descrita por Merton:

Um mestre viu um discípulo muito fervoroso em meditação. Disse-lhe o mestre: - Homem virtuoso, qual é seu objetivo ao praticar o zazen (meditação)? Disse o discípulo: - Meu objetivo é tornar-se um Buda. Então o mestre pegou um ladrilho e começou a poli-lo numa pedra em frente ao eremitério. O discípulo perguntou: - O que o mestre está fazendo? O mestre respondeu: - estou polindo este ladrilho para torná-lo um espelho. Disse o discípulo: - Como se pode fazer um espelho polindo um ladrilho? O mestre replicou: - Como se pode fazer um Buda praticando zazen? (MERTON, 2006, p. 22)



Merton (2006) chama atenção para o modo como os documentos religiosos tradicionais passaram na modernidade por uma leitura crítica e científica, de modo que um texto zen pode revelar suas vulnerabilidades como qualquer outro texto sagrado. Por isso mesmo, aquele que busca o caminho do zen se sente relativamente livre em relação aos textos canônicos. A autoridade no zen está “onde não há distinção entre aquele que depende e aquele do qual depende” (MERTON, 2006, p. 329).

No marxismo, com a instauração do comunismo, temos essa superação da autoridade alienante e a conquista da liberdade. E, entretanto, como a liberdade pode ser vivida e partilhada por todos e não por poucos, é um problema que as democracias, o cristianismo, o zen e o existencialismo, não deram uma resposta segura para isto.

Tendo o budismo surgido da experiência do sofrimento humano e como, de forma objetiva, enfrentá-lo, ele está diante de visões de mundo no qual pseudolibertades são vividas como se fossem autênticas, por exemplo, a liberdade de mercado, a liberdade de escolha em uma sociedade de controle social e mesmo também as visões políticas e religiosas podem oferecer um refúgio ilusório para experiências como o pensamento, a percepção e o amor, como assinalou Merton ao refletir sobre a relação entre o budismo e o mundo moderno (MERTON, 2006).

Considerações Finais

A relação entre a igreja e as religiões orientais se revela a partir do Concílio Vaticano II como sendo, de certa forma, tímida, expressa primeiro, de forma oficial, através de sua declaração conciliar *Nostra Aetate* de 1965, que sintetiza em apenas um único parágrafo todo o seu saber e o seu desejo de diálogo em relação a elas. Sintoma de uma fraca percepção do real impacto dessas religiões na emergência de um mundo secularizado e em processo de destradicionalização.

Autores ocidentais tentam desvendar e traduzir o pensamento e a cultura oriental, trazendo para o Ocidente as formas tradicionais do zen budismo, começando esse processo de forma pioneira com os jesuítas no século XVI, e, após a reabertura do Japão no final do século XIX com novo impulso missionário, revelando novas leituras e tentativas de integrar e conciliar a doutrina cristã e o zen budismo. Algumas destas tentativas sofreram censuras e incompreensões por parte da hierarquia da Igreja.



Thomas Merton apresenta os conceitos fundamentais do zen budismo e, embora haja uma recusa em defini-lo como um misticismo individual por parte dos mestres e estudiosos do zen, entretanto, no ocidente, ele foi abraçado muitas vezes como uma das religiões invisíveis, a mística do indivíduo, que prescinde da autoridade institucional e que pode estar configurado dentro do espectro do fenômeno das múltiplas secularizações e modernidades como exposto por José Casanova (2006).

Referências Bibliográficas

BAATZ, U. **A Companion to Jesuit Mysticism** (Brill's Companions to the Christian Tradition). Leiden: Koninklijke Brill, 2017. Disponível em: </books.google.com.br/>. Acesso em 06/06/2020.

BARRY, P. **Obituary**: Aelred Graham AJ 90:1 (1985) 51, Ampleforth, 1985. Disponível em: <http://www.plantata.org.uk/obits/barry/graham_a.htm>. Acesso em 04/06/2020.

CAMEROM-BROWN, A. **A procura do rinoceronte**. Cadernos Monásticos, São Paulo, n. pro manuscrito, p. 4-18, 2º semestre 1971.

CASANOVA, J. **Rethinking secularization**: A Global perspective. Hedgehog Review, Washington, p. 7-22. Disponível em: <https://www3.uef.fi/documents/661547/931509/03_Casanova_Secularization.pdf/>. Acesso em 05/06/2020.

CONTIERO, T. T. **O mundo na Igreja e a igreja no mundo**: reflexões sobre o Concílio Vaticano II e a modernidade. Doutorado (Tese em Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/Contiero.pdf>. Acesso em 05/06/2020.

COSTA, J. P. A. O. E. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. Doutorado (Tese em História dos Descobrimientos e Expansão Portuguesa). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, v. I, 1998. Disponível em: <file:///C:/Users/usuario/Downloads/tese_jpoc.pdf>. Acesso em 05/06/2020.

FAGGIOLI, M. **A Council for the Global Church**: Receiving Vatican II in History. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

GRAHAM, D. A. **On Meditation**. Studies in Comparative Religions. v. 1. nº 1. Bedford, 1965. Disponível em: <http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/On_Meditation-by_Dom_Aelred_Graham.aspx>. Acesso em 04/06/2020.



HANDA, F. **Thomas Merton e o Zen Budismo**. Revista Nures - Publicação Eletrônica do Núcleo de Estudos Religião e Sociedade PUC-SP, São Paulo, maio/agosto 2009. Disponível em: <<http://ken.pucsp.br/nures/article/view/7360/5356>>. Acesso em 05/06/2020.

HICHMEH, Y. S. S. **O cristianismo no Japão: Do proselitismo à construção ideológica da perseguição (1549-1640)**. Mestrado (Dissertação em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/>>. Acesso em 06/06/2020.

JONAS, R. A. **The Christian Buddhist dialogue in America**. The Empty Bell, Northampton, MA, 2006. Disponível em: <<http://www.emptybell.org/articles/bcd-america.html>>. Acesso em 05/06/2020.

LUCKMANN, T. **A religião invisível**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MERTON, T. **A via de Chuang Tzu**. Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. **Místicos e Mestres zen**. 1ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NAZAN INSTITUTE FOR RELIGION AND CULTURE. **Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture; and in the Japanese Journal of Religious Studies**, Tokyo, 1995; 1996. 459-61; 32-3. Disponível em: <<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/staff/heinrich-dumoulin/>>. Acesso em 05/06/2020.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **O testemunho cristão em um mundo multireligioso: recomendações de conduta**. Consulta inter-cristã. Banckoc: [s.n.]. 2011. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_intelg_doc_20111110_testimonianza-cristiana_po.html>. Acesso em 05/06/2020.

REDAÇÃO da Arq. do Rio de Janeiro. **Nostra Aetate: Um olhar sobre a Declaração do Vaticano II**. ARQUIDIOCESE DO RIO DE JANEIRO. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <<http://arqrio.org/noticias/detalhes/2948/nostra-aetate-um-olhar-sobre-a-declaracao-do-vaticano-ii>>. Acesso em 06/06/2020.

SILVA, M. P. D. N. D. **A Aceitação irônica do sagrado: Gianni Vattimo e a secularização**. Mestrado (Dissertação em Ciências da Religião). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas, 2011. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_SilvaMP_1.pdf>. Acesso em 05/06/2020.

VATTIMO, G. **Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VIER, F. **Compêndio do Vaticano II**. 11ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.



Entre o Convencional e o Absoluto: Problemáticas Filosóficas das Escolas Abhidharma de Budismo

Between Conventional and Absolute: Philosophical Problems of the Abhidharma Schools of Buddhism

Pedro da Costa Fernandes¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo a discussão da formação histórica do cânone budista, especialmente a porção chamada *Abhidharma*, bem como as consequências doxológicas daí derivadas. Por meio de uma revisão histórica, pretende-se analisar o desenvolvimento dos principais pontos de contenda entre as escolas do período *abhidharmico*, as principais abordagens e soluções oferecidas à cisão entre os conceitos de convencional (*prajñapti*) e absoluto (*paramārtha*), das primeiras escolas de pensamento do período *Abhidharma* até a intervenção do filósofo Nāgārjuna.

Palavras-Chave: Budismo. Abhidharma. Reificação. Filosofia. Lógica.

Abstract: This paper aims to discuss the historical formation of the Buddhist canon, especially the portion known as *Abhidharma*, as well as the doxological consequences derived therein. Through a historical review, I intend to analyze the development of the main points of contention between the schools of the *abhidharmic* period, the principal approach and solutions offered in order to address the divide between the concepts of conventional (*prajñapti*) and absolute (*paramārtha*), from the first *abhidharmic* schools of thought up to Nāgārjuna's understanding of the problem.

Keywords: Buddhism. Abhidharma. Reification. Philosophy. Logic.

1. Introdução

O budismo, enquanto forma organizada de pensamento, remonta suas origens à tradição oral indiana, com modos de discurso organizados, frequentemente com fins poéticos, mnemônicos, pedagógicos, sempre considerando um interlocutor – quer este

¹ Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), mestre em Ecologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: pdacostaf@protonmail.com



esteja presente ou não. O aspecto dito “pragmático” do budismo (JAYATILLEKE, 2013, p. 356) pode ser identificado tanto em determinados discursos proferidos pelo Buda, como em *Cūḷamāhunkya Sutta* (2005), onde é usada a parábola de um homem atingido por uma flecha para caracterizar a urgência da prática soteriológica em vez da infindável saciação da curiosidade humana; quanto na elaboração de regras de conduta monástica de acordo com o surgimento de necessidades, em vez de um código ideal previamente elaborado. Essa primazia da textualidade exortativa dentro do budismo teve sua influência na organização dos primeiros cânones orais, onde figuravam apenas duas categorias do que hoje conhecemos como *Tripitaka*², sendo os próprios discursos do Buda e de alguns de seus discípulos mais proeminentes (*Sūtra Piṭaka*) e o código de disciplina monástica e de conduta, além das histórias que os fundamentam (*Vinaya Piṭaka*).

O estabelecimento de um cânone organizado, com estrutura definida, deu-se primariamente através da recitação conjunta em eventos históricos – algumas vezes, de difícil documentação historiográfica – chamados concílios (*saṃgīti*, “recitação”). Acredita-se que o primeiro destes concílios ocorreu em Rājagṛha logo após a morte do Buda, onde o principal objeto de discussão teria sido o estabelecimento das duas primeiras seções do *Tripitaka* (*Sūtra* e *Vinaya*) em comum acordo entre os monges. A despeito do estabelecimento de um cânone comum e da supracitada qualidade pragmática comumente atribuída à soteriologia budista, não se deve compreender este processo como absolutamente incontroverso. Durante o chamado “segundo concílio”, cerca de um século após a morte do Buda histórico, ocorre a primeira divisão relevante em diferentes escolas³ de budismo, resultando em duas tradições amplas, doravante conhecidas como Mahāsāṅghika⁴ e Sthaviranikāya⁵. A razão para essa ruptura se encontra ainda em discussão,

² Em sânscrito. Em pāli, *Tīpīṭaka*. Literalmente “três cestos”, em que se organizam as três grandes categorias de textualidade budista: discursos, legislação e regras monásticas e sistematização conceitual.

³ Os termos “tradição” e “escola” são usados para se referir a diferentes movimentos coesos na história do Budismo. Não há consenso integral em como se aplicam essas categorias. No presente texto, o termo “tradição” se refere a movimentos mais amplos que podem abarcar cisões menores, que chamaremos “escolas”.

⁴ Mahāsāṅghika, em grafia alternativa. Literalmente, “a [escola] da grande assembleia”.

⁵ A tradição Sthaviranikāya se dividiu posteriormente em mais três escolas, conhecidas como Sarvāstivāda, Pudgalavāda e Vibhāṅgyavāda. Das escolas que surgiram a partir do Sthaviranikāya, somente a tradição Theravāda sobrevive até os dias de hoje, e sua ligação com a histórica Sthaviranikāya não é inteiramente precisa, sendo provável que o Theravāda tenha se originado a partir da escola Vibhāṅgyavāda.



com relatos sobre divergência acerca de dez regras monásticas, com as quais os *mahāsāṅghikas*, assim chamados por serem (ou se considerarem) maioria, não concordavam. Outro relato afirma que a divergência tem sua origem na discordância acerca da natureza dos *arhats*, com os *mahāsāṅghikas* afirmando que estes ainda estavam sujeitos a certas limitações – tais como dúvidas ou sonhos eróticos, por exemplo (WESTERHOFF, 2018). Observa-se que o foco dos dois primeiros concílios budistas está majoritariamente relacionado ao estabelecimento de um cânone, as regras monásticas e a caracterização daquele que segue o caminho soteriológico budista.

Isso não significa, no entanto, que o budismo nasceu ou permaneceu avesso a abstrações e, uma vez que as seções *Sūtra* e *Vinaya* haviam sido organizadas, surgiu a necessidade de organizar as categorias e conceitos utilizados repetidas vezes pelo Buda, numa seção textual que viria a ser conhecida como *Abhidharma Piṭaka*, cuja tradução seria “alto *dharma*⁶” ou “meta-*dharma*”. Deste modo, a literatura *abhidhārmica*⁷ é, em poucas palavras, uma tentativa de sistematizar e expandir o ensinamento do Buda, a partir da forma como é encontrado nos discursos atribuídos a ele. Westerhoff (2018) pontua que a tentativa de sistematização tem necessidade óbvia, uma vez que os discursos atribuídos ao Buda são largamente reativos ao público ou indivíduo que o ouve, havendo aparente contradição de determinado discurso para outro, repetições, ou pontos de explicação superficial pela própria natureza da exposição oral ou caráter pragmático dos discursos em si. Walser (2005) também o trata como certo desenvolvimento natural da literatura sūtrica⁸, uma vez que coleções como *Āṅguttara Nikāya* (*Ekottarāgama*) já enumeravam e agrupavam certos conceitos que poderiam ser, a partir de então, discutidos à parte de seus textos de origem. Assim, a literatura *abhidhārmica* inicialmente se sustenta num conjunto de seis listas: As quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*); os doze elos de originação dependente (*pratītyasamutpāda*); os cinco agregados (*skandhas*); as doze esferas dos sentidos

⁶ Neste contexto, *dharma* refere-se ao ensinamento do Buda.

⁷ Neologismo adjetivo a partir da palavra *Abhidharma*, categoria de discussão conceitual sistemática da literatura budista.

⁸ Neologismo adjetivo a partir da palavra *sūtra*, “discurso”. Aqui, referente à categoria de textos encontrado no *Sūtra Piṭaka*.



(*āyatanas*); os dezoito elementos (*dhātus*); e as seis faculdades (*indriyas*), todas bem representadas na tradição sútrica (WALSER, 2005).

A partir de sua organização, o *Abhidharma* passa também a funcionar como um tipo de *mātrkā* (matriz), seja enquanto recurso mnemônico na organização de listas e conceitos, seja como um tipo de mapa de práticas, tais como modos de meditação e estados meditativos propriamente ditos. Aos poucos, a literatura *abhidhārmica* passou de um compêndio de categorias e referências comentadas para desenvolver-se em um tipo de literatura catequética (WESTERHOFF, 2018), apresentando características próprias e marcando distinções entre as emergentes escolas budistas. Enquanto o *Sūtra* e *Vinaya Piṭaka* de cada escola budista possuía variações que podem ser consideradas minoritárias – derivadas de traduções de uma língua para a outra, por exemplo –, o mesmo não pode ser dito acerca do *Abhidharma Piṭaka*, que tornou-se o ponto de referência a partir do qual diversas dessas escolas marcavam suas diferenças doutrinárias (WALSER, 2005). Em outras palavras, mesmo que reconheçamos que, como um todo, o budismo é melhor caracterizado por definições ortopráticas em vez de ortodoxas, as escolas budistas dos primeiros séculos da Era Comum não demarcavam apenas diferenças legais – ou seja, com base no *Vinaya* –, mas também identidades doutrinárias distintas, e que cada escola budista poderia ser identificada por meio do conjunto de textos doxográficos aos quais aderiria, ampliando a função originalmente pretendida ao *Abhidharma* (WALSER, 2005).

Um exemplo do desenvolvimento da literatura *abhidhārmica* a partir da organização em categorias relevantes elencadas nos discursos para, eventualmente, uma literatura catequética própria, é dado por Buswell Jr e Jaini (1996), que caracterizam o *Abhidharma* da tradição Theravāda de budismo em três estágios: o primeiro deles é rico em citações aos *sūtras*, tendo como um de seus principais objetivos a exposição e explicação de pontos controversos nos *Nikāyas*⁹; o segundo sendo caracterizado por textos de natureza pedagógica e estrutura dialética, em que pontos são esclarecidos por meio de um conjunto de perguntas e respostas complexas entre interlocutores; e o terceiro é caracterizado por um estilo catequético próprio, com uso de um estilo discursivo mais independente e instrumentos argumentativos específicos à tradição. Esse desenvolvimento não está

⁹ As coleções textuais em língua pāli encontradas no *Tripitaka*.



limitado à tradição Theravāda, sendo impossível falar de um único *Abhidharma*. Na verdade, são diversos, contabilizados em associação a dezoito escolas que se formaram após o falecimento do Buda histórico, na narrativa tradicional – sendo categorizadas como sob os movimentos supracitados chamados Mahāsāṅghika e Sthaviranikāya. As divisões sectárias encontradas entre as escolas e tradições *abhidhárnicas* tinham motivações não somente filosóficas, mas também constam discordâncias acerca da disciplina monástica (*Vinaya*) e sua aplicação (WESTERHOFF, 2018). O quanto esse relato reflète o número real de escolas ou de divisões sectárias historicamente existentes ainda está aberto ao debate, uma vez que não temos acesso aos textos pertencentes a uma multiplicidade delas, sendo impossível até então precisar o quanto essas categorias divergiam ou faziam distinções entre si.

Enquanto há divergências entre o número de *sūtras* em cada tradição budista, ou diferenças menores quanto ao conteúdo do texto – frequentemente devido à tradução para diferentes línguas, diferenças na transmissão oral e sua eventual conversão para o meio escrito etc. –, as diferenças são comparativamente muito maiores quando se trata da literatura *abhidhárnica*, uma vez que cada escola produziu um conjunto de textos completamente distintos, de acordo com as questões que fossem consideradas mais centrais ou de maior controvérsia. Os únicos cânones completos que nos restam, incluindo a totalidade da seção de *Abhidharma* das respectivas tradições, é aquele associado à escola Theravāda¹⁰, preservado em língua pāli, bem como o da escola Sarvāstivāda, preservado em chinês e tibetano (WESTERHOFF, 2018). Essa diversidade canônica foi o que começou a permitir a identificação de diferentes tradições e escolas de budismo por meio de sua posição doxológica. As coleções textuais de *Abhidharma* produzidas por essas próprias escolas, ou às quais estas aderiam, serviam como importante fator de discernimento entre cada escola budista¹¹, como podemos ver no texto de Vasumitra, chamado *Saṅghabhedoparacanacakra* (WALSER, 2005).

¹⁰ Aqui, em seu momento nascente, tratada como escola, pertencendo à tradição maior Sthaviranikāya. É na realidade a escola predecessora do que hoje é considerada a tradição Theravāda.

¹¹ Encontramos em Walser (2005, p. 192), por exemplo, as referências aos textos definidores da escola Sarvāstivāda: *Jñānaprasthāna*, *Prakaraṇapāda*, *Vijñānakāya*, *Dharmaskandha*, *Prajñāptibhāṣiya*, *Dhātukāya*, e *Saṅgītiparyāya*



Algumas das escolas que viriam a se desenvolver no chamado período *abhidharmico* tornar-se-iam mais influentes, produzindo textos que seriam discutidos pelas mais diversas tradições. Em particular, as escolas pertencentes à tradição Sthaviranikāya, como Pudgalavāda e Sarvāstivāda, suscitaram discussões conceituais e desafios de escolas rivais que se estenderam ao longo dos séculos. Para Walser (2005), os *abhidharmistas* tinham à sua frente tarefa similar à que seria enfrentada eventualmente por *mahāyānistas* como Nāgārjuna: o estabelecimento de uma literatura que tivesse caráter canônico, ou aceitação enquanto representante legítima de *Buddhavacana*¹². O autor chega ainda a afirmar que as estratégias de ambos os grupos na tentativa de prestar autoridade a seus escritos são similares, o que inclui uma copiosa citação aos *sūtras*. A dependência exclusiva da referência aos *sūtras* enquanto literatura autoritativa, porém, esbarraria em seus limites, em especial quando se leva em consideração a discussão conceitual sobre a personalidade do *karman*¹³, que dá início às divergências entre as escolas Pudgalavāda e Sarvāstivāda – ambas representantes do movimento Sthaviranikāya. Deste modo, o foco deste trabalho partirá das divergências entre essas escolas e as respostas posteriores oferecidas por Nāgārjuna como potencial representante dos movimentos Mahāsāṅghika e Mahāyāna¹⁴.

2. A problemática do Condicionado e Incondicionado

Sem que seja necessário ingressar em toda a vastidão teórica envolvida na soteriologia budista, uma vez que todas as discussões conceituais foram ampliadas pelas escolas *Abhidharma*, é importante atentar para a ideia de condicionado e incondicionado que reside no cerne do problema soteriológico posto pelo Buda. De forma sucinta, o Buda compreendia que a existência condicionada se dá num processo de perambulação

¹² Sânscrito e pāli, literalmente “a palavra do Buda”, no sentido daquilo que deriva do ensinamento autoritativo do Buda.

¹³ Para fins de padronização, a palavra sânscrita *karman* (कर्म) é apresentada aqui em sua forma radical, como os outros termos em sânscrito utilizados ao longo do texto. Em citações, ocorre também em sua forma nominativa, *karma*, onde se manteve a grafia escolhida pelo autor citado.

¹⁴ Sua afiliação com ambos os movimentos é disputada e nunca mencionada explicitamente em textos atribuídos a si sem que haja controvérsia. Adotou-se, no presente texto, a perspectiva de Walser (2005), que considera o Nāgārjuna histórico um monge *mahāyānista*, membro de uma Saṅgha Mahāsāṅghika.



incessante e sem destino, vida após vida, num processo chamado *samsāra*¹⁵, marcado pela insatisfação e sofrimento (*duḥkha*), cuja origem é discernível em causas e condições¹⁶, que por sua vez são passíveis de superação, culminando na liberação deste mesmo processo (*nirvāṇa*) (LAUMAKIS, 2008). Deste modo, o caminho soteriológico budista consiste na saída daquilo que é condicionado (*samsāra*) para o incondicionado (*nirvāṇa*). Este é, dentre os pontos de controvérsia abordados pelas escolas *Abhidharma*, o que mais interessa no presente texto e que, eventualmente, será discutido também por Nāgārjuna (2016) no vigésimo quinto capítulo de seu *Mūlamadhyamakakārikā*: em poucas palavras, de que modo aquilo que é condicionado pode dar origem àquilo que é incondicionado?

Na separação entre condicionado, caracterizado como *samsāra*, e incondicionado, caracterizado como *nirvāṇa*, o último só pode ser definido como aquilo que escapa às definições conceituais limitadas do primeiro, ou seja, como “não-nascido”, por exemplo. Isso, no entanto, cria um problema de “lei do terceiro excluído” (*tertium non datur*), como aponta Walser (2005). Ou seja, uma vez estabelecido um par antagônico de condições absolutas, não é possível que haja entre eles um terceiro. Existe, portanto, o risco de se inviabilizar o próprio caminho soteriológico:

O problema, como Nāgārjuna aponta em sua investigação do *nirvāṇa* (*Mūlamadhyamakakārikā*, capítulo 25), gira em torno da questão de como um veículo que é completamente condicionado pode produzir um estado que é incondicionado. Os outros dois elementos problemáticos estão relacionados ao *karma*, isto é, a pessoa que deixa o *samsāra* e atinge o *nirvāṇa*, bem como as práticas usadas para ir do *samsāra* ao *nirvāṇa*. Estes três – *karma*, o dono do *karma* e o caminho – precisam atravessar ou saltar através da divisão entre condicionado/incondicionado¹⁷ (WALSER, 2005, p. 194).

¹⁵ Literalmente “perambular sem destino” ou “fluir sem destino” (LAUMAKIS, 2008, p. 273).

¹⁶ Caracteriza-se todo o *samsāra*, portanto, como “condicionado”.

¹⁷ “The problem, as Nāgārjuna points out in his investigation of *nirvāṇa* (*Mūlamadhyamakakārikā*, chapter 25), revolves around the question of how a vehicle that is thoroughly conditioned can produce a state that is unconditioned. The other two problematic elements are related to *karma*, namely, the person leaving *samsāra* and achieving *nirvāṇa* as well as the practices used to travel from *samsāra* to *nirvāṇa*. These three—*karma*, the owner of *karma*, and the path—must either straddle or leap across the conditioned/unconditioned divide.” Tradução do autor.



Em outras palavras, se o *karman* aparece situado como ente puramente nominal, sua eficácia enquanto parte de um caminho soteriológico pode ser questionada; e se aparece como ente de existência própria, espera-se que seja internamente coerente de forma que seja possível explicar como traça o rumo do condicionado ao incondicionado. Surge aqui o justo questionamento do pertencimento pessoal do *karman* e se este possui relação com algo que se possa chamar de *ātman*¹⁸ – ou seja, o “dono do *karman*”. Como expressa Westerhoff (2018, p. 70):

Ainda que não haja pessoa perene, os budistas ainda precisam encontrar um meio de explicar o *karma*. Se não há um eu que viaja de vida a vida, ou mesmo de momento a momento, como podemos nos assegurar de que potencial cármico positivo e negativo esteja de fato vinculado ao fluxo mental no qual se originou, em vez de algum outro?¹⁹

O que se encontra na literatura sútrica que é utilizada de referência pelas escolas *abhidhárnicas*, de modo geral, é um argumento de desconstrução da pessoa (*pudgala*) ou de um princípio absoluto de pessoalidade, como *ātman*, em suas partes componentes, tais como os agregados (*skandhas*). Isso, no entanto, transfere o problema para outro nível: o questionamento do *status* existencial destes próprios componentes. Em outras palavras, se é possível dizer que uma carruagem é composta de eixos, rodas e peças de madeira, isso significa que essas partes podem ser qualificadas como irreduzíveis, aspectos elementares da individualidade ou realidade? A partir daqui, muitos dos pensadores budistas se enveredaram para a filosofia da linguagem, num movimento de ruptura entre significado e significante, de forma que os conceitos usados para desconstruir certos aspectos reificados da mentalidade tipicamente condicionada do *saṃsāra* pudessem ser também colocados em cheque enquanto formas de representação sem correspondência imediata com a realidade²⁰. Escolas de pensamento indiano, como o *Mīmāṃsā*, acreditavam que as palavras eram

¹⁸ Pronome pessoal reflexivo em sânscrito, literalmente “si mesmo”. Frequentemente utilizado como sinônimo para “essência”, “alma” ou identidades perenes, em traduções para línguas contemporâneas.

¹⁹ “While there is no enduring person, Buddhists still need to find a way to account for karma. If there is no self that travels from life to life, or even from moment to moment, how can we be assured that positive and negative karmic potential actually attaches to the mental stream in which it originated, rather than to some other one?” Tradução do autor.

²⁰ Em comparação com a terminologia filosófica ocidental, aproximando-se de um tipo de “nominalismo”.



representações temporais e condicionadas de um fenômeno atemporal e incondicionado, enquanto os *Nyāya-Vaiśeṣikā* acreditavam que ainda que uma palavra tivesse seu sentido a partir de convenções, essas convenções deveriam estar fixadas em correspondências com entidades externas para que as palavras possam ter sentido – leia-se: entidades realmente existentes (MATILAL, 1990).

A situação que pode ser encontrada nos primeiros desdobramentos da literatura *Abhidharma*, portanto, constitui a tarefa de explicar não somente como se relacionam o condicionado e o incondicionado, mas também a natureza daquele que percorre o caminho do condicionado ao incondicionado sem que isso conflitasse com o princípio de *anātman* estabelecido pelo Buda. É importante recordar que o Buda rejeitava tanto teorias da substancialidade do eu (*ātman*) quanto de uma total ausência deste mesmo ente, sendo necessário por vezes caracterizar o princípio de *anātman*, como reitera Westerhoff (2018) como tendo funções práticas e soteriológicas. Modo geral, a perspectiva das escolas *abhidhárnicas* acerca do ensinamento de *anātman* (não-eu) é, nas palavras de Westerhoff (2018, p. 53) um “reducionismo da pessoalidade”. Ou seja, a pessoa ou a identidade pessoal é vista como, em última instância, inexistente, uma forma equivocada de compreender certas instâncias que operam num nível mais elementar da realidade, como os cinco agregados (*skandhas*). Entes compostos por estas partes elementares, consideradas fundamentalmente existentes, são tidas como atalhos cognitivos ou discursivos para se referir a uma forma particular como esses elementos fundamentais (*dharmas*²¹) se configuram. A razão para essa cisão em dois níveis, um que é meramente convencional (*prajñapti*), e outro que é último ou absoluto (*paramārtha*), deve-se ao fato de que a identificação de elementos constituintes de qualquer fenômeno cria uma identidade cindida ou dupla, de modo que o objeto existiria em constante estado de dubiedade – o objeto não

²¹ A palavra *dharma* é polissêmica. Previamente apresentada no texto como o ensinamento do Buda, no contexto atual ela é geralmente traduzida como “fenômeno”. A tradução é apropriada apenas em alguns contextos, quando dota o termo de uma dimensão absoluta e constitutiva da realidade. Há perspectivas históricas e contemporâneas em que o termo fica melhor caracterizado como “entes nominais”. No caso da escola Pudgalavāda, a ser vista adiante, é interessante entendê-los como “elementos interdependentes constitutivos da experiência”, uma vez que a escola dotava-os de realidade, ao mesmo tempo reiterando sua interdependência com a subjetividade.



poderia ser considerado um e múltiplos a um só tempo. Isso se estende ao próprio indivíduo na forma de *pudgalanairātmya*²².

Cada escola de pensamento budista deste período parecia incorporar como tarefa própria a elaboração de princípios filosóficos que justificassem o caminho soteriológico que defendiam de modo que este tivesse coerência interna – o que, pode-se argumentar, escapa da definição mais estrita do “pragmatismo” associado ao budismo por pensadores como Mohanty (1980). Isso se torna compreensível quando levamos em consideração o cenário efervescente e diverso do pensamento filosófico indiano no qual as escolas *abhidhārmicas* encontravam-se inseridas, sendo frequente a necessidade de defender os princípios estabelecidos pelo Buda diante de desafios de escolas de pensamento rivais (MATILAL, 1990).

2.1 Pudgalavāda e Sarvāstivāda

A escola Pudgalavāda, por sua vez, surgiu a partir do Sthaviranikāya, e considerava sua tarefa central a distinção do conceito de *pudgala* – ou seja, a pessoa – do *ātman* bramânico, mas também evitar sua identificação imediata com os cinco agregados (*skandhas*), que consideravam ser a posição de seus oponentes intelectuais dentro do contexto budista mais amplo. Em outras palavras, para eles a pessoa não era tão somente uma superimposição conceitual em outros fenômenos que fossem, em última instância, reais. Para a escola Pudgalavāda, a solução da dicotomia entre condicionado e incondicionado é feita olhando para o sujeito, aquele que opera o *karman*, em outras palavras, aquele que é “dono” do *karman*, caracterizando-o como um tipo de entidade híbrida, que funciona como uma ponte própria entre esses dois aspectos absolutos (WALSER, 2005). A perspectiva dos *pudgalavādins* passava pela compreensão de que a caracterização de qualquer personalidade como tendo *status* meramente nominal poderia facilmente ser compreendido como uma visão niilista (*nāstivā*), vendo a si mesmos como tomando um caminho do meio entre esta e a perspectiva eternalista (*astivā*). Por esta mesma razão, os *pudgalavādins* estavam dispostos a “se arriscar serem vistos como

²² Vazio de essência, identidade ou permanência da pessoa.



eternalistas” (WALSER, 2005, p. 208) para se contrapor ao que poderiam perceber como uma tendência cada vez maior a um dos extremos intelectuais condenados pelo Buda – neste caso, o aniquilacionismo ou niilismo. Seus oponentes, é claro, tinham outra visão daquilo que constituía um “caminho do meio” quanto a essas duas visões.

Uma das dificuldades de se analisar a noção de *pudgala* dentro da própria perspectiva *pudgalavādin* é o fato de que – além da já citada característica como ente híbrido – o conceito em si é considerado inexprimível (*avaktavya*). Para Westerhoff (2018) isso faz sentido com a perspectiva metafísica particular dessa escola, uma vez que as únicas coisas consideradas dotadas de realidade são *dharmas*, e *pudgala* não é considerado idêntico a nenhum *dharma*, incluindo os *skandhas* que o compõem²³. A despeito disso, é considerado que *pudgala* existe no mesmo sentido último que *dharmas*, porém, sem ser cognoscível neste mesmo sentido último. Isso torna toda a perspectiva central do Pudgalavāda como um apelo ao inexprimível, o que pode ser frequentemente lido como um subterfúgio que não aborda a questão central do *status* ontológico do sujeito do *karman* e receptor de seus frutos. Westerhoff (2018) propõe que uma das maneiras de se olhar a proposta Pudgalavāda é considerando a raiz da pessoalidade neste argumento como sendo o próprio nexos de causalidade que liga um evento pessoal (ou seja, que compõe parcialmente aquilo que é entendido como *pudgala*) ao outro. O autor ressalta ainda que, observando deste modo, a teoria *pudgalavādin* ainda está longe de ser uma perspectiva “não-budista” como aquela que defende a realidade do *ātman*, resguardando também características que divide com as posições ontológicas de outras escolas *abhidhārmicas*: uma teoria de reducionismo da pessoalidade e de não permanência do “objeto-eu”. Walser (2005) faz em sua obra uma varredura a partir daquilo que considera ser o problema central adereçado pelas escolas *abhidhārmicas* a partir deste conflito entre o condicionado e incondicionado, e a conseqüente pergunta de que entidade passa de um estado a outro, ou que entidade produz *karman*. Deste modo, o entendimento da escola Pudgalavāda, acima exposto, foca-se na compreensão daquilo que se entende como pessoalidade e a natureza deste objeto dotado de pessoalidade.

²³ Em suma, o todo não é igual às partes, tampouco é igual à soma dessas partes.



Outra escola que surge a partir do Sthaviranikāya é a chamada Sarvāstivāda²⁴, estabelecida de forma distinta em meados do século terceiro da era comum (WESTERHOFF, 2018), permanecendo a escola *abhidhārmica* dominante até o século sétimo, onde a visão dominante teria migrado para a escola Pudgalavāda (especificamente da subescola Saṃmitīya), que vinha ganhando popularidade (LAMOTTE, 1988). A escola Sarvāstivāda adereça o mesmo problema já discutido de forma diversa, lidando com a questão do *karman* por meio de dois artifícios: o primeiro, de que o *karman* é portado por um tipo de “matéria não-manifesta” (*avjñaptirūpa*); e segundo, de que os três tempos – passado, presente e futuro –, bem como os objetos contidos nestes tempos, são realmente existentes, sendo possível assim traçar uma linha que conecta um evento a outro, ou seja, a ação até seu resultado, sem necessariamente propor uma entidade portadora do *karman* que persiste ao longo do tempo. Os *sarvāstivādins* defendiam, portanto, uma perspectiva não-personalista do *karman* considerando-o indestrutível, ao menos parcialmente incondicionado, e intrinsecamente ligado à tese da existência última dos três tempos, que está apoiada em quatro princípios: 1. As relações de causa e efeito no processo de experiência (no passado) com o mundo enquanto insatisfatório, gerando desencanto como experiência (presente) e abandono deste mundo em direção à iluminação como aspiração (futura), postuladas pelo Buda; 2. A dialética entre pensamento e objeto do pensamento, partindo do pressuposto de que o pensamento precisa de um objeto realmente existente a ser apreendido, dando realidade a quaisquer objetos enquanto pertencentes ao passado, uma vez que qualquer processo mental não acontece de imediato – ou seja, toda memória seria janela para uma realidade passada; 3. A não-imediaticidade do *karman*, cujo fruto só será colhido futuramente, permite a compreensão da ação passada como um objeto ainda existente de alguma forma; 4. A interconectividade dos conceitos de passado, presente e futuro, que perderiam sentido se não fossem referentes uns aos outros. Além disso, a escola

²⁴ A etimologia do nome Sarvāstivāda revela sua tese central, sendo formado das duas palavras sânscritas *sarvam* (सर्वम्) e *asti* (अस्ति) – “tudo” e “é, existe”, respectivamente, sendo o sufixo *vāda* (वाद) usado para designar “doutrina, escola”. Seus aderentes adotavam a visão de existência momentânea em última instância, em que os componentes básicos da realidade (*dharmas*) surgem por momentos infinitesimais, dando sequência um a outro, num processo fluido que parece ocorrer de forma contínua e ininterrupta para aqueles que experimentam o tempo de forma normal.



Sarvāstivāda postulava que dos três tempos, apenas o tempo presente possuía “eficácia” (*kāritra*), qualidade ativa para afetar outros fenômenos (WALSER, 2005).

A principal crítica da escola Sarvāstivāda, no entanto, foi orientada principalmente contra a postulação de uma entidade híbrida chamada *pudgala* pela escola Pudgalavāda. Em um dos textos *abhidhārmicos* mais importantes dos *sarvāstivādins*, chamado *Vijñānakāya*, aponta-se que essa categoria que transita entre fenômenos condicionados (*saṃskṛta*) e incondicionados (*asaṃskṛta*) não fora postulada pelo próprio Buda, caracterizando-a como um tipo de subterfúgio para evitar os extremos de eternalismo e niilismo (WILLEMEN; DESSEIN, 1998). Noutra tentativa de fazer com que os *pudgalavādins* se posicionassem em relação ao *status* de *pudgala*, o filósofo Vasubandhu²⁵ questiona em seu texto *Abhidharmakośa* se o conceito de *pudgala* se trata de um ente condicionado e meramente nominal (*prajñaptisat*), ou se existe enquanto substância (*dravyasat*). Enquanto a primeira categoria inclui termos claramente compostos de particulares menores, do mesmo modo como os coletivos “floresta” ou “carroça” são constituídos de árvores e peças, por exemplo, a segunda trata de todas as coisas que poderiam ser considerados particulares atômicos e concretos. De forma que se contrapõe diretamente aos *pudgalavādins*, no que diz respeito à sua indefinição quanto ao *status* ontológico de *pudgala*, a escola Sarvāstivāda ainda propõe o conceito de *svabhāva* – conceito que se traduz por “natureza própria”, que, segundo Walser (2005), constitui a essência de uma entidade, não estando sujeita a causas e condições e, portanto, sendo imutável. Esse princípio é doravante utilizado para explicar todo tipo de situação em que haja a possibilidade de uma entidade distinta, com identidade, como quem seria o objeto de uma meditação de bem-querer (*maitryālabhāna*), por exemplo. A isso, os *sarvāstivādins* respondem que o “ser” (*sattva*) é uma designação metafórica²⁶, enquanto os agregados

²⁵ Filósofo e monge budista dos séculos quarto e quinto da Era Comum, da região de Gandhāra, onde hoje se encontra a divisa entre Afeganistão e Paquistão. É considerado um dos fundadores da escola Yogācāra de budismo.

²⁶ Em outras palavras, a escola Sarvāstivāda adota uma visão nominalista. Aqui, o “ser” (*sattva*) é colocado em direta contraposição ao conceito de *pudgala*, da escola Pudgalavāda, esvaziando-o da centralidade que lhe era comumente atribuída.



(*skandhas*) e *dharmas* são dotados de *svabhāva*, ou seja, uma natureza própria ou essência passíveis de identificação²⁷ (WALSER, 2005).

Já se percebe na perspectiva Sarvāstivāda uma distinção clara daquilo que é meramente nominal (*prajñaptisat*) e aquilo que é real (*paramārthasat*). Para a escola Sarvāstivāda, *dharmas* são reais – em vez de meramente nominais – justamente porque possuem *svabhāva*. A contribuição particular desta escola não é a perspectiva que divide aquilo que é expediente, de alçada apenas nominal, daquilo que tem realidade em sentido último – estes já são conceitos amplamente discutidos por escolas de pensamento budista do período *abhidhārmico*²⁸ –, mas sim um critério para caracterizar objetivamente aquilo que constitui o “real”. A contribuição principal da escola Sarvāstivāda e o aspecto mais importante deste debate para o presente texto é aquele desenvolvido em contraposição à escola Pudgalavāda, que culminará na subsequente contraposição de Nāgārjuna, que tem os *sarvāstivādins* como seus principais interlocutores, em especial no que diz respeito ao conceito de *svabhāva*.

2.2 Mahāsāṅghika

Como apresentado anteriormente, presume-se que o cisma que deu origem à escola Mahāsāṅghika começou a partir do segundo concílio budista, apesar de que ainda não há pleno acordo quanto a seu estabelecimento ou as causas que levaram a esta cisão (LAMOTTE, 1988). Sabe-se, no entanto, que a escola Mahāsāṅghika adotou posições distintas da escola Sthaviranikāya²⁹, em especial no que concerne a regras monásticas específicas e ao entendimento de *arhat*. Identifica-se a escola Mahāsāṅghika do mesmo

²⁷ Essa tecnicidade chamada *svabhāva* vai para além do sentido de “existir” na língua sânscrita, que geralmente se refere ao tempo presente, para conferir-lhe existência como uma essência que atravessa passado, presente e futuro. Essa distinção entre a existência de *svabhāva* em algum dos tempos era definida pela característica de sua atividade (*kāritra*). Ou seja, as coisas condicionadas (*saṃskṛtadharmas*), quando não possuem mais atividades, pertencem ao futuro; quando possuem atividade, presente; e quando sua atividade foi destruída, passado (WALSER, 2005, p. 210).

²⁸ De modo geral, parte das discussões e embates entre as escolas do período de formação da literatura *abhidhārmica* já circunda majoritariamente em torno de definições daquilo que pode existir nominalmente (*prajñaptisat*), substancialmente (*dravyasat*), de modo expediente (*saṃvṛti*) ou em estado absoluto (*paramārtha*), e as implicações dessas definições para o caminho soteriológico.

²⁹ Recordar-se que as escolas Pudgalavāda e Sarvāstivāda são subescolas da Sthaviranikāya.



modo como se identifica as outras escolas previamente apresentadas, ou seja, caracterizando-a por seus textos *abhidhárnicos*, que constituirão o conjunto doxográfico a lhe prestar identidade. Há, no entanto, um porém: Walser (2005) afirma não haver um *Mahāsāṅghika Abhidharma Piṭaka* que tenha sobrevivido, de modo que se possa concluir claramente que essa escola possuía uma coleção dessa natureza – há registros, como a mais antiga coleção textual Theravāda, chamada *Dīpavaṃsa*, que afirmam que os *mahāsāṅghikas* não possuíam um *Abhidharma Piṭaka* (WALSER, 2005). Já Westerhoff (2018) afirma que “somos afortunados o suficiente na medida em que parte do cânone Mahāsaṃghika³⁰ chegou até nós; seu Abhidharma sobrevive em tradução chinesa”³¹. Apesar das informações parecerem conflitantes, elas são diferentes apenas no nível de cautela com a qual são feitas. Walser (2005) compreende que, uma vez que o termo Abhidharma era utilizado não somente para se referir a uma categoria textual doxográfica, mas também como uma categoria específica de *sūtras*, não é prudente afirmar de imediato que a escola Mahāsāṅghika produziu um cânone Abhidharma próprio – e sim que as subescolas³² associadas a esta produziram seus textos *abhidhárnicos* específicos. Nenhum texto sobrevivente pode apontar diretamente para uma doxografia Mahāsāṅghika, mas ela pode ser reconstituída por meio dos relatos secundários feitos a seu respeito, ainda que com perda de certa fidedignidade. Apesar disso, Walser (2005) afirma que temos evidências o suficiente que apontam para a existência de um *Abhidharma Piṭaka* dessa escola, tomadas as devidas cautelas inferenciais. A afirmação supracitada de Westerhoff é feita levando em consideração a textualidade *abhidhárnica* produzida pelas subescolas Mahāsāṅghika como representante legítima de um *Abhidharma Piṭaka*.

A escola Mahāsāṅghika também se diversificou em uma quantidade maior de subescolas (Lokottaravāda, Kaukkūṭika subdividida em Bahuśrutīya e Prajñaptivāda, e Caitya). Estas, no entanto, apesar de possuírem importantes produções textuais, filosóficas e especificidades próprias, serão analisadas no conjunto de seu movimento mais

³⁰ A grafia aqui foi mantida como encontrada em Westerhoff (2018).

³¹ “We are fortunate insofar as part of the Mahāsaṃghika canon has come down to us; its Abhidharma is extant in Chinese translation” (WESTERHOFF, 2018, p. 45). Tradução do autor.

³² Entre estas subescolas estão Lokottaravāda, Kaukkūṭika (subdividida em Bahuśrutīya e Prajñaptivāda), e a escola Caitya (WESTERHOFF, 2018, p. 45).



amplo – uma vez que as perspectivas *mahāsāṅghika* que interessam ao presente texto seriam, a priori, compartilhadas por todas as subescolas. Assim sendo, duas perspectivas adotadas pela escola Mahāsāṅghika são relevantes para o presente texto: 1. a falibilidade do *arhat* e progressivo caráter transcendente atribuído ao Buda; e 2. a vacuidade das partes elementares e constitutivas da experiência de realidade (*dharmanairātmya*).

Como descreve Westerhoff (2018), a maior parte das diferenças de perspectiva da escola Mahāsāṅghika quanto aos *arhats* tratam de limitações epistêmicas, como a possibilidade de serem ignorantes sobre determinada questão, terem incerteza quanto a determinado conteúdo ou aprenderem algo de algum terceiro. Isso não deve ser visto apenas como uma perspectiva proto-Mahāyāna, mas sim como tendo consequências relevantes para o próprio pensamento da escola Mahāsāṅghika, como a ancoragem da iluminação do *arhat* no mundo contextual que o cerca, contrariando assim uma perspectiva de que a iluminação está fundamentada na demonstração de poderes diversos ou qualidades supramundanas. Em vez disso, trata-se de especificar a qualidade do *arhat* na superação do sofrimento (*duḥkha*), ampliando as diferenças qualitativas que o separam de um Buda pleno. Além disso, torna-se possível falar mais claramente da perspectiva de onisciência de um Buda, que não era exclusiva da escola Mahāsāṅghika. O alcance e a pertinência dessa onisciência, bem como seu entendimento nas escolas budistas do período, ainda são largamente discutidos (ANĀLAYO, 2014), mas o que fica claro é que há um progressivo distanciamento da figura do Buda como indivíduo situado em tempo e espaço para adoção de um entendimento do Buda como princípio transcendente (LAMOTTE, 1988). Nesse ínterim, abre-se espaço para uma visão docetista, onde o Buda apareceria em sua forma histórica apenas como ilusório, motivado pela compaixão e com intenção de libertar os seres (WESTERHOFF, 2018). As modernas tradições e escolas que se subscrevem ou descendem do Mahāyāna são unânimes na adoção dessa visão.

Quanto à diferença na visão do que constitui a vacuidade, recorda-se que as escolas pertencentes ao Sthaviranikāya adotavam, de modo geral, uma visão que pode ser descrita como “vazio de pessoalidade” (*pudgalanairātmya*), onde ao menos aquilo que se entende como pessoa (*pudgala*) tem realidade meramente nominal – e suas partes constitutivas são entendidas de forma diversa pelas mais variadas escolas, com Pudgalavāda prestando



substância a constituintes mais elementares, sem equipará-los à própria pessoa que deles é constituída, e Sarvāstivāda compreendendo que os fenômenos mínimos que constituem a experiência de realidade (*dharmas*) possuem uma natureza intrínseca identificável (*svabhāva*). Essas visões podem ser descritas como um tipo de nominalismo fraco, onde se compreende que a maior parte da experiência cotidiana possui natureza meramente nominal ou expediente, enquanto aspectos elementares de fenômenos complexos (frequentemente indetectáveis por mentes sem treinamento adequado) teriam, ao menos, um fundamento de realidade – ainda que interdependente com a experiência subjetiva. A escola Mahāsāṅghika, por sua vez, amplia a compreensão de vacuidade para uma que compreende também elementos constitutivos da experiência (*dharmanairātmya*). Enquanto o vazio de pessoalidade é feito em contraposição a um processo exaustivo de redução aos fenômenos mais elementares, o princípio de *dharmanairātmya* estende essa compreensão aos *dharmas*, como explica Westerhoff (2018, p. 47):

Para a subescola Prajñaptivāda da [escola] Mahāsaṅghika, isso significa que fenômenos tais como os cinco *skandhas*, que em conjunto formam a base sobre a qual a pessoa é atribuída, não adquirem sua designação com base em componentes ainda menores, até o ponto dos *dharmas* fundamentais, mas nos termos de sua relação mútua uns com os outros. Vacuidade não é uma noção que se aplica apenas nos níveis mais altos da hierarquia ontológica, deixando as camadas inferiores intocadas, mas permeia a totalidade daquilo que existe, devido à dependência recíproca de seus elementos³³.

É interessante notar que ambas as características comuns às escolas Mahāsāṅghika são solo particularmente fértil à aceitação do princípio de *śūnyatā* que será proposto por Nāgārjuna e consolidado pela escola Madhyamaka, bem como a possibilidade de um caminho soteriológico distinto, qualitativamente diverso do caminho do *arhat*, uma vez que as qualidades do próprio Buda fossem tão distintas daquelas de seus discípulos. Por isso,

³³ “For the Prajñaptivāda sub-school of the Mahāsaṅghika this means that phenomena such as the five skandhas, which together form the basis on which the person is imputed, do not acquire their designation on the basis of yet smaller components, all the way to the fundamental dharmas, but in terms of their mutual relationship with one another. Emptiness is not a notion that only applies at the higher levels of the ontological hierarchy, leaving the lower strata untouched, but pervades the entirety of what there is because of the reciprocal dependence of its elements.” Tradução do autor.



mesmo que essas características discutidas prestem contornos próprios à escola Mahāsāṅghika, essas similaridades com um pensamento Mahāyāna em gérmen também não devem ser ignoradas, uma vez que formam o contexto ideal para o desenvolvimento das teses defendidas por Nāgārjuna (2016) em seu *Mūlamadhyamakakārikā*, abrindo espaço para o estabelecimento da escola Madhyamaka e uma aceitação mais ampla do caminho do Bodhisattva, que virá a caracterizar o movimento Mahāyāna como um todo.

3. A perspectiva nāgārjuniana

O filósofo Nāgārjuna (150-250 E.C.) aborda em sua obra *Mūlamadhyamakakārikā* (NĀGĀRJUNA, 2016) os problemas expostos ao longo desse texto, utilizando frequentemente o artifício de um interlocutor imaginário que representa, em especial, a posição *sarvāstivādin* no que se refere ao conceito de natureza intrínseca (*svabhāva*). Seria possível compreender seu argumento, portanto, sabendo apenas um pouco sobre este conceito concernente à escola Sarvāstivāda – amplamente popular em certo ponto na história do pensamento budista (LAMOTTE, 1988) –, mas a exposição feita até este ponto serve para traçar o problema filosófico que motivou parte das discussões que configuraram o estabelecimento da literatura *abhidhārmica*, partindo especificamente da perspectiva proposta por Pudgalavāda, a réplica feita pela escola Sarvāstivāda e, por fim, a alternativa dada por Nāgārjuna. O olhar sobre a escola Mahāsāṅghika aparece por dois motivos principais: 1. pois, como explicita Walser (2005), a possibilidade mais bem fundamentada hoje aponta para a inserção de Nāgārjuna no contexto da escola Mahāsāṅghika, provavelmente vivendo num monastério desta, enquanto um praticante Mahāyāna³⁴; 2. apesar de frequentemente caracterizado como um opositor e retificador do movimento e escolas *abhidhārmicas* (WALSER, 2005), Nāgārjuna parece fazer uma oposição mais direta a um processo de contínua reificação de partes cada vez mais diminutas e elementares da realidade, representadas em sua réplica ao conceito de *svabhāva* da escola Sarvāstivāda, em vez de uma oposição completa e irrestrita à produção intelectual *abhidhārmica* como um

³⁴ Uma vez que o movimento Mahāyāna não se configurava aqui como uma escola separada, com monastérios próprios.



todo. Como vimos anteriormente e, será explicitado na apresentação dos argumentos de Nāgārjuna, a escola Mahāsāṅghika apresentava uma consonância mínima com aquilo que Nāgārjuna defendia. Nas palavras de Walser (2005, p. 232):

Nāgārjuna pode ter tentado capitalizar nas similaridades doutrinárias do Mahāyāna com os credos que seu público já abraçava. Os Mahāsāṅghikas se sentiam bem confortáveis com discussões acerca da vacuidade, ainda que uma versão levemente diferente de vacuidade em relação àquela que Nāgārjuna propunha³⁵.

A isso, Walser (2005) caracterizou como uma “estratégia parasitária do Mahāyāna”, que não seria capaz de ganhar adesão se não fosse capaz de dialogar minimamente com escolas previamente estabelecidas. Westerhoff (2018) reforça esse argumento dizendo que a obra central de Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, tinha função de aproximar as posições da nascente escola Mahāyāna com as escolas Mahāsāṅghika e Saṃmitīya, dando ênfase às divergências com a escola Sarvāstivāda. Pontua ainda que tratar os princípios centrais de sua obra como desenvolvimentos de conceitos já existentes na escola Mahāsāṅghika seria uma das formas de garantir a sobrevivência a longo prazo do movimento Mahāyāna frente a um público cético a este mesmo movimento.

Por isso, convém lembrar que a fundação da escola Madhyamaka não é obra de Nāgārjuna, como encontrado pelas abordagens mais tradicionais. No entanto, como aponta Ferraro (*in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 13), Nāgārjuna é melhor descrito como “[...] inspirador, mais do que fundador, da escola filosófica Madhyamaka”. Isso se deve ao fato de que Nāgārjuna em si nunca se definiu enquanto *mādhyamika*³⁶, sendo possível detectar esse tipo de posição declarada apenas a partir de pensadores como Bhāviveka (ca. século VI EC), que se inspiravam nas posições filosóficas de Nāgārjuna em oposição à tradição Yogācāra, declarando-se um filósofo *mādhyamika* (SAITO, 2007). Como explica Saito (2007), a caracterização de Nāgārjuna como um pensador *mādhyamika* fará sentido a partir de perspectivas tradicionais e filosóficas, mas não necessariamente a partir de um ponto de

³⁵ “Nāgārjuna may have tried to capitalize on Mahāyāna’s doctrinal similarities to the creeds that his audience already held. Mahāsāṅghikas were quite comfortable with discussions about emptiness, though, again, a slightly different version of emptiness than the one Nāgārjuna was advocating.” Tradução do autor.

³⁶ O termo *mādhyamika* é usado para um representante ou praticante da escola Madhyamaka.



vista histórico, sendo mais adequado posicioná-lo num estágio de desenvolvimento caracterizado como pré-Madhyamaka. A única posição clara declarada por Nāgārjuna em sua obra é aquela de um *śūnyatāvādin*³⁷ (SAITO, 2007).

Consoante a isto, deve-se levar em conta o argumento de Walser (2005), que afirma ser mais adequado a percepção de que Nāgārjuna não tinha interesse em fazer uma refutação generalizada de conceitos do *Abhidharma*, uma vez que estes eram provavelmente compartilhados e legitimados também por seu monastério nativo. Deve-se notar que o oposto também é verdadeiro, ou seja, Nāgārjuna também não visava uma aceitação irrestrita dos conceitos presentes no *Abhidharma* – doutro modo, não teria escrito o *Mūlamadhyamakakārikā* –, mas que seu interesse em avançar e conferir maior legitimidade à posição Mahāyāna dependia mais de uma conquista amigável do que de uma supremacia intelectual sobre adversários. Levando em conta esse contexto, seria estranho pensar que Nāgārjuna tivesse como um de seus objetivos a criação de uma escola para rivalizar com outras. Para Walser (2005), a posição mais óbvia que Nāgārjuna assume é uma de oposição à apreensão do *Abhidharma* pela escola Sarvāstivāda em pontos específicos, tendo maior nuance do que uma simples contraposição geral.

É importante também ressaltar que, a despeito de todas similaridades previamente apontadas, os *mahāsāṅghikas* não eram mahāyānistas, e aceitavam uma série de posições das quais mahāyānistas discordavam. Entre as diferenças está o fato de que a escola Mahāsāṅghika tratava da vacuidade dos elementos constitutivos da realidade (*dharmanairātmya*) especialmente no contexto de absorção meditativa (*samādhi*), que frequentemente figura como uma das bases de conhecimento e investigação da realidade, no entendimento de epistemologia por pensadores budistas. Nāgārjuna parecia mais interessado em tratar seu princípio de vacuidade (*śūnyatā*) em nível ontológico, ou seja, como princípio fundante da realidade (WALSER, 2005). Faz-se necessário elencar as diferenças postuladas no pensamento nāgārjuniano em especial, pois seria fácil retratar seu trabalho como um conjunto de assertivas panfletárias pró-Mahāyāna, e tão somente isso. A despeito de haver, de fato, uma interlocução com outras escolas e um apelo ao leitor, como é característico de qualquer obra literária, essas estratégias (WALSER, 2005) não devem

³⁷ Termo usado para caracterizar aquele que é expoente do princípio da vacuidade (*śūnyatā*).



ser vistas como um fim em si mesmas, mas sim como um meio de comunicar a perspectiva ontológica de Nāgārjuna e sua retificação de “visões errôneas” (*mithyādr̥ṣṭi*) que têm impacto direto no caminho soteriológico budista – uma vez que, faça-se lembrar, um dos elementos cruciais do nobre caminho óctuplo³⁸ é a “visão correta” (*samyagd̥r̥ṣṭi*).

Uma vez que a obra de Nāgārjuna é complexa e multifacetada, resumir sua produção a determinado aspecto sempre envolve o risco de excesso em simplificações e distorções – e seu amplo diálogo com diversas tradições *abhidhārmicas* deve ter deixado isto claro. Para os fins do presente texto, no entanto, pode-se caracterizar a supracitada visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) como uma tendência de reificação, ou de prestar substancialidade a algum aspecto da realidade experimentada. Ressalta-se, essa é uma perspectiva já adotada em diferentes níveis pelas várias escolas *abhidhārmicas* discutidas até então, partindo da compreensão de vazio de si (*anātman*), compartilhado por todas as escolas e tradições budistas, ao vazio de pessoalidade e agente de *karman* (*pudgalanairātmya*), até o ponto de uma experiência de absorção meditativa caracterizada pelo vazio de fenômenos (*dharmanairātmya*). A contribuição de Nāgārjuna tem foco na ideia de que, ainda que esses níveis de experiência de realidade fossem relativizados, ainda resta uma tendência à substancialização de elementos constitutivos da experiência de realidade em seu estado mais diminuto (*dharma*s), ou do próprio Buda como princípio, ou de aspectos descritivos da realidade – segundo a perspectiva budista – como sendo incondicionados, como é o caso do conceito de originação dependente (*pratītyasamutpāda*) (NĀGĀRJUNA, 2016). Como proposição *mahāyānista* a este problema, Nāgārjuna recorre ao conceito de vacuidade (*śūnyatā*), já encontrado nas mais diversas formas dos *sūtras* Prajñāpāramitā (WILLIAMS, 2009), propondo que mesmo as partes mais diminutas de realidade passíveis de conceptualização seriam vazias de natureza intrínseca (*svabhāva*), podendo ser definidos apenas em sua relação uns com os outros.

Para demonstrar seu argumento, Nāgārjuna (2016) lança mão de um tipo de *reductio ad absurdum*, ou seja, de uma extensão de um argumento lógico até seu limite, de modo a caracterizar que qualquer visão que queira dotar de substância, essência ou bordas discretas

³⁸ Caminho admoestado pelo Buda, composto de oito facetas, com fim de levar o praticante a *nirvāṇa*.



e detectáveis entre um fenômeno e outro, eventualmente chegarão ao ponto da insustentabilidade e absurdo. Quando faz o exame dos agregados (*skandhas*), por exemplo:

[4.1] A forma material não é encontrada independente da sua causa material; nem é vista uma causa material independente da forma material. [4.2] Se a forma material fosse independente da sua causa material, teríamos uma forma material originada sem causa; entretanto, não há nada, em nenhum lugar, que surge “sem causa”. [4.3] Por outro lado, se a causa da forma material fosse independente da forma material, seria uma causa sem efeito; mas não existe causa sem efeito. [4.4] Se a forma material existisse, sua causa seria inadmissível; se a forma material não existisse, sua causa seria igualmente inadmissível. (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 42).

Assim como visto na redução ao absurdo mais simples da citação acima, um dos instrumentos centrais que acompanha a elaboração intelectual na obra *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna é o chamado *catuṣkoṭi*, cuja tradução significa “quatro cantos” ou “quatro ângulos”. Trata-se de um modelo lógico também chamado tetralema, baseado em quatro declarações distintas, sendo: (i) afirmativa, (ii) negativa, (iii) dupla afirmativa, e (iv) dupla negativa³⁹. Para Gunaratne (1986) o *catuṣkoṭi* é instrumento pan-budista, partindo já do pressuposto de que este existia como uma forma organizada de raciocínio do pensamento indiano antes do surgimento de Nāgārjuna como pensador, incluindo exemplos no cânone páli como formas claras desse modelo lógico.

No exemplo visto, Nāgārjuna utiliza o primeiro agregado, o da forma (*rūpa*), como instrumento expositivo, apontando a impossibilidade de separá-lo ou igualá-lo à sua causa, ao mesmo tempo em que aponta a dificuldade que disso deriva, a saber, como explicar o surgimento da forma sem recorrer à sua causa. Estabelecida esta argumentação, Nāgārjuna desafia a compreensão Sarvāstivāda de que os fenômenos são passíveis de identificação em períodos infinitesimais de tempo, tornando impraticável a distinção entre causas, condições e efeitos. Na prática, isto torna o problema de cisão entre condicionado e incondicionado muito mais profundo – a exposição de Nāgārjuna descaracteriza as propostas apresentadas pelas escolas anteriores como soluções em quaisquer termos, apresentando em seu lugar a vacuidade (*śūnyatā*), como alternativa a este processo de reificação em camadas sucessivas,

³⁹ Priest (2015, p. 518) as caracteriza como “sim, não, ambos e nenhum”.



na medida em que um fenômeno só pode ser compreendido em sua relação com outros, em qualquer estrato da realidade.

Conclusão

O problema intelectual que se inicia a partir da dicotomia entre aquilo que é condicionado e incondicionado não consiste em mero diletantismo filosófico sem consequências. Ao contrário, provoca impacto direto na soteriologia budista na medida em que pode produzir obstáculos reais caracterizados como visões errôneas (*mithyādr̥ṣṭi*), bem como descaracterizar qualquer possibilidade de transição de um estado condicionado (*samsāra*) para um incondicionado (*nirvāṇa*). O embate entre as escolas *abhidhārmicas* pode ser caracterizado, entre outras formas, como uma tentativa sucessiva de se posicionar perante o problema do *karman*, do sujeito que o opera, e a possibilidade de ações condicionadas como veículo que leva ao resultado final do caminho soteriológico. As soluções apresentadas pelas escolas *abhidhārmicas* são apontadas como insuficientes por Nāgārjuna, que busca abordar o problema por meio da desconstrução das soluções anteriores em todos os níveis, de modo que nenhum desses níveis seja passível de reificação.

Referências Bibliográficas

ANĀLAYO, Bhikkhu. **The Dawn of Abhidharma**. Hamburg: Hamburg University Press, 2014.

BUSWELL JR, Robert E.; JAINI, Padmanabh S. The development of abhidharma philosophy. In: POTTER, Karl H.; BUSWELL JR, Robert E.; JAINI, Padmanabh S.; REAT, Noble Ross. **Encyclopedia of Indian Philosophies Volume VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D.** Delhi: Motilal Banarsidass, 1996. v. 7, cap. 3, p. 73-119.

CŪḶAMĀLUNKYA SUTTA. In: **Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500: Majjhima Nikāya 63: Cūḷamālunkyasutta**. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/mn63/pli/ms>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

GUNARATNE, R. D. Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*. **Philosophy East and West**, v. 36, n. 3, p. 213-234. 1986.



JAYATILLEKE, Kulatissa Nanda. **Early Buddhist theory of knowledge**. 6. ed. London & New York: Routledge, 2013.

LAMOTTE, Étienne. **History of Indian Buddhism: From the origins to the Śāka Era**. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. Louvain-la-Neuve: Peeters Press, 1988.

LAUMAKIS, Stephen J. **An Introduction to Buddhist Philosophy**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MATILAL, Bimal Krishna. **Logic, language and reality: Indian philosophy and contemporary issues**. 1. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

MOHANTY, J. N. Indian Theories of Truth: Thoughts on Their Common Framework. **Philosophy East and West**, 30(4), 439, 1980.

NĀGĀRJUNA. **Versos fundamentais do Caminho do Meio (Mūlamadhyamakakārikā)**. Tradução por Giuseppe Ferraro. 1. ed. Campinas, SP: Editora PHI, 2016.

PRIEST, Graham. None of the Above: The Catuskoṭi in Indian Buddhist Logic. **New Directions in Paraconsistent Logic**. v. 152. p. 517-527. New Delhi: Springer, 2015.

SAITO, Akira. Is Nāgārjuna a Mādhyamika. **Hokeyō to Daijōkyōten no Kenkyū: Studies in the Saddharma-puṇḍarīka-sūtra and Mahāyāna Scriptures**, S.L., v. 1, n. 1, p. 153-164, 2007. Disponível em:
<https://www.academia.edu/31866531/Is_N%C4%81g%C4%81rjuna_a_M%C4%81dhyamika_In_Hokeky%C5%8D_to_Daij%C5%8Dky%C5%8Dten_no_Kenky%C5%AB_pp._153_164>. Acesso em: 4 nov. 2019.

WALSER, Joseph. **Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism & Early Indian Culture**. 1. ed. New York: Columbia University Press, 2005.

WESTERHOFF, Jan; **Nāgārjuna's Madhyamaka: A philosophical introduction**. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2009.

_____. **The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy**. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2018.

WILLEMEN, Charles; DESSEIN, Bart; COX, Collett. **Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism**. 2. ed. Leiden, New York, Köln: Brill, 1998.

WILLIAMS, Paul. **Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations**. 2. ed. New York: Routledge, 2009.



O princípio do mestre como requisito à prática do *Mahāmudrā* no contexto da linhagem *Karma Kagyü* de Budismo tibetano

The principle of the master as a requirement to the practice of *Mahāmudrā* in the context of the *Karma Kagyü* lineage of Tibetan Buddhism

Felipe Andrade Arruda¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o significado da figura do mestre como requisito às práticas meditativas no contexto dos ensinamentos da tradição do *Mahāmudrā* da linhagem Karma Kagyü (Tib. *karma bka' rgyud*) de Budismo tibetano, mais especificamente a partir do ciclo de instruções escrito pelo IX Gyalwang Karmapa, Wangchuk Dorje (Tib. *rgyal dbang karma pa dbang phyug rdo rje*, 1556-1603), intitulado *Mahāmudrā: O Oceano do Sentido Definitivo* (Tib. *phyag rgya chen po nges don rgya mtsho*). Como método de elucidação do tema, os sete versos de invocação ao mestre servirão de base para uma abordagem da importância do mestre no caminho soteriológico da tradição, precedida por uma exposição dos requisitos preliminares que a antecedem.

Palavras-chave: Budismo, *Mahāmudrā*, Tibete, *Vajrayāna*.

Abstract: This paper aims to analyse the meaning of the master's role as a requirement to the contemplative practices in the context of the teachings of the *Mahāmudrā* tradition within the Karma Kagyü (Tib. *karma bka' rgyud*) lineage of Tibetan Buddhism, more specifically according to the instruction cycle written by the IX Gyalwang Karmapa, Wangchuk Dorje (Tib. *rgyal dbang karma pa dbang phyug rdo rje*, 1556-1603), entitled *Mahāmudrā: The Ocean of Certainty* (Tib. *phyag rgya chen po nges don rgya mtsho*). Methodologically, the supplication to the master in seven verses will serve as ground for an understanding of the importance of the master amidst the tradition's soteriological path, preceded by an exposition of its preliminary requirements.

Keywords: Buddhism, *Mahāmudrā*, Tibet, *Vajrayāna*.

¹ Graduado em Composição Musical, possui Mestrado em Ciência da Religião. Atualmente, tem em curso sua pesquisa de doutorado, igualmente em Ciência da Religião, pela UFJF, acerca da tradição dos "cantos de realização" (Skt. *dohā*, Tib. *mgur*) dos Oitenta e Quatro *Mahāsiddhas* budistas indianos. E-mail para contato: thutobdorje@gmail.com



1. Introdução

Quando colocado em perspectiva no contexto dos Três Giros da Roda do *Dharma*², o Budismo *Vajrayāna* confere uma importância particular à figura do mestre espiritual, distinta dos dois veículos precedentes. Ainda que nos discursos proferidos no Segundo Giro, do *Mahāyāna*, vemos o Buddha expor sobre o caráter indispensável de um preceptor na senda budista – como no caso do *Sūtra sobre Confiar em um Amigo Espiritual Virtuoso* (Skt. *Kalyāṇamitrāsevanasūtra*, SAKYA PANDITA, 2011) –, é na perspectiva específica dos *tantras* do *Vajrayāna* que podemos encontrar um caminho iniciático centrado na interlocução com um preceptor espiritual, caminho este que expõe níveis de significado próprios à visão tântrica.

Com o advento da introdução e do estabelecimento do Budismo como instituição religiosa no Tibete, a partir do século VIII, o *Vajrayāna* se vê, em contraste ao seu contexto de origem no sub-continente indiano, como parte integrante do Budismo monástico. Tal advento acabou por se mostrar crucial à preservação e à disseminação de tais ensinamentos. Nesse sentido, a estruturação do corpo literário particular ao Terceiro Giro se fizera de forma consolidada no platô tibetano e, tendo isso em mente, a possibilidade de uma investigação do mesmo no contexto específico das linhagens de prática introduzidas no Tibete, de seus textos seminais e comentários tradicionais diversos, se faz especialmente propícia.

Em termos da abordagem metodológica a ser aqui utilizada, é importante ressaltar, primeiramente, que tanto a perspectiva êmica quanto a perspectiva ética, em suas abordagens, são aqui levadas em consideração como mecanismos de observação do objeto de estudo³. Sobre a dialética entre estas, Francis Tiso argumenta:

Em seus workshops de neurofenomenologia, o filósofo Michel Bitbol utiliza procedimentos de atenção plena com o intuito de aprimorar o auto-conhecimento entre cientistas. Assim,

² Estes os três grandes ciclos ou “veículos” (Skt. *yāna*, Tib. *theg*) de ensinamentos atribuídos ao Buddha histórico, dentre os quais o Budismo *Vajrayāna*, ou o “Veículo *Vajra*”, consiste dos ensinamentos tântricos proferidos no contexto do Terceiro Giro. Sobre as origens históricas deste último em face à perspectiva histórico-acadêmica, ver o argumento de Chögyam Trungpa acerca da “Linhagem Ininterrupta do *Vajrayāna*” (TRUNGPA, 2013, p. 15); sobre a introdução do Budismo no Tibete, ver KONGTRUL, 2010 e ARRUDA, 2018.

³ Para uma exposição detalhada sobre as perspectivas êmica e ética, ver www.isites.harvard.edu/icb.

pesquisadores podem se tornar mais conscientes de porque fazem o que fazem, e de como certas motivações subjetivas podem vir a distorcer suas interpretações dos dados reunidos. Escritos recentes em antropologia cultural nos dão provas de que em pesquisas inter-culturais, os mesmos riscos de distorções estão presentes, e o mesmo nível de atenção crítica precisa ser direcionado às motivações e às inclinações subjetivas⁴. Isto significa tornar-se mais consciente da interação entre a perspectiva “êmica”, a qual é a perspectiva de um grupo interno e das visões mantidas por uma cultura específica, e a perspectiva “ética”, a qual é a de um observador externo buscando ganhar um grau de entendimento do ponto de vista êmico. [...] É e o suficiente dizer que, quando tratamos de fenômenos paranormais, o que temos realmente são duas comunidades êmicas de discurso: crentes imersos em sua tradição religiosa e cientistas céticos trabalhando imersos em seus meios culturais (TISO, 2016, p. 2)⁵.

Doravante, é digno de nota o fato de que os estudos filosóficos budistas, especialmente no contexto das universidades monásticas tibetanas, ainda que de natureza fundamentalmente êmica, se revelam especialmente investigativos em suas formas de debate, trazendo um constante olhar crítico acerca da literatura estudada. Naturalmente que, em se tratando de um contexto religioso, tal perspectiva será em seguida integrada a métodos contemplativos com o intuito de colocar o próprio processo investigativo em perspectiva. Tiso elucida:

Filósofos budistas foram e são perfeitamente capazes de analisar criticamente e debater. A doutrina das “duas verdades” – verdade convencional e verdade última – é fundacional ao pensamento budista: a verdade convencional (*samvrtisatya*) é na verdade real em relação ao mundo observável; esse tipo de verdade é obtida através de um processo crítico e dialético que utiliza a razão no mínimo tão rigorosamente quanto Platão, Sócrates ou Aristóteles teriam feito. Contudo, superior à esta forma de verdade há uma verdade última que só pode ser determinada seguindo-se o caminho gradual da experiência meditativa (*bhavana marga*). As experiências meditativas podem ser de caráter discursivo ou não-discursivo e não devem ser reduzidas a uma tentativa discursiva de se chegar a conclusões por inferência ou dedução. [...] Tais restrições são como uma camisa de força, impedindo uma penetração epistemológica (Sânscrito: *prativedha*) das mais profundas verdades da existência (IDEM, p. 332).

⁴ Tiso se refere à discussão entre Eloise Meneses, Lindy Backues, David Bronkema, Eric Flett e Benjamin L. Hartley, publicada em BACKUES; BRONKEMA, 2014.

⁵ Todas as citações foram traduzidas para o português pelo autor.

Desta forma, esclarece-se que, ao adentrarmos na análise que aqui segue, tanto as perspectivas críticas quanto as contemplativas particulares aos processos metodológicos budistas tibetanos serão enfatizados, ainda que levando em consideração e referenciando o olhar acadêmico especificamente ocidental quando relevante.

2. O *Mahāmudrā* na Linhagem *Karma Kagyü*

A linhagem budista tibetana denominada *Karma Kagyü* remonta suas origens ao *yogī* indiano Tilopa (988-1069) – o qual, segundo a tradição, recebera as transmissões do *Mahāmudrā* diretamente de um aspecto ou *buddha* primordial denominado *Vajradhara* (Tib. *rdo rje 'chang*), através de visões (TRUNGPA, 2017, p. 5) – e a seu discípulo Nāropā (? - ca. 1040), este tendo como discípulo o tradutor tibetano Marpa Chökyi Lodrö (Tib. *mar pa chos kyi blo gros*, 1012-1097), introdutor desta tradição específica no Tibete. Marpa fez três viagens à Índia e quatro ao Nepal em busca dos ensinamentos budistas, recebendo-os através das linhagens de transmissão dos mestres Nāropā e Maitrīpa (ca. 1007 - 1085), as quais ele uniu em uma única linhagem, transmitindo-a principalmente ao *yogī* tibetano Jetsün Milarepa (Tib. *rje btsun mi la ras pa*) (1040 - 1123). Milarepa, por sua vez, tivera dois discípulos como receptáculos principais, Rechung Dorje Drakpa (*ras chung rdo rje grags pa*, 1083-1161), ou Rechungpa, e Dagpo Lhaje (Tib. *dwags po lha rje*, literalmente o "médico de Dagpo", 1079-1153), mais conhecido como Gampopa. A partir deste último, a tradição se ramificou em quatro linhagens, nascidas de seus principais discípulos, entre eles o mestre Dūsum Kyenpa (Tib. *dus gsum khyen pa*, o “conhecedor dos três tempos”, 1110 - 1193), posteriormente conhecido como o primeiro Gyalwang Karmapa (Tib. *rgyal dbang karma pa*, “o supremo vitorioso que exerce a atividade iluminada”). O mestre autor do *Mahāmudrā: O Oceano do Sentido Definitivo*, Wangchuk Dorje, obra esta a ser aqui analisada, é o nono na sucessão dos Gyalwang Karmapa, a primeira tradição de mestres a serem formalmente reconhecidos como encarnações de seus predecessores na história do Tibete (a qual se mantém até o presente). O termo *kagyü* significa “transmissão oral”, sendo a tradição Karma Kagyü a “Linhagem de Transmissão Oral dos Karmapas”.



O termo sânscrito *Mahāmudrā* pode ser traduzido por “grande selo” ou “grande gesto”. Em seu correspondente tibetano lemos *phyag rgya chen po*, onde *phyag rgya*, que traduz o original *mudrā*, se divide em *phyag*, termo honorífico para mão, e *rgya*, o qual, dentre diversas leituras, pode ser entendido como selo ou gesto, mas também como continente, país, ou vasta quantidade de terra. Essa “grande mão” é como um selo que une em si mesma a vastidão do *samsāra* e do *nirvāṇa*, ou seja, é o gesto da consciência que dissolve a percepção de existência condicionada e de sua suposta transcendência. As práticas meditativas no contexto do *Mahāmudrā* são como o coração da linhagem *Karma Kagyü* e, como exposto nos versos de Maitrīpa abaixo, lidam com a natureza da consciência além do que pode ser apreendido pelo intelecto:

Mahāmudrā é estado desperto não dual que transcende o intelecto;
É não conceitual, lúcido, como o espaço que tudo permeia. Apesar de
manifestar compaixão ilimitada,
É isento de natureza própria.
É como o reflexo da lua na superfície do lago.
É lúcido e indefinível, sem centro nem circunferência, Imaculado,
puro, e livre de medo ou desejo.
Como o sonho de um mudo, é inexprimível.
(In: DORJE, 2001, p. xxii).

De acordo com a tradição em questão, o caminho espiritual constitui-se de dois aspectos, como um pássaro que precisa de suas duas asas para poder voar. O primeiro deles lida com o conceito de *upāya* (Tib. *thabs*), ou “meios hábeis”, e se baseia principalmente nos chamados “Seis *Dharmas* de Nāropā” (Tib. *na ro chos drug*) – estes um ciclo formado por seis diferentes âmbitos de práticas compiladas por Nāropā a partir de diferentes transmissões recebidas por seu predecessor Tilopa–, que abordam técnicas meditativas complexas utilizando exercícios físicos, mentais e visualizações de grande elaboração e é, portanto, definido como o “caminho dos meios hábeis” (Tib. *thabs lam*). O segundo se define por *jñāna* (Tib. *shes rab*), ou sabedoria, e se baseia no próprio *Mahāmudrā*, o qual consiste em um caminho gradual de reconhecimento daquilo que a tradição compreende por “natureza da mente” (Tib. *sems kyi ngo bo*) através das práticas meditativas de “pacificação mental” (Skt. *śamatha*, Tib. *zhi gnas*) e “visão profunda” (Skt. *vipaśyanā*, Tib. *lhag mthong*), até a eventual obtenção deste estado



desperto livre de conceitos e elaborações mentais, definido como *Mahāmudrā*⁶. Em contraste ao caminho dos meios hábeis, a senda de sabedoria, por assim dizer, é denominada o “caminho da liberação” (Tib. *thar lam*).

Wangchuk Dorje dedicou seus escritos principalmente ao *Mahāmudrā*, dentre os quais podemos ressaltar três obras – sendo uma extensa, uma média e uma concisa – nas quais o caminho da liberação, descrito acima, é abordado integralmente, desde as práticas preliminares até a eventual realização completa da natureza da mente. O ciclo intitulado *Mahāmudrā: O Oceano do Sentido Definitivo* é a mais extensa das três obras, e compila todas as técnicas meditativas preservadas na linhagem em um longo volume. Nele, o autor aborda os diversos passos graduais em detalhe, servindo-se de inúmeras citações e *dohās* (Tib. *mgur*)⁷, tanto de mestres indianos quanto tibetanos da tradição *Kagyü*. A razão pela qual o IX Gyalwang Karmapa se refere aos mestres da linhagem em abundância aponta para um ponto crucial, como de costume nas diversas tradições religiosas asiáticas: a importância de se seguir um mestre qualificado, que por sua vez recebera ele próprio os ensinamentos de um mestre da linhagem e os praticara até sua fruição e assim por diante, dando vida assim a um “rosário de ouro” (Tib. *ser gyi phren gba*), termo este utilizado tradicionalmente como referência à *Karma Kagyü*.

Antes de iniciar as práticas de pacificação mental e visão profunda, estas o corpo principal das técnicas meditativas contidas em *Mahāmudrā: O Oceano do Sentido Definitivo*, diversas etapas de práticas preliminares (Tib. *sngon 'gro*) são necessárias, onde certas contemplações – as preliminares comuns – e técnicas de visualização e recitação – as preliminares incomuns – são empreendidas extensivamente. A ideia de requisitos preliminares, no contexto em questão, trata de uma espécie de pedagogia do olhar, buscando colocar em cheque as perspectivas habituais de consciência. Dzongsar Jamyang Khyentse afirma:

A essência do Ngöndro é desenvolver uma desconfiança fundamental de sua educação. Valores modernos enconrajam todos a entupir seus cérebros com o máximo de informação que

⁶ As meditações traduzidas aqui como de pacificação mental e visão profunda podem ser encontradas em todo o âmbito dos Três Giros da Roda do *Dharma*, possuindo abordagens distintas em função do contexto. É importante ressaltar aqui, nesse sentido, que as mesmas, quando na esfera específica do Terceiro Giro, possuirão características distintas daquelas presentes nos veículos precedentes.

⁷ Cantos espontâneos entoados por grandes mestres de meditação expondo o sentido último da realização através da prática espiritual, usualmente poéticos e carregados de simbolismo.

lhes for possível. Valores indianos – os quais, infelizmente, estão hoje praticamente extintos – nos ensinam a aprender tudo o que pudermos e então a desaprender (KHYENTSE, 2021, p. 121).

As quatro práticas preliminares ditas comuns o são assim denominadas por serem comuns a todas as diferentes linhagens de Budismo no Tibete, e consistem em contemplar a singularidade e as características de um nascimento como ser humano, a morte e a impermanência da vida, a lei de causa e efeito, ou *karma* (Tib. *las*), e as condições de sofrimento próprias à existência cíclica, ou *samsāra*. Tais contemplações são reflexões compreendidas como necessárias para se decidir por um caminho soteriológico, pois, de acordo com a tradição, uma vez que se tem consciência da preciosidade de um nascimento humano, de sua natureza sujeita à morte, das leis de causa e efeito de nossas ações e dessa estrutura defeituosa de nossa existência que é permeada pela possibilidade do sofrimento, pode-se então optar por aquilo que a tradição denomina como “desviar a mente para além do *samsāra*”, sendo por isso definidas também como “os quatro pensamentos que transformam a mente”⁸.

As práticas preliminares incomuns possuem variações de acordo com as diferentes tradições budistas tibetanas, sendo mais ou menos extensas, apesar de possuírem estruturas similares. No caso da linhagem *Karma Kagyü*, as mesmas são realizadas em quatro etapas. A primeira delas consiste em tomar refúgio nas *Três Jóias* (Skt. *triratna*, Tib. *kon mchog gsum*) do Buddha, de seus ensinamentos (Skt. *dharma*) e de sua comunidade (Skt. *saṃgha*), e nas *Três Raízes* do mestre (Skt. *guru*, Tib. *bla ma*), das “deidades tutelares” (Skt. *devā*, Tib. *Yi dam*) e de divindades femininas denominadas *dākinī* (Tib. *mkha’ ‘gro*). Esse gesto de refúgio é acompanhado pela prática contemplativa de geração da “intenção iluminada”, ou *bodhicitta* (Tib. *byang chub kyi sems*), de libertar todos os seres sencientes da existência condicionada e de suas possibilidades de sofrimento, prática essa realizada utilizando visualizações, preces e prostrações físicas. A segunda etapa se define pela meditação em uma divindade masculina denominada *Vajrasattva* (Tib. *rdo rje sems dpa’*), envolvendo técnicas de visualização e recitação de sua fórmula textual específica, ou *mantra*. Estas duas etapas – de Refúgio e *Bodhicitta*, e de *Vajrasattva* – tem como objetivo a purificação do corpo

⁸ Sobre a utilização destas duas expressões, ver DORJE, 2001 e KONGTRUL, 1980.



e da percepção do adepto, respectivamente, como forma de preparação para as etapas subsequentes de acumulação de mérito e sabedoria.

Os métodos de acumulação de mérito consistem em práticas de oferendas em duas partes distintas, as quais formam a terceira etapa das preliminares incomuns. A primeira delas se define pela Oferenda da *Maṇḍala* do Universo, feita às fontes de refúgio das Três Jóias e das Três Raízes, ao passo que a segunda é denominada “Acumulação de Mérito *Yogī*”⁹. A quarta e última etapa, definida como um método de acumulação de sabedoria – entendendo o termo, novamente, como atribuição a uma experiência direta da natureza da realidade – é a prática de *Guru Yoga*, a ser tratada em seguida.

3. Guru Yoga e a Importância do Mestre

Como é ensinado, a devoção é a cabeça da meditação.
Mestre que abre o portal do tesouro das instruções orais.
Conceda suas bênçãos a esse meditador que continuamente te suplica,
Para que a devoção livre de fabricações possa nascer
(TAI SITUPA, 2010, p. 17).

Assim é dito na *Prece À Linhagem do Mahāmudrā* (Tib. *rdo rje chang thung ma*), composta por Bengar Jampal Zangpo (Tib. *ban sgar 'jam dpal bzang po*) no século XV. É, portanto, na última dentre tais técnicas meditativas preliminares que encontramos o pináculo das preparações para o *Mahāmudrā*. Na prática de *Guru Yoga* (Tib. *bla ma rnal 'byor*), ou “união com a mente do mestre”, o mesmo é visto como a fonte das “bênçãos” (Tib. *byin rlabs*) para que o discípulo possa percorrer o caminho espiritual até sua realização última, da natureza da mente, conceito este que, quando entendido em um amplo escopo pode ser compreendido como sinônimo de “iluminação” (Skt. *bodhi*, Tib. *byang chub*). Esta prática de união envolve diversas preces e visualizações, tendo como ponto central os versos de invocação ao mestre, os quais seguem aqui traduzidos:

⁹ Entendendo por *maṇḍala* o arranjo de todas as possibilidades de aparências fenomênicas, incluindo tudo aquilo que se manifesta como qualidade ou virtude. A “Acumulação de Mérito *Yogī*”, consiste em o praticante visualizar a si mesmo abandonando o próprio corpo (na forma de uma deidade) e transformando-o em oferendas não só às fontes de refúgio, mas também suprimindo as necessidades de todos os seres sensíveis, incluindo possíveis obstrutores.



Eu suplico ao precioso mestre!
Conceda suas bênçãos para que minha mente abandone o apego ao eu,
Conceda suas bênçãos para que nasça em mim a realização livre de desejo,
Conceda suas bênçãos para que cessem os pensamentos contrários ao Dharma,
Conceda suas bênçãos para que eu realize minha mente como não-nascida,
Conceda suas bênçãos para que as ilusões sejam pacificadas em si mesmas,
Conceda suas bênçãos para que eu realize todas as aparências como dharmakāya
(DORJE, 2004, p. 57) .

Para analisarmos os versos, os conceitos tradicionais budistas de “externo” (Tib. *phyi ba*), “interno” (Tib. *nang ba*) e “secreto” (Tib. *gsang ba*) se fazem essenciais como níveis de compreensão. Essa tripartição é passível de diversas interpretações, podendo designar as visões dos Três Giros da Roda do *Dharma*, classes distintas de *tantras*, ou mesmo características específicas da natureza da mente¹⁰. O conceito de secreto é em si uma referência ao Terceiro Giro, sendo um de seus epítetos o “caminho do *mantra* secreto” (Skt. *guhyanmantrayāna*, Tib. *gsang sngags rdo rje theg pa*)¹¹, sendo, portanto, a abordagem a partir de tal tripartição particular ao olhar tântrico.

O Aspecto Externo

Como ponto de partida, a invocação do mestre consiste em percebê-lo em seu aspecto externo, tangível, no qual o mesmo é visualizado como sendo aquele no qual é reunida toda a linhagem – em outras palavras, através do qual se faz, pragmaticamente, um contato direto com a linhagem de transmissão dos ensinamentos e, portanto, a possibilidade de recebê-los e, nesse sentido, a porta de entrada da união com o mestre se dá através do verso “eu suplico ao precioso mestre”. O ato de devoção por um indivíduo implica em submeter-se a esse mesmo indivíduo, às suas instruções e ao que ele

¹⁰ A obra de Boord acerca da divindade *Vajrakīla* (BOORD, 2010) é especialmente elucidativa sobre as visões específicas das três classes internas dos *tantras* no contexto da tradição tibetana Nyingma (Tib. *rnying ma*).

¹¹ Baker aponta, por exemplo, para as dialéticas de como o conceito de secreto é especialmente complexo quando na inserção da tradição ao contexto ocidental (BAKER, 2019, p. 281-282). Khyentse analisa tal complexidade em detalhe em KHYENTSE, 2021.



representa, colocando-se nesse sentido a seu serviço. Esse curvar-se nada mais é do que, pelo ângulo do discípulo, um ato inicial de renúncia a uma mentalidade auto-centrada. Desta forma, invoca-se o mestre, no segundo verso, pedindo-o que “conceda suas bênçãos para que minha mente abandone o apego ao eu”.

O Aspecto Interno

Sendo que a atitude de devotar-se às instruções de um detentor da linhagem se faz como fundamento para as práticas principais, no âmbito do *Mahāmudrā*, essa atitude em si, por parte do aspirante, revela-se como um caminho de transformação interior e, conseqüentemente, como um meio hábil de reconhecimento da conexão com o mestre como o cerne dessa transformação. Tal reconhecimento, desta forma, se manifesta como aspecto libertador, uma vez que a devoção é o âmagô que catalisa as emoções aflitivas e, por isso, roga-se ao mestre: “conceda suas bênçãos para que nasça em mim a realização livre de desejo”¹². A atitude interior mencionada aqui consiste em exercitar o ato de entrega, a partir da qual esse auto-centramento possa sucumbir frente à intenção de realizar a natureza da mente, como visto na *Prece À Linhagem do Mahāmudrā*:

Como é ensinado, o desapego é o pé da meditação.
Conceda suas bênçãos a esse meditador,
Que não mais se importa com comida e riquezas e cortou os laços com
esta vida,
Para que haja desapego à honra e à aquisição material
(TAI SITUPA, 2010, p. 16-17) .

Uma vez que tal realização é a meta central do caminho do *Mahāmudrā*, seu ensinamento, ou *dharma*, roga-se então ao mestre por suas bênçãos para que cessem os pensamentos contrários a esse *dharma*, para que a mente possa repousar em seu estado natural e então atingir sua pacificação, em referência às técnicas meditativas previamente mencionadas de pacificação mental ou *samatha*.

¹² As emoções aflitivas são padrões habituais da consciência condicionada por um olhar dualista da realidade, o qual solidificando uma individualização da consciência e um conseqüente auto-centramento, dando nascimento, portanto, a uma ótica permeada por apego e aversão.

*O Aspecto Secreto*

A partir da consciência que através da devoção vê o mestre como um aspecto interior, o qual se manifesta como sendo a própria habilidade de se pacificar a mente, e cuja presença faz com que as tendências habituais se dissolvam por suas bênçãos, uma visão profunda, ou *vipaśyanā*, da realidade, pode então nascer, sendo esta um “estado desperto” (Tib. *rig pa*), lúcido, o qual, em termos tradicionais, é isento de limitações, como a imensidão do espaço, sem começo nem fim, “não-nascido” (Tib. *skyes med*), não conhecendo portanto nem nascimento nem morte. Para realizar essa visão profunda, invoca-se o mestre neste que é seu reconhecimento mais íntimo, ou secreto, suplicando-o: “conceda suas bênçãos para que eu realize minha mente como não-nascida”.

O termo “secreto” (Skt. *guhya*, Tib. *gsang ba*), no contexto em questão, guarda em si o entendimento de selo, de algo que é revelado através do mestre como personificação da linhagem de transmissão, e se refere à natureza da mente, à qual o discípulo é introduzido por seu guia após ter atingido estabilidade nas práticas de pacificação mental e visão profunda. Este é o ponto central do caminho do *Mahāmudrā*, realizado após anos de prática intensiva, no qual o reconhecimento do aspecto último da consciência, livre de elaborações mentais, se manifesta como a inseparabilidade entre *śamatha* e *vipaśyanā* – no qual a mente em paz e seu lúcido olhar não são mais vistos como passos graduais a serem abordados, mas como não-lineares, “espontaneamente presentes” (Tib. *lhun grub*), e “inseparáveis” (Tib. *dbyer med*). Para que esse gesto unificador possa acontecer, as bênçãos do mestre são então invocadas, no sexto verso da prece, para que as ilusões atribuídas à realidade sejam pacificadas em si mesmas.

Ao se descrever a natureza da mente, no contexto em questão, três qualidades são ressaltadas. A primeira delas trata de sua “essência” (Tib. *ngo bo*), sendo esta além de qualquer possível descrição, imaginação, ou formulação conceitual, recorrentemente elucidada a partir da metáfora do “espaço” (Tib. *nam mkha'*), o qual é despido de qualquer limitação. Por ser desobstruída em sua perfeita vastidão, essa essência é, por “natureza” (Tib. *rang bzhin*), expansiva e aberta, clara em seu constante irradiar, e se manifesta como “energia compassiva” (Tib. *thugs rje*), um fluido e constante tomar forma que abraça toda a existência cíclica, ou *samsāra*, e mesmo sua transcendência, ou *nirvāṇa*, tudo permeando. Esses três aspectos da mente são caracterizados



tradicionalmente a partir do conceito de como “três corpos iluminados”, ou “três *kāyas*” (Skt. *trikāya*, Tib. *sku gsum*), sendo a essência da mente o *dharmakāya* (Tib. *chos sku*), ou “corpo absoluto”, sua natureza o *sambhogakāya* (Tib. *longs sku*), ou “corpo de fruição”, e sua capacidade o *nirmanakāya* (Tib. *sprul sku*), ou “corpo de manifestação”. No próprio contexto do Segundo Giro, no discurso intitulado *O Sūtra dos Três Kāyas* (Skt. *trikāyasūtra*), vemos o Buddha expor que, assim como o *dharmakāya* é em si aludido ao céu, dele emergem espontaneamente as nuvens do *sambhogakāya*, as quais se manifestam como a chuva do *nirmanakāya* em sua vasta atividade pelo bem dos seres (BUDDHAVACANA, 2019). Da mesma forma, portanto, quando trazido para o contexto específico de compreensão desses três aspectos da natureza da mente, a essência da mesma, livre de obstruções, é percebida em sua natureza, cristalina, e tudo aquilo que se manifesta à consciência como pensamento, percepção ou sensação, o faz a partir dessa mesma ótica desimpedida, a qual em si é compreendida como sua intenção iluminada, ou *bodhicitta*, sendo as ações do indivíduo, conseqüentemente, permeadas por compaixão.

O mestre é, assim, percebido externamente como uma manifestação iluminada, o qual, em sua presença compassiva, corporifica o Buddha e seus ensinamentos. Internamente, ele é a bem-aventurança iluminada, esta o corpo de fruição, que, em sua radiância, dissipa os véus dos conceitos e das emoções aflitivas. Secretamente, ele é, portanto, a perfeita essência iluminada – o mestre é a própria natureza da mente no espaço básico que precede o surgimento dos fenômenos, e por isso ele é suplicado no último verso: “conceda suas bênçãos para que eu realize todas as aparências como *dharmakāya*”, para que a verdadeira natureza da mente possa ser percebida em tudo aquilo que se manifesta aos sentidos. Esta compreensão mais íntima de que o mestre é a própria expressão da natureza da mente como os três corpos iluminados é o passo crucial nas etapas que precedem as práticas principais de pacificação mental e visão profunda no contexto do *Mahāmudrā*.

4. Conclusão

Os processos iniciáticos no contexto do Budismo *Vajrayāna*, aqui dispostos, revelam o mestre como seu eixo central – como um pilar articulador ou um portal de abertura aos aspectos mais profundos do caminho soteriológico da tradição. As etapas



que antecedem as meditações de união com a mente do mestre, ou *Guru Yoga*, se fazem como premissas preparatórias para que tal união possa ocorrer. De fato, quando a tradição expõe a necessidade de se contemplar aspectos cruciais da existência, nos quatro pensamentos iniciais, de se purificar o corpo a fala e a mente, através das prostrações, recitações e visualizações nas preliminares de Refúgio e *Bodhicitta* e de *Vajrasattva*, e de se gerar mérito através dos métodos de Oferenda de *Maṇḍala* e de Acumulação de Mérito *Yogī*, se faz claro que tratam-se de métodos ou, em termos tradicionais, de meios hábeis que preparam a consciência do discípulo para um estado de abertura que visa a dissolução de hábitos arraigados oriundos de uma percepção fundamentalmente dualista. O processo de dissolução de como se percebe o preceptor espiritual, através de seus âmbitos externo, interno e secreto, aqui descritos, é em si um estágio de dissolução da ideia de um auto-centramento e, portanto, de separação e, nesse sentido, o conceito de união, no caso, se refere em um sentido mais profundo à união consigo mesmo, com a natureza da própria mente, a qual se faz através da abertura ao mestre, como descrito pelo grande adepto Orgyenpa (1230-1309):

Treine na sabedoria, o estado intrínseco.
Pelas bênçãos do glorioso guru,
As tendências habituais da delusão são trazidas a seu próprio lugar.
Treine na não-dualidade de saṃsāra e do nirvāṇa.
Tudo se manifesta como a exibição do dharmakāya.
A percepção dualista é trazida a sua exaustão.
Não há sofrimento – isto é felicidade
(DORJE, 2001, p.177).

Referências Bibliográficas

ABHAYADATTA. grub thob brgyad bcu tsa bzhi'i lo rgyus. In: **Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas**. Berkeley: Dharma Publishing, 1979.

ANDRADE, Clodomir. **A não-dualidade do um (brahmādvaita) e a não-dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia Antiga**. Juiz de Fora: UFJF, 2013.

ARRUDA, Felipe. **O Lótus Branco Imaculado: estudo e tradução de um texto de Sera Khandro (1892-1940) da tradição Terma de Padmasambhava**. Juiz de Fora: UFJF, 2018.

BACKUES, Lindy; BRONKEMA, David; FLETT, Eric; HARTLEY, Benjamin L.; MENESES, Eloise. Engaging the Religiously Committed Other: Anthropologists and Theologians in Dialogue, **Current Anthropology**, 5:1. Fevereiro 2014, p. 82-104.



BAKER, Ian A. **Tibetan Yoga: Principles and Practices**. Rochester: Inner Traditions, 2019.

_____. **Vajrayāna Buddhism in the Western World: A Brief History**. In: **Vajrayāna Buddhism in the Modern World: Proceedings of the Second International Conference on Vajrayāna Buddhism**. Thimphu: Centre for Bhutan & GNH Studies, 2018.

BOORD, Martin. **A Bolt Of Lightening From The Blue: The vast commentary on Vajrakīla that clearly defines the essential points**. Berlim: Wandel Verlag, 2010.

BUDDHAVACANA. **The Sūtra on the Three Bodies**. 2019. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh283.html> . <Acesso em 09/09/2021>.

CHOS KYI BLO GROS, Marpa. **Life of the Mahāsiddha Tilopa**. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1995.

DORJE, Wangchuk. **Mahāmudrā: The Ocean of Definitive Meaning**. Seattle: Nitartha, 2001.

DORJE, Naljorpa Ja'gyür; WANGMO, Ngakma Mé-tsal. **When a Return to Tradition Appears as Innovation: Establishing the ordained non-monastic Vajrayāna sangha in the West**. In: **Mandala of 21st Century Perspectives: Proceedings of the International Conference on Tradition and Innovation in Vajrayana Buddhism**. Thimphu: Centre for Bhutan & GNH Studies, 2017.

_____. **sngon 'gro**. Upper Bhattu Tehsil Bajjnath: Palpung Serabbling Monastic Seat, 2004.

DOWMAN, Keith. **Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas**. Albany: State University of New York Press, 1985.

KHYENTSE, Dzongsar Jamyang. **The Guru Drinks Bourbon?** Boulder: Shambhala, 2016.

_____. **Poison is Medicine: Clarifying the Vajrayana**. 2021. Disponível em "<https://www.siddharthasintent.org/resources/features/poison-is-medicine/>". Acesso em 23 jul. 2021.

KONGTRUL, Djamgœn. **Le Livre des Pratiques Préliminaires: Le Flambeau de la Certitude**. Château de Plaigne: Editions Marpa, 1980.

_____. **The Treasury of Knowledge: Books Two, Three and Four: Buddhism's Journey to Tibet**. Ithaca: Snow Lion, 2010.

LUIZI, Pier Luigi. **Mind and Life: Discussions with the Dalai Lama in the Nature of Reality**. Nova York: Columbia University Press, 2009.



MILARÉPA. **Œvres Complètes: La Vie - Les Cent Mille Chants.** Poitiers: Fayard, 2006.

RINPOCHÉ, Thrangou. **Le Traité des 5 Sagesses et des 8 Consciences.** Saint-Cannat: Claire Lumière, 2007.

NAMGYAL, Dagpo Tashi. **Moonbeams of Mahāmudrā.** Boulder: Snow Lion, 2019.

SAKYA PANDITA. **The Sutra on Reliance on a Spiritual Virtuous Friend.** 2011. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh300.html>. <Acesso em 12/10/2021>.

STENZEL, Julia C. **From Radishes to Realization: Saraha and His Impact on the Mahāmudrā Tradition of the Tibetan Karma Kagyü School.** Rosemead: University of the West, 2008.

TAI SITUPA, Chamgon Kenting. **The Aspiration Prayer of Mahamudra.** Auckland: Palpung Zhyisil Chokyi Ghatsal, 2001.

_____. **The Dorje Chang Tungma.** Auckland: Palpung Zhyisil Chokyi Ghatsal, 2010.

TISO, Francis V. **Rainbow Body and Resurrection: Spiritual Attainment, the Dissolution of the Material Body, and the Case of Khenpo A Chö.** Berkeley: North Atlantic Books, 2016.

TRUNGPA, Chögyam. **Milarepa: Lessons from the Life and Songs of Tibet's Great Yogi.** Boston: Shambhala, 2017.

_____. **The Tantric Path of Indestructible Wakefulness: The Profound Treasury of the Ocean of Dharma, Volume Three.** Boston: Shambhala, 2013.

ZANGPO, Ngawang. **Jamgon Kongtrul's Retreat Manual.** Ithaca: Snow Lion, 1994.



A meditação vipassanā de Mahāsī Sayādaw (1904-1982): fundamentos filosóficos-praxiológicos das disciplinas da meditação

The Mahāsī Sayādaw's (1904-1982) vipassanā meditation: philosophical and praxiological foundations of the meditation disciplines

Otávio Augusto Diniz Vieira¹

Resumo: O Método Mahāsī, do mestre Mahāsī Sayādaw (1904-1982), é um dos mais conhecidos métodos de meditação *vipassanā* do moderno Movimento Vipassanā do Budismo Theravāda. Este artigo tem como objetivo investigar a relação entre ensinamentos (*pariyatti*) e prática (*patipatti*) deste método. Para tal, apresentaremos os princípios basilares do método, as técnicas de meditação e, por fim, os 16 estágios das Cognições Meditativas (*vipassanā-ñāṇa*), que se constituem como experiências meditativas conducentes à experiência final de *nibbāna*. A singularidade do Método Mahāsī está na ausência de técnicas preparatórias de concentração e foco nas técnicas de *vipassanā*, por isso chamado de *suddha-vipassanā*, o puro *Insight*. Ademais, as principais técnicas meditativas são a Rotulagem Mental e a Concentração Momentânea.

Palavras-chave: Mahāsī Sayādaw. Vipassanā. Meditação insight. *Nibbāna*. Budismo Theravāda.

Abstract: Mahāsī Method, by master Mahāsī Sayādaw (1904-1982), is one of the most known *vipassanā* meditation methods of the modern Vipassana Movement of Theravāda Buddhism. This article aims to investigate the relationship between teachings (*pariyatti*) and practice (*patipatti*) of this method. To do so, we will present the basic principles of the method, the meditation techniques and, finally, the 16 stages of Insight-knowledge (*vipassanā-ñāṇa*), which are meditative experiences leading to the final experience of *nibbāna*. The uniqueness of the Mahāsī Method lies in the absence of preparatory techniques of concentration and focus on the techniques of *vipassanā*, hence it is called *suddha-vipassanā*, pure *Insight*. Furthermore, the main meditative techniques are the Mental Noting and the Momentary Concentration.

Keywords: Mahāsī Sayādaw. Vipassanā. Insight meditation. *Nibbāna*. Theravāda Buddhism.

¹ Bacharel em Turismo e mestre em Geografia. Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: otavio_vieira@hotmail.com



Introdução

O Movimento Vipassana ou Movimento de Meditação do *Insight*, é composto por um grupo de mestres ou escolas – *vipassanāvādas* –, que, de modo independente, desde os Quinto (1871) e Sexto (1954) Concílios Budistas, têm-se destacado na transmissão da técnica da meditação *vipassanā*. Para as *vipassanāvāda* do Movimento Vipassana, a meditação *vipassanā* enseja um aspecto ontológico, uma visão de mundo e um centro norteador, levando à risca o exposto no início do *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* (2021, p. 1): “*Bhikkhus*, este é o caminho direto para a purificação dos seres, para superar a tristeza e a lamentação, para o desaparecimento da dor e da angústia, para alcançar o caminho verdadeiro, para a realização de *nibbāna*.”.

O Venerável U Sobhana Mahāthera, conhecido como Mahāsī Sayādaw² (1904-1982), destacou-se no Sexto Concílio Budista (1954), e foi o responsável pela difusão em Mianmar e em diversos outros países da Escola Mahāsī, que preconiza o método conhecido como “Método Mahāsī”, “Novo Método Birmanês de U Nārada” ou “Método Satipaṭṭhāna Birmanês”. Aos 20 anos, em seu oitavo ano como monge (*bhikkhu*) ordenado, Mahāsī deixou sua posição como professor das escrituras budistas, na cidade de Mawlamyaing, Mianmar, e foi em busca de um método claro e efetivo para a prática da meditação. Foi então que, em Thaton, praticou a meditação *vipassanā* com o reconhecido professor de meditação Mingun Jetavun Sayādaw, conhecido como Venerável U Nārada (1869-1955) (MAHĀSĪ, 1991, p.14).

Mahāsī Sayādaw é parte integrante de uma linhagem de mestres com origem no Buda histórico, Siddhārta Gautama (MAUNG OO, 2017, p. 64). Desta linhagem, os três mestres imediatamente anteriores a ele, a saber, Theelon Sayādaw (1786-1860), Aletawya Sayādaw (data desconhecida) e Mingun Jetavun Sayādaw (1869–1955), tiveram papel central na formulação do método transmitido por Mahāsī, que é conhecido como Método Mahāsī. Desses mestres, Mingun Sayādaw, conhecido por U Nārada e mestre direto de Mahāsī, foi o responsável, no início do séc. XX, pela sistematização e início da transmissão dos ensinamentos para os meditadores leigos. As escrituras centrais da Escola Mahāsī são o *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* (2021) – Os

² Recebeu este nome devido ao nome do templo em Seikkhun, cidade onde nasceu e se ordenou, chamado de Mahāsī (*si* – tambor; *mahā* – grande), ou “The Big Drum”. Frequentemente os monges de Mianmar recebem o nome do local onde nascem ou onde moram.

Fundamentos da Atenção Plena – O tratado escrito por Buddhagoṣha (2011), o Visuddhimagga (Vism) – O Caminho da Purificação.

A Escola Mahāsī teve destacada difusão no período de maior estabilidade política observado após a 2ª Guerra Mundial, a partir da posse de Mahāsī, em 1949, a convite do então primeiro-ministro U Nu (1907-1995), como professor residente no centro de meditação chamado “Mahāsī Sasana Yeiktha Meditation Centre”, localizado em Yangon, Mianmar. A ideia não era fazer do centro apenas um monastério, mas um local onde o público leigo (*upāsaka*) também pudesse praticar *vipassanā*. Assim, a Escola Mahāsī é voltada tanto aos monges quanto ao público leigo. Em 1949, Mahāsī conduziu o primeiro retiro de meditação *vipassanā* para um grupo de vinte e cinco meditadores. Ao longo dos anos, outros centros de meditação se instalaram nas próprias cidades, com fácil acesso à população. Ademais, centros de meditação do Método Mahāsī foram abertos no Sri Lanka, Indonésia, Tailândia e Estados Unidos (MAHĀSĪ, 1991, p.17). Mahāsī Sayādaw é considerado o monge mais destacado de Mianmar e uma personalidade chave para a revitalização da prática de *vipassanā* nos países do Budismo Theravāda e para a difusão no Ocidente.

A fim de apresentar os fundamentos filosóficos e praxiológicos das disciplinas da meditação *vipassanā* preconizadas pelo Método Mahāsī, dividimos este artigo em três seções. Na primeira seção, serão apresentados os ensinamentos basilares do método, tomando como base a tripartição disciplinar de *sīla* (moralidade), *samādhi* (concentração) e *paññā* (sabedoria analítica), termo este entendido como sinônimo de *vipassanā*. A singularidade do Método Mahāsī está na ausência de técnicas preparatórias de concentração e foco nas técnicas de *vipassanā*, razão pela qual o método é chamado de *suddha-vipassanā*, o puro *Insight*. Assim, a investigação do método terá como foco em especial a terceira parte da tripartição disciplinar, a saber, *paññā*.

Na segunda seção, serão abordadas as técnicas de meditação basilares do método, a saber, a Rotulagem Mental (*vitakka – noting*), através da qual o meditador mentaliza uma palavra como forma de auxiliar a direcionar a atenção ao fenômeno experimentado; o foco no movimento do abdômen como objeto primário de meditação, que deve ser notado com a mentalização das palavras “expandindo” e “contraíndo” (*rising, falling*); e a concentração praticada, isto é, a Concentração Momentânea

(*khanika samādhi*) em que o meditador foca a mente em qualquer um dos seis sentidos que lhe chame a atenção, sempre retornando para o movimento do abdômen quando nenhum outro sentido for proeminente. Por fim, na terceira seção, serão investigados os dezesseis estágios das Cognições Meditativas (*ñāṇa*) conducentes à experiência final de *nibbāna* ou Iluminação, objetivo final do método budista.

As fontes de pesquisa são primordialmente de dentro da escola: (i) o manual longo e detalhado escrito por Mahāsī, chamado *Manual of Insight* (MAHĀSĪ, 2016); (ii) o livro resumido e prático chamado *The Progress of Insight* (MAHĀSĪ, 1995), que explica, dentro do esquema dos Sete Estágios da Purificação (*sata visuddhi*), as chamadas Cognições Meditativas; (iii) e o livro que compila alguns dos principais discursos de Mahāsī, chamado de *Fundamentals of Vipassana Meditation* (MAHĀSĪ, 1991), onde são abordados os temas mais essenciais do método e descritas as principais técnicas de meditação. Além disso, outra fonte de informação é a minha experiência pessoal de participação em alguns retiros³ dessa tradição.

1 - Os Ensinos Basilares do Método Mahāsī

O Método Mahāsī se baseia fundamentalmente na doutrina das Quatro Nobres Verdades (*catvāri āryasatyāni*), proferidas por Siddhārta Gautama, o Buda. As três primeiras verdades, a saber, a Verdade do Sofrimento (*dukkha*), a Verdade da Causa do Sofrimento (*samudaya*) e a Verdade da Extinção do Sofrimento (*nirodha*), são definitivamente conhecidas no processo de realização da quarta e última verdade, a saber, a Verdade do Caminho (*magga*) para a libertação de todo o sofrimento, o Caminho Óctuplo⁴ (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*). O trilhar do Caminho Óctuplo leva à cessação das origens do sofrimento, isto é, a cessação das Três Raízes Doentias (*akūla-mūla*): a avidez (*rāga\lobha*), a aversão (*dosa*) e a ignorância (*moha\avvijā*). Tendo em vista o viés praxiológico do Caminho Óctuplo, o Método Mahāsī, assim como todos os métodos de meditação *vipassanā*, são, essencialmente, a quarta Nobre Verdade, o

³ Durante minha estadia em Mianmar, em janeiro e fevereiro de 2020, participei de dois retiros de meditação do Método Mahāsī, que totalizaram 14 dias, sendo dez dias no principal centro de meditação de Mahāsī, o “Mahāsī Sasana Yeiktha Meditation Centre”, e quatro dias no centro de meditação de seu discípulo U Pandita, ambos localizados em Yangon, Mianmar.

⁴ O Caminho Óctuplo é formado pelos seguintes oito passos: Linguagem Correta, Ação Correta, Modo de Vida Correto, Esforço Correto, Atenção Plena Correta, Concentração Correta, Visão Correta e Pensamento Correto.

Caminho Óctuplo. Os oitos passos são divididos na tripartição disciplinar de *sīla* (moralidade), *samādhi* (concentração) e *paññā* (sabedoria analítica), apresentada a seguir.

No que tange à disciplina da moralidade (*sīla*), o Método Mahāsī aponta para a existência de duas grandes categorias, uma que se destina aos monges e outra que se destina aos praticantes leigos. Com relação aos monges, há quatro tipos de regras de conduta: (i) a observação dos preceitos monásticos (*pāṭimokkhasaṃvara*); (ii) a busca por um modo de vida puro (*ajīvapārisuddhi*), que consiste em buscar ou receber, de acordo com os preceitos, os quatro instrumentos (em inglês, *requisites*) de subsistência material, a saber, comida, roupas, abrigo e remédios; (iii) o uso sábio desses instrumentos⁵ (*paccayasannissita*); e, por fim, (iv) uma postura de controle dos sentidos⁶ (*indriyasamvara*) (MAHĀSĪ, 2016, p. 7). No que tange aos leigos, o método prescreve a observância de uma lista de cinco ou oito⁷ preceitos. Adicionalmente, enfatiza-se a necessidade de se adotar um modo de vida correto (*ājīvaṭṭhamakasīla*), que consiste em adquirir os meios de subsistência honestamente e sem causar sofrimentos a outros seres. Para Mahāsī, esses cinco preceitos tem um caráter universal e independem dos ensinamentos de Buda. Ele entende que o não cumprimento de qualquer um deles constitui uma ofensa a si mesmo e aos outros seres, enquanto que o seu cumprimento constitui ação meritória (MAHĀSĪ, 2016, p. 22-23). Em ambas as categorias, a saber, a disciplina para monges e a disciplina para leigos, a compreensão correta dos preceitos se fortalece com o aprofundamento progressivo da prática da meditação que conduz o meditador a uma condição em que os preceitos são praticados sem esforço.

No que tange à disciplina da concentração (*samādhi*), o Método Mahāsī se caracteriza pela dispensa das técnicas preparatórias específicas de concentração, em detrimento da prática direta das técnicas da sabedoria analítica (*paññā*). O meditador que segue essa abordagem, por nós chamada de “abordagem exclusiva”, é denominado

⁵ O uso sábio dos instrumentos, ou requisitos, se refere, a saber, o objetivo de seus usos, por exemplo, uma roupa serve para abrigar-se e não para embelezar-se (MAHĀSĪ, 2016, p. 8-11).

⁶ A restrição dos sentidos (*indriyasamvara*) se refere a evitar o surgimento das máculas (*kilesas*) em qualquer uma das seis portas dos sentidos, por exemplo, ao ver, focar apenas no ato da visão, evitando-se assim gerar apego com a qualificação do que se vê (MAHĀSĪ, 2016, p. 14).

⁷ Os oito preceitos são: Abster-se de matar, roubar, toda atividade sexual, mentir, tomar intoxicantes, comer ou beber depois do meio-dia, entretenimentos, tais como dançar, ouvir música, ver shows, usar perfumes ou ornamentos, e, por último, dormir em cama luxuosa. A lista de oito preceitos é seguida pelos praticantes leigos durante os retiros e nos dias de lua cheia e outras ocasiões especiais. A lista de cinco preceitos – que exclui os últimos três preceitos aqui elencados – é seguido nos períodos fora dos retiros. Para Mahāsī, por inferência, seguir os cinco preceitos significa seguir a lista dos oito.

de *sudha-vipassanāyānikha*. O que se dispensa, de fato, nessa abordagem, não são os objetivos das técnicas de concentração, visto que as próprias técnicas de *paññā* cumprem esses mesmos objetivos, em especial aqueles vinculados às técnicas de *samādhi*, a saber, as purificações dos Cinco Obstáculos⁸ (*pañcanīvaranā*) que impedem a investigação adequada dos fenômenos mente-matéria. Assim, enquanto os outros métodos indicam uma sequência que vai, gradualmente, de *samādhi* até *paññā*, no Método Mahāsī, *samādhi* integra-se à *paññā* num exercício concomitante de atenção e investigação.

A disciplina da sabedoria analítica (*paññā*) constitui, portanto, a principal parte do Método Mahāsī. Inicialmente, abordaremos a prática de *paññā* e seu objeto central de investigação, a saber, a Verdade Universal (*paramatha*) da mente-corpo a ser alcançada por meio da implementação do método quádruplo de investigação e os dois instrumentos de conhecimentos, o instrumento sensório (*paccakkha*) e o instrumento inferencial (*anumāna*). Por fim, serão apresentadas as três principais doutrinas – descritas tanto no *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta* (2021) quanto no *Visuddhimagga* (BUDDHAGHOṢA, 2011) – pelas quais o fenômeno mente-corpo é entendido, a saber, os Cinco Agregados (*pañcakhandhā*), as Seis Bases (*āyatana*) e os Quatro Elementos Primários (*dhātus*).

De acordo com Mahāsī, *vipassanā* “is the effort to understand correctly the nature of mental and physical [nāma-rūpa] phenomena within one’s own body” (MAHĀSĪ, 1991, p. 138). Portanto, o objeto de investigação de *vipassanā* são os fenômenos mentais e materiais, percebidos direta e intuitivamente, por meio de qualquer um dos seis sentidos, e sem se fazer recurso ao pensamento reflexivo (PANDITA, 1991, p. 151). Esse esforço de compreensão tem como objetivo dissipar as três visões errôneas (*ditthi*) sobre o fenômeno mente-matéria, a saber, a noção de permanência, a percepção associada à experiência de prazer e a crença em um “eu” permanente. Essas três visões errôneas impedem a compreensão da verdadeira natureza de todo fenômeno, e suas três características, ou Marcas da Existência (*tilakkhaṇa*), a saber, impermanência (*anicca*), sofrimento (*dukkha*) e não eu (*anattā*).

Para se identificar corretamente o objeto de análise de *vipassanā*, é fundamental distinguir entre a Verdade Universal ou Absoluta (*paramatha-sacca*) e a Verdade

⁸ Os Cinco Obstáculos são: desejo sensual, má vontade, preguiça e torpor, inquietação e ansiedade, e dúvida.

Convencional ou Conceitual (*sammuti-sacca*). De acordo com Mahāsī (1991, p. 93), o fenômeno mente-matéria somente pode ser considerado como Verdade Universal – também chamada de “realidade última”, aquilo que tem a qualidade do existir – quando compreendido em seu estado último irreduzível, isto é, como algo que não pode mais ser dividido. Além disso, a Verdade Universal só pode ser conhecida por meio da experiência direta pessoal (*saccikaṭṭha*). Sendo assim, a Verdade Universal é o processo mental em sua dinâmica continuamente mutável tal como emerge, originalmente, na consciência; ao passo que, a Verdade Convencional, refere-se ao estancar dessa dinâmica, por meio de uma apreensão na forma de conceitos, ideias, noções ou nomes. A conformação destes conceitos ou ideias acontece tão rapidamente que é difícil identificar que o que há, na verdade, são processos mentais únicos e subsequentes. Com a prática da meditação *vipassanā*, aprende-se a discernir esses dois processos: o processo das experiências sensoriais de um contínuo fluir, de um lado, e o processo de conformação de conceitos e ideias que projetam a ideia de permanência, de outro (MAHĀSĪ, 2016, p. 93-96).

De acordo com Mahāsī e com a doutrina Theravāda, existem apenas quatro elementos que podem ser chamados de realidade última, a saber, a consciência⁹ (*citta*), os fatores mentais (*cetasikas*), a matéria (*rūpa*) e *nibbāna* (*ibidem*, p. 93).¹⁰ Os três primeiros são chamados de “realidades condicionadas” (*saṅkhataparamattha*), e o último, *nibbāna*, é chamado de “realidade não-condicionada” (*asaṅkhataparamattha*), isto é, uma realidade que está sempre presente e, portanto, não tem a característica do surgir e do desaparecer. A meditação *vipassanā* lida fundamentalmente com as “realidades condicionadas”. Em outras palavras, ela constitui uma investigação da matéria (*rūpa*) e da mente (*nāma*), composta pela consciência (*citta*) e seus fatores mentais (*cetasikas*).

Um dos métodos utilizados para investigar a Verdade Última (*paramattha*) do fenômeno mente-matéria (*nāma-rūpa*) é o método quádruplo. Este método envolve quatro categorias de análise e visa a compreensão de outros tantos elementos mínimos constitutivos da experiência (*dhamma*): (i) Característica (*lakkaṇa*), (ii) Função (*rasa*), (iii) Manifestação (*paccupaṭṭhāna*) e, por último, (iv) Causa Imediata (*padatṭhāna*),

⁹ Utilizamos “consciência”, para nos referir a *citta* e *viññāṇa*, enquanto a palavra “mente” é utilizada apenas para o termo *nāma*.

¹⁰ De acordo com a tradição Theravāda, há 89 tipos de *cittas*, 52 tipos de *cetasikas* e 18 tipos de *rūpa*.

que se aplica apenas aos fenômenos mentais (MAHĀSĪ, 1995, p. 56). Como ilustração da operacionalidade do método quádruplo, Mahāsī descreve o processo de meditação tendo por objeto o movimento do abdome:

The meditator who is meditating on the rising and falling of the abdomen knows the firmness or laxity thereof – its characteristic. He knows the moving in or out – its function. He also knows its bringing in and pushing out – its manifestation. (MAHĀSĪ, 1991, p. 58).¹¹

Dentre as categorias de análise acima descritas, o Método Mahāsī centra-se fundamentalmente na investigação da Característica, que, por sua vez, é subdividida em Característica Geral (*sāmañña-lakkhaṇa*) e Característica Específica (*sabhāva-lakkhaṇa*). A Característica Geral se refere à investigação das Três Marcas da Existência (*tilakkhaṇa*) presentes em todo o fenômeno, a saber, *anicca*, *anattā* e *dukkha*. Por sua vez, a Característica Específica (*sabhāva-lakkhaṇa*) se refere às características singulares de um fenômeno determinado não compartilhado por outros.

Há dois meios de conhecimento pelos quais a Verdade Universal pode ser apreendida: o Conhecimento Empírico (*paccakkha*) e o Conhecimento Inferencial (*anumāna*). O Conhecimento Empírico é o conhecimento cultivado através do processo de meditação que visa a experiencição direta da natureza impermanente e interdependente de todo fenômeno mente-matéria (*dhamma*). Todo Conhecimento Empírico, quando maduro, é naturalmente seguido pelo Conhecimento Inferencial, que inclui fenômenos internos (do próprio meditador) e externos (de outras pessoas), e nos tempos passado, presente e futuro. Pelo Conhecimento Inferencial não é possível discernir a Característica Específica (*sabhāva-lakkhaṇa*) do fenômeno, mas apenas a Característica Geral (*sāmañña-lakkhaṇa*), isto é, a característica tríplex (*tilakkhaṇa*) de *anicca*, *dukkha* e *anattā* (MAHĀSĪ, 2016, p. 108). Portanto, a análise proposta por *vipassanā* se centra fundamentalmente no desenvolvimento do Conhecimento Empírico.

O *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* (2021) – *O Grande Sutra dos Fundamentos da Consciência Plena* (DN 22) – é o principal sutra que forma as bases praxiológicas do Método Mahāsī. Os 13 exercícios nele propostos são primordialmente técnicas de *vipassanā*, isto é, são bases para a investigação da mente-matéria (*nāma-rupā*) e não de

¹¹ Tradução: O meditador que está meditando na expansão e contração do abdômen conhece a firmeza ou frouxidão disso - sua característica. Ele conhece o movimento para dentro ou para fora - sua função. Ele também conhece o trazer e o empurrar - sua manifestação.

samatha (concentração). Os exercícios estão divididos em Quatro Fundamentos: observação do corpo (*kāya*) e das sensações corporais (*vedanā*), que constituem o corpo (*kāya*) e observação da mente (*citta*) e dos objetos ou qualidades mentais (*dhamma*), que constituem a mente (*nāma*). Tendo em vista a inseparabilidade da dicotomia mente-matéria (*nāma-rupā*), entende-se que os quatro Fundamentos da Consciência Plena coexistem juntos em cada momento de consciência. Visto isso, embora seja possível a contemplação apenas de um ou outro fundamento, o Método Mahāsī, como será visto mais adiante na apresentação das técnicas de meditação, prescreve o direcionamento da atenção (*sati*) e a investigação (*dhammavicaya*) nos quatro fundamentos. Destes, Mahāsī instrui que para se conhecer a natureza da mente-matéria é essencial a investigação das doutrinas de três exercícios as quais fazem parte do quarto fundamento (os objetos mentais - *dhamma*), a saber, os Cinco Agregados (*pañcakhandhā*), as Seis Bases (*āyatana*) e os Quatro Elementos Primários (*dhātu*).

Vejam os primeiros como os Cinco Agregados, a saber, o agregado material da forma (*rūpa*) e os quatro agregados mentais (*nāma*) da sensação (*vedanā*), percepção (*saññā*), ações volitivas (*saṅkhāra*) e consciência (*viññāṇa*) estão presentes em cada fenômeno mente-matéria. Mahāsī observa que, no ato de movimentação física, os quatro agregados da mente (*nāma*) estão presentes na intenção mental de provocar o movimento, enquanto o agregado da matéria (*rūpa*) está presente no movimento propriamente dito. No que tange a percepção visual do objeto, Mahāsī observa que para se entender o agregado material da visão, deve-se ter em mente como cada um dos seis sentidos, chamados de Seis Bases (*āyatana*) estão conformados. Em cada uma das Seis Bases estão presentes três aspectos, dois materiais – que não são capazes de reconhecer objetos – e um mental – que, ao invés, é capaz de reconhecer objetivos (MAHĀSĪ, 1991, p. 38-39). Os aspectos materiais são os seguintes: i) o objeto dos sentidos (*indriya-dhātu*); e ii) o órgão dos sentidos (*visaya-dhātu*). Por outro lado, o aspecto mental é iii) a consciência (*vijñāna-dhātu*) do contato (*phassa*) do objeto com o órgão dos sentidos¹² que é constitutiva da mente. Assim, os dois primeiros aspectos, o objeto visto e o olho, se referem ao agregado material da visão, enquanto a consciência do objeto se refere aos quatro agregados da mente, descritos na citação acima. É, portanto, necessário entender os Cinco Agregados e as Seis Bases de modo relacional, já que os

¹² No total, três aspectos de cada uma das Seis Bases constituem os 18 Componentes da Percepção (*dhātus*).



primeiros estão presentes em todo ato de consciência que emerge da instrumentalização de qualquer um dos segundos.

Para o entendimento mais detalhado do agregado da matéria (*rūpa*), Mahāsī propõe uma investigação das características dos Quatro Elementos Primários (*dhātu*) presentes em cada fenômeno material pontual chamado de *rūpakalāpa*. Os quatro elementos estão sempre presentes em cada *rūpakalāpa* que surge na forma de um grupo (*cluster*) e que é observável através das características específicas (*sabhāva-lakkhaṇa*) dos Elementos Primários, a saber, a dureza da terra, a temperatura do fogo, o movimento e a sustentação do ar e a coesão¹³ da água.

As características dos Quatro Elementos Primários (*dhātu*) da matéria (*rūpa*) são neste particular os objetos centrais da investigação. Ao meditar sobre a natureza dos Cinco Agregados, das Seis Bases e dos Quatro Elementos Primários, percebe-se que cada momento de consciência-objeto surge, permanece por um instante extremamente curto e logo desaparece. Revela-se assim a natureza impermanente e impessoal do fenômeno mente-matéria, no qual, ao invés de um “eu” que vê, escuta, cheira, sente, degusta ou pensa, ou de um “eu” passado que continua no presente e que continuará no futuro, prevalece uma sequência de instantes únicos, constituídos na relação inseparável e impermanente do agregado material (*rūpa*) com os agregados mentais (*nāma*).

Tendo apresentado os ensinamentos basilares do Método Mahāsī, vejamos agora as técnicas específicas que conformam o método.

2 - *Suddha-vipassanā* – o puro *Insight*

Como visto, o Método Mahāsī não contempla técnicas específicas de *samatha* (concentração), razão pela qual o método é chamado de *suddha-vipassanā*, o puro *Insight*. Na sequência, serão apresentados os principais aspectos que compõem a prática de *suddha-vipassanā* enquanto processo de meditação sobre as atividades cotidianas e que podem ser também conduzidas nas posturas “sentada” (*nisīdati*) e “caminhando” (*gacchati*): (i) a Rotulagem Mental (*mental noting*) que tem por foco o “objeto primário” e “objetos secundários”; (ii) a Concentração Momentânea (*khanika samādhi*);

¹³ O elemento água é o único impossível de sentir o toque, isto é, é um elemento da matéria que não possui uma substância tátil, portanto, não pode ser experienciado diretamente (MAHĀSĪ, 1995, p. 52-53).

(iii) e as Cinco Faculdades Espirituais (*pañc'indriya*) que constituem o objetivo a ser alcançado gradativamente pela técnica.

A técnica da Rotulagem Mental é o elemento mais singular do Método Mahāsī. Nesta técnica, com o objetivo de direcionar a atenção ao objeto de meditação, pronuncia-se mentalmente uma palavra para rotular o fenômeno mente-matéria (*nāmarūpa*) experienciado. O termo “rotular” (*to note*) corresponde, em páli, a *sallakkheti*, que é traduzido literalmente por “marcar distintamente”, isto é, empreender uma investigativa atenta sobre a natureza dos fenômenos. Mahāsī (2015, p. 33) apresenta da seguinte maneira, as razões que justificam a utilização dessa técnica:

If the contemplation is carried on by the simple act of mental observation without the act of mentally repeating the words, the contemplation will be casual and ineffective with many drawbacks such as, failing attention to reach closely enough to the object to which it is directed, failing to clearly distinguish and perceive the phenomena part by part, and deterioration of the necessary force of energy to contemplate.¹⁴

Paradoxalmente, a técnica da rotulagem mental, que se baseia na repetição mental de palavras, tem a intenção de levar o meditador para além do pensamento discursivo. A palavra escolhida para rotular o fenômeno sob investigação não é tão relevante, pois o que realmente importa é direcionar a atenção para esse mesmo fenômeno. Assim, tendo como objetivos principais a continuidade da atenção plena (*sati*) e o seu direcionamento ao objeto de meditação, o mais relevante na técnica da rotulagem é a concomitância entre a palavra pronunciada com o objeto percebido.

Inicialmente, deve-se rotular o objeto primário, que consiste no movimento de expansão e contração da respiração na altura do abdome, mantendo-se a atenção nesse movimento pelo máximo de tempo possível. As palavras habituais utilizadas para rotular o movimento do abdome são “expandindo” (*rising*) e “contraíndo” (*falling*). No processo, ocorre a percepção por meio das seis portas dos sentidos de algum objeto, o que provoca a perda da atenção no objeto primário. Este outro objeto é chamado de objeto secundário, uma referência a qualquer objeto que surja, em alguma das seis

¹⁴ Tradução: Se a contemplação for realizada pelo simples ato de observação mental sem o ato de repetir mentalmente as palavras, a contemplação será casual e ineficaz com muitos inconvenientes, como, por exemplo, a falta de atenção para chegar perto o suficiente do objeto para o qual é dirigida, falha em distinguir e perceber claramente os fenômenos parte por parte, e deterioração da força de energia necessária para contemplar.

portas dos sentidos, e que se torne mais proeminente do que o objeto primário, isto é, que desvie a atenção do movimento do abdome. Alguns exemplos de rotulagem dos objetos secundários são: “escutando, escutando”, “pensando, pensando” e “sentindo, sentindo”¹⁵.

A principal razão da escolha como objeto primário do movimento da respiração na altura do abdome ao invés da sensação do movimento do ar na altura das narinas – como ocorre na maioria das escolas budistas Theravāda –, é devido ao tipo de concentração exigida na prática de *vipassanā* do Método Mahāsī. A área do abdome é maior do que a área das narinas, o que possibilita manter uma concentração mais desperta. Esse tipo de concentração é precisamente o que se denomina de Concentração de Acesso (*upacāra samādhi*) que se diferencia da concentração profunda de uma mente absorta que é chamada de Concentração de Absorção (*appana samādhi*). Esta última, que caracteriza a entrada da mente nos estados de *jhāna*, é menos indicada para a análise da verdadeira natureza da mente-corpo.

Para a rotulagem mental dos objetos primário e secundários utiliza-se a Concentração Momentânea (*khanika samādhi*) que é um tipo de Concentração de Acesso. Na Concentração Momentânea, não há apenas um objeto de meditação, mas diversos. Com efeito, qualquer objeto que entre em contato com um dos seis órgãos dos sentidos e se torne proeminente garante uma mudança constante do objeto de atenção. Na Concentração Momentânea, como regra geral, evita-se o acesso aos níveis mais profundos de *jhānas*, que se referem à Concentração de Absorção. Utiliza-se o termo “momentâneo” não por tratar-se de um momento curto, mas sim por caracterizar um movimento momento a momento. Por isso, a Concentração Momentânea é também chamada de Concentração em Movimento, por oposição à Concentração Fixa. Com efeito, esta última prática, que se refere mais especificamente à *samatha*, ocorre quando se foca a atenção em apenas um objeto com a exclusão completa de todos os outros.

A fim de manter a continuidade contemplativa, a meditação deve ocorrer em todos os momentos da condição de vigília. Assim, a rotulagem mental deve ser mantida em todas as atividades diárias. Em outras palavras, tanto os movimentos físicos quanto

¹⁵ Na Rotulagem Mental do movimento do abdome repete-se apenas uma vez os termos “expandindo” / “contraíndo”. Para os objetos secundários repetem-se, em geral, duas vezes o termo. Essa diferença pode se dar devido ao já pequeno movimento do abdome, que em geral se torna cada vez mais curto no decorrer da prática, visto que não haveria tempo hábil de repetir duas vezes a palavra.



as intenções de realizar tais movimentos devem ser rotulados, e, na ausência de algo específico sendo observado, retorna-se à meditação no movimento do abdome. O nível de detalhamento de todos os processos de rotulagem mental é bastante complexo, como pode ser notado na descrição a seguir:

If a desire to lie down arises, note it and the movements of your legs and arms as you lie down. The raising of the arm, the moving of it, the resting of the elbow on the floor, the swaying of the body, the stretching of the legs, the listing of the body as one slowly prepares to lie down – all these movements should be noted.¹⁶ (MAHĀSĪ, 1991, p. 147).

A recomendação do Método Mahāsī indica que na meditação nas ações cotidianas deve-se rotular uma quantidade tão grande quanto possível dos movimentos nela envolvidos. Assim, a fim de que a concentração e a investigação sobre a verdadeira natureza mente-matéria sejam claras e constantes, todos os movimentos devem ser realizados de modo lento e gentil, tal como ocorre com os gestos de um ancião ou um inválido (MAHĀSĪ, 1991, p. 145). No caso do praticante iniciante a atenção plena (*sati*) não está suficientemente desenvolvida para permitir uma adequada continuidade contemplativa. Ao avançar na prática, o meditador torna-se mais habilidoso e toda a ação, física ou mental, pode ser contemplada com a rotulagem mental concomitante à cada ato. Exemplos de ações a ser alvo da Rotulagem Mental no processo de meditação nas ações cotidianas, são, por exemplo, arrumar a cama, deitar-se, lavar a louça, escovar os dentes e o rosto, tomar banho, abrir a porta, comer, etc.

Para entender a importância da continuidade no processo de meditação contemplativa é comum, na tradição budista, fazer menção ao exemplo de Ānanda que, após passar a noite anterior ao Primeiro Concílio praticando a meditação na postura caminhando, no raiar do dia, ao sentir-se cansado, deitou-se para prosseguir a meditação na postura deitada. Nesse momento, de uma só vez, alcançou os três últimos estágios da Iluminação (MAHĀSĪ, 1991, p. 147).

Além das posturas inerentes às ações cotidianas praticadas ao longo de todo o dia, a meditação também é praticada nas quatro posturas recomendadas pelo Buda no

¹⁶ Tradução: Se surgir o desejo de se deitar, observe-o e os movimentos de suas pernas e braços ao se deitar. Levantar o braço, movê-lo, repousar o cotovelo no chão, balançar o corpo, esticar as pernas, inclinar o corpo enquanto se prepara lentamente para deitar-se - todos esses movimentos devem ser observados.



cânone páli: sentada, caminhando, de pé e deitada. As posturas “sentada” e “caminhando” são as duas mais utilizadas pelo Método Mahāsī e serão, a seguir, explanadas em detalhe. No que se refere à postura sentada, Mahāsī identifica os estágios progressivos que deverão ser experienciados pelo meditador iniciante. Primeiramente, o *yogi* deve retirar-se para um lugar calmo e sentar-se com o corpo ereto em uma posição que o possibilite permanecer por um longo tempo. No início do processo, não se espera que o meditador alcance a atenção plena na apreensão do surgimento (*uppāda*), a persistência (*thiti*) e a dissolução (*bhaṅga*) dos fenômenos. Nesse sentido, o meditador iniciante deve se concentrar no fenômeno mais proeminente, isto é, o fenômeno material que se manifesta mais claramente através do sentido do tato (*bhūta-rūpa*). Com isso, ele se empenha na contemplação da sensação do contato das pernas com o solo, pronunciando mentalmente palavras como “contato, contato” ou “sentindo, sentindo” (MAHĀSĪ, 2015, p. 32). Na sequência, o meditador volta sua atenção para o movimento do abdome, pronunciando mentalmente as palavras “expandindo”, na inspiração, e “contraíndo”, na expiração. Após manter a atenção por algum tempo no movimento do abdome, surgem então conteúdos mentais que provavelmente desviarão sua atenção. Tais divagações devem ser rotuladas na forma “divagando, divagando”. Com isso, a mente tende gradativamente a suspender a divagação. Retorna-se então à Rotulagem Mental do movimento do abdome.

Na meditação sentada, portanto, os sentidos mais proeminentes são, em geral, o tato, a mente e a audição. Este último, em face dos sons sempre presentes, mesmo nos ambientes mais silenciosos. Com o passar do tempo, surge naturalmente o desejo de mudar de posição, desejo esse que deverá ser contido com a Rotulagem Mental “vontade de mudar”, de modo a que se retorne de imediato à contemplação do objeto primário. Evita-se, com isso, mudar de posição ou fazer qualquer movimento intencional, o que constituiria um obstáculo no aprofundamento da concentração. A importância da Rotulagem Mental da intenção de mudar de posição com o objetivo de suprimir essa mesma intenção é a de suspender a sequencialidade entre a intenção mental e a realização de um ato, que é o que perpetua a falsa ideia de continuidade de um suposto “eu”.

No que se refere aos processos meditativos que fazem recurso à postura do “caminhando”, há uma diferença entre o modo de Rotulagem Mental das meditações

nas ações cotidianas e o modo de Rotulagem Mental das sessões deliberadamente concebidas pelo método. Nas meditações das ações cotidianas, o meditador deve se concentrar em um ou dois momentos em cada passo, e ao mesmo tempo pronunciar mentalmente alguma palavra que direcione sua atenção para esse mesmo movimento tais como “direita”/“esquerda” ou “levantando”/“movendo”. Por outro lado, na meditação caminhando concebida pelo método, o meditador a realiza de modo extremamente lento, o que o permite concentrar-se, inicialmente, em dois momentos em cada passo e, progressivamente, aumentar a quantidade de Rotulagem Mental, podendo-se notar até seis momentos (MAHĀSĪ, 1991, p. 146).

Como síntese dos principais objetivos do método *vipassanā*, a escola Mahāsi dá ênfase nas chamadas Cinco Faculdades Espirituais (*pañcaindriya*): Fé (*saddhā*), Energia (*vīrya*), Atenção Plena (*sati*), Concentração (*samādhi*) e Sabedoria (*paññā*). Essas cinco virtudes devem ser consideradas como um conjunto unitário em equilíbrio. Da mesma forma que elas se reforçam individualmente pelo crescimento concomitante de todas, elas podem igualmente tornar-se obstáculos uma das outras no caso de insuficiência de alguma delas. A Fé é considerada a semente sem a qual a planta não pode crescer, isto é, constitui um passo preliminar da prática. No Budismo, a Fé na veracidade das doutrinas e dos mestres que as transmitem é necessária como requisito para se alcançar a Sabedoria e a assimilação experiencial desses ensinamentos. Portanto, a ausência de uma fé que não se traduz num desenvolvimento contínuo da Sabedoria, converte-se em uma fé cega. A Energia, por outro lado, definida como determinação ou esforço deve ser exercida em sintonia com o desenvolvimento da Concentração que conduz à calma mental. Quando em excesso, entretanto, ela conduz à agitação mental. Portanto, Fé e Sabedoria, de um lado, e Concentração e Energia, de outro, conformam pares complementares. Finalmente, a Atenção Plena deve estar presente em todos os momentos, pois ela permite a atenuação e o equilíbrio das agitações mentais eventualmente causadas por descompassos entre a Fé, a Energia, a Sabedoria e Concentração deficiente (MAHĀSĪ, 2016, p. 224-226).

Tendo visto as principais técnicas do Método Mahāsi, passamos agora à análise do modo pelo qual elas conduzem à realização progressiva das Cognições Meditativas (*vipassanā-ñāṇa*).

3 - As Cognições Meditativas (*vipassanā-nañā*)

As Cognições Meditativas (*vipassanā-nañā* ou *ñāṇa*) são uma compilação única do Método Mahāsī que toma como referência os ensinamentos mais essenciais apresentados na terceira parte do Visuddhimagga intitulada *Paññā*, a disciplina da sabedoria analítica. As Cognições Meditativas são experiências meditativas ou, ainda, *insights* graduais em direção ao *Insight* final, alcançados progressivamente através da prática das técnicas anteriormente explanadas e que culminam na experiência última de *nibbāna*. Em geral, há 16 estágios de Cognições Meditativas, os quais podem ser divididos em quatro distintas categorias: (i) o surgimento e dissolução dos fenômenos; (ii) o desencanto pelos fenômenos; (iii) a equanimidade perante os fenômenos; e (iv) os estados de *nibbāna*.¹⁷

Tabela 1: As Cognições Meditativas (*vipassanā-ñāṇa*)

Categorias	Cognições Meditativas (<i>ñāṇa</i>)	Estágios da Iluminação
1 – Surgimento e dissolução dos fenômenos	1 - Cognição Analítica do Corpo e Mente (<i>Nāma-Rūpa Pariccheda Ñāṇa</i>) 2 - Cognição pelo Discernimento da Condicionalidade (<i>Paccaya Pariggaha Ñāṇa</i>) 3 - Cognição pela Compreensão (<i>Sammāsana Ñāṇa</i>) 4 - Cognição do Surgir e do Desaparecer (<i>Udayabbaya Ñāṇa</i>) 5 - Cognição da Contemplação da Dissolução (<i>Bhaṅga Ñāṇa</i>)	
2 - Desencanto pelos fenômenos	6 - Cognição da Aparição como Medo (<i>Bhayatupaṭṭhāna Ñāṇa</i>) 7 - Cognição do Tormento (<i>Ādīnava Ñāṇa</i>) 8 - Cognição do Desencanto (<i>Nibbida Ñāṇa</i>)	
3 - Equanimidade perante os fenômenos	9 - Cognição do Desejo por Libertação (<i>Muñcitukamyat Ñāṇa</i>) 10 – Cognição pela Contemplação da Re-observação (<i>Patisankhānupassana Ñāṇa</i>) 11 – Cognição da Equanimidade para com as Formações (<i>Sankhārupekkhā Ñāṇa</i>)	
4 – Estados de <i>nibbāna</i>	12 - Cognição que leva à Emersão (<i>Vutthānagāminīnāṇa</i>) 13 - Cognição da Adaptação (<i>Anulona Ñāṇa</i>) 14 - Cognição da Maturidade ou Mudança da Linhagem (<i>Gotrabhū Ñāṇa</i>) 15 - Cognição do Caminho (<i>Magga Ñāṇa</i>) 16 - Cognição da Fruição (<i>Phala Ñāṇa</i>)	<i>Sotāpatti</i> <i>Sakadagati</i> <i>Agati</i> <i>Arahatta</i>

Fonte: o autor (2021)

Na primeira categoria, chamada de “Surgimento e dissolução dos fenômenos”, estão incluídas as cinco primeiras Cognições Meditativas. De modo geral, essas cognições se referem ao conhecimento da natureza condicionada e impermanente dos fenômenos mente-matéria. Essas cognições vão se aprofundando ao longo dos diversos

¹⁷ Dependendo da obra da escola, outras classificações são feitas, com mais ou menos estágios.

estágios das Cognições Meditativas, alcançando seus níveis mais maduros na décima primeira Cognição, a Cognição da Equanimidade para com as Formações.

A primeira Cognição Meditativa é a chamada “Cognição Analítica do Corpo e Mente” (*Nāma-Rūpa Pariccheda Ñāṇa*). A mente diferencia-se do corpo por ter a natureza de inclinar-se e reconhecer um objeto, enquanto o corpo ou a matéria tem a natureza de ser esse mesmo objeto, isto é, algo a ser conhecida. Inicialmente, ao investigar certos objetos de meditação, tais como a expansão, contração do abdome, os movimentos ou as sensações físicas, opera-se o reconhecimento da especificidade do corpo. Em seguida, opera-se o reconhecimento da consciência dos processos corporais e da intenção de empreender o movimento como duas dimensões dos processos mentais. Dessa forma, através da experiência direta, diferencia-se o processo corporal do processo mental. A mesma compreensão da distinção entre os processos corporais e mentais ocorre na contemplação dos outros sentidos. Por exemplo, o objeto visual e o olho são dois aspectos do processo corporal, enquanto a consciência da visão – isto é, a consciência do contato entre os dois aspectos do processo corporal – e o reconhecimento da visão – empreendida pelo sentido da mente – são os dois aspectos do processo mental.

Na segunda Cognição, a “Cognição pelo Discernimento da Condicionalidade” (*Paccaya Pariggaha Ñāṇa*), as condições para o surgimento do corpo e da mente se tornam evidentes. Por exemplo, no ato de empreender um movimento, primeiro há a intenção mental do mover-se que deve ser objeto da Rotulagem Mental inicial, após o que se segue a rotulagem do ato corporal. Assim, percebe-se a condicionalidade do movimento: quando há a intenção, há o movimento. Com relação à visão, a consciência visual ocorre somente quando estão presentes o órgão e o objeto do sentido, assim como a atenção plena (*sati*). Esses são exemplos do processo de reconhecimento das condições necessárias para o surgimento de um fenômeno que sempre surge no contexto de uma relação inseparável relação mente-corpo. Em outras palavras, o surgimento da consciência só ocorre se houver um objeto a ser notado, e, por outro lado, só surge um objeto notado se a consciência estiver focada nele. Esta segunda Cognição Meditativa foca-se apenas no processo do surgimento dos fenômenos e não no processo de sua extinção. Por exemplo, numa sucessão de surgimentos de dores ou pensamentos, a



sequencialidade nesse surgir impede o reconhecimento do correspondente desaparecimento de cada um deles.

Na terceira Cognição Meditativa, a saber, a Cognição pela Compreensão (*Sammāsana Ñāṇa*), discerne-se em detalhe as três fases da experiência de percepção de um objeto: o surgimento (*uppāda*), a persistência (*thiti*) e a dissolução (*bhaṅga*). Com isto, o meditador dá-se conta que dois processos mente-corpo nunca ocorrem simultaneamente, já que o seguinte surge apenas quando cessa o anterior. Por exemplo, apenas quando uma dor ou uma imagem mental cessa, é possível o aparecimento de outra. É precisamente a incapacidade de atentar à extrema dinâmica desse processo do surgir e do desaparecer que se projeta a ilusão de permanência e continuidade. Ao notar a destruição ou desaparecimento de cada objeto compreende-se a natureza impermanente (*anicca*), impessoal (*annatā*) e dolorosa (*dukkha*) dos fenômenos mentais-corporais. E, por inferência ou indução, compreende-se que todos os processos mentais-corporais do passado, presente e futuro, também são impermanentes, impessoais e dolorosos (MAHĀSĪ, 1995, p. 17-20).

Por sua vez, na quarta Cognição Meditativa, a Cognição pela Contemplação do Surgir e do Desaparecer (*Udayabbaya Ñāṇa*), o nível de concentração se aprofunda ainda mais, os processos mentais-corporais são contemplados e rotulados sem esforço, e a cognição nas Três Marcas da Existência se torna ainda mais clara. Os processos passados e futuros não advêm mais à consciência e uma luz brilhante chamada de *nimitta*, que aparece de diferentes formas para cada *yogi*, surge como imagem mental. Nesse estágio, diversos Fatores Mentais (*cetasikas*) se fortalecem, tais como a mente concentrada (*samādhi*), serena (*passaddhi*), ágil¹⁸ e atenta (*sati*) para a investigação (*dhammavicaya*) dos fenômenos mente-corpo. Outros fatores mentais saudáveis (*kusala*) que surgem no processo são a sensação de fé ou confiança (*saddhā*) nos ensinamentos do Buda, o êxtase sublime (*pīti*), a sensação de felicidade (*sukkhā*), a energia (*vīriya*) equilibrada que permite a contínua contemplação e a percepção equânime (*upekkhā*) com relação a todas as formações (MAHĀSĪ, 1995, p. 20-25).

¹⁸ Aqui o termo “ágil” se refere ao Pensamento Aplicado (*vitakka*), isto é, a mente que se direciona instantaneamente ao objeto que surge na consciência, sendo capaz de manter a atenção (*sati*) neste objeto a fim de investigá-lo (*dhammavicaya*), característica esta chamada de Pensamento Sustentado (*vicarra*).



Juntamente a sensação prazerosa desses estados acima, surge também o desejo de perpetuações dessa condição (*nikanti*). O método, entretanto, adverte que esses estados são meramente indicativos não devendo se estancar neles mesmos. Esse aspecto é vital porque em não se atentando a essa advertência, esses estados acabam degenerando imperfeições ou corrupções. Daí a razão deles serem denominados “As Dez Imperfeições do *Insight*¹⁹” (*vipassanapakilesas*). Neste estágio, o meditador ainda não é capaz de reconhecê-los como imperfeições, crendo ser apenas uma expressão do êxtase ou da bem-aventurança da meditação. É comum confundir esse estágio com a experiência de Iluminação: “Only now do I find full delight in meditation. Surely I must have attained to the supra-mundane Path and Fruition. Now I have finished the task of meditation” (MAHĀSĪ, 1995, p. 25). Ainda que não se tome estas experiências como o ponto final, o meditador é tentado a se regozijar nelas, o que ainda assim é uma corrupção. Essa condição é chamada de estágio “inicial” ou “não-desenvolvido” da quarta cognição meditativa.

Percebendo então que nenhum desses estados nem tão pouco a luz brilhante (*nimitta*) que surge na mente são o caminho ou ponto final, o *yogi*²⁰ toma a decisão de passar para os estágios seguintes do processo de contemplação. No processo, livre do deleite desses estados prazerosos, isto é, livre das Imperfeições, alcança-se a fase “final” ou “desenvolvida” da quarta Cognição Meditativa. Neste estágio, o meditador compreende que o fenômeno mente-matéria desaparece instantaneamente no mesmo local onde surgiu e de momento-a-momento, isto é, em seções separadas.

Na quinta Cognição Meditativa, chamada de Cognição da Dissolução (*Bhaṅga Nāṇa*), a mente está extremamente ágil, o que permite o reconhecimento sem esforço de todas as formações que surgem. A característica marcante dessa Cognição Meditativa é que as fases iniciais e intermediárias dos processos corporais e mentais não são mais discerníveis: apenas as fases finais, chamadas de dissolução, são objetos de discernimento. Neste estágio, as formas e os movimentos do corpo não são mais percebidos e todo objeto efetivamente percebido em seu estágio de dissolução surge na mente como algo ausente ou não existente. Com isso, fica a impressão de se contemplar algo que já não mais existe, isto é, de se perder contato com o objeto previamente percebido. Fica-se, além do mais, a impressão de ter-se perdido a Cognição pela

¹⁹ *Insight* aqui se refere ao termo Cognições (*vipassanā-nañā*).

²⁰ *Yogi* na tradição Theravāda se refere a qualquer meditador que segue a doutrina do Budismo Theravāda,



Contemplação do Surgir e do Desaparecer. Inicialmente, esse estágio não é prazeroso. Entretanto, o meditador, após familiarizar-se com essas percepções, acaba se regozijando igualmente com a cessação dos fenômenos. Ao perceber apenas e tão somente a dissolução dos processos corporais e mentais, ele passa então a compreender perfeitamente o par inseparável mente-matéria.

As três próximas Cognições Meditativas se referem à segunda categoria, chamada de “Desencanto pelos fenômenos” que ocorre quando o meditador percebe que nenhuma experiência condicionada lhe trará qualquer tipo de satisfação. A sexta Cognição Meditativa, chamada de Cognição da Aparição como Medo (*Bhayatupaṭṭhāna Ñāṇa*), refere-se ao conhecimento, por inferência, de que se todas as formações ou realidades condicionadas estão fadadas ao desaparecimento. Como consequência, tanto no passado quanto no futuro, elas se comportaram e se comportarão da mesma forma. Assim, quando contempladas, as formações, agora reconhecidas como condicionadas e sujeitas ao perecimento, causam uma sensação de medo que toma a mente do meditador. Na sequência, quase que imediatamente, o meditador alcança a sétima Cognição Meditativa chamada de Cognição do Tormento (*Ādīnava Ñāṇa*). Neste momento, todas as formações parecem insatisfatórias e atormentadoras. Surge então a oitava Cognição Meditativa, a Cognição do Desencanto (*Nibbida Ñāṇa*). Ainda que direcionada a objetos prazerosos, a mente do meditador sente um grande desencanto por todas as formações. A fim de não se desiludir com o processo como um todo, é importante que ele esteja ciente de que esses desdobramentos, medo, tormento e desencanto, são apenas estágios do processo meditativo.

As três Cognições Meditativas seguintes se referem à terceira categoria chamada de “Equanimidade perante os fenômenos”. Nela, o meditador, percebendo que nenhum fenômeno condicionado é capaz de propiciar felicidade permanente, se aprofunda na contemplação equânime dos fenômenos mente-matéria a fim de compreendê-los e, então, alcançar o estado não condicionado, onde nada surge e nada desaparece.

Na nona Cognição Meditativa, a Cognição do Desejo por Libertação (*Muñcitukamyat Ñāṇa*), a mente orienta-se exclusivamente na direção do *nibbāna*, isto é, na direção da libertação de todo sofrimento com a certeza de que a única felicidade possível é aquela que se alcança com a cessação da ignorância sobre todos os fenômenos condicionados. Nesse momento, o desconforto com as formações se torna



claro, sendo comum o aparecimento de dores por todo corpo que tornam difícil a permanência numa única posição.

Ávido por libertar-se das formações, o meditador empreende grande esforço para dar prosseguimento ao processo sistemático de contemplação. Surge, então, a décima Cognição Meditativa, a Cognição pela Contemplação da Re-observação (*Patisankhānupassana Ñāṇa*). Essa cognição envolve uma re-observação dos processos mentais e corporais quando então as Três Marcas da Existência (*anicca*, *anattā* e *dukkha*) são compreendidas com maior clareza, especialmente o sofrimento (*dukkha*) que, de acordo com Mahāsī, costuma ser a última das marcas a ser compreendida. Neste estágio, as dores físicas e os incômodos mentais tendem a se intensificar ainda mais. Apesar da dificuldade de manter-se na postura meditativa sentada, o meditador deve esforçar-se para permanecer imóvel e continuar na prática da Rotulagem Mental, a fim de superar essas sensações incômodas (MAHĀSĪ, 1995, p. 34-36).

A décima primeira Cognição Meditativa, chamada Cognição da Equanimidade para com as Formações (*Sankhārupekkhā Ñāṇa*), caracteriza-se pela contemplação e compreensão, sem esforço, das formações mente-corpo. As experiências anteriores de Medo, Tormento, Avidéz e Desejo por Libertação não surgem mais. Neste estágio, a equanimidade se aproxima da perfeição, estado onde não há mais desejo nem raiva com relação aos objetos. Assim, as raras dores físicas que eventualmente possam aparecer não geram mais agitação mental. Similarmente, os estados agradáveis da mente não geram mais sentimento de deleite. Sem esforço deliberado, a contemplação flui naturalmente por horas sem interrupção. Quando essa Cognição Meditativa alcança seu ponto mais alto, emerge então a décima segunda chamada de Cognição que leva à Emersão (*Vutthānagāminīṇāṇa*).

As Cognições Meditativas da décima segunda à décima sexta são agrupadas na categoria denominada Estados de *Nibbāna*. Em geral, são Cognições que surgem na forma de consciência ou instância mental única e que se referem à cessação dos fenômenos condicionados e a subsequente impulsão, entrada e permanência nos estados de *nibbāna*. Esta categoria constitui efetivamente a experiência dos quatro Estágios da Iluminação ou Supramundanos, a saber, *sotāpatti* ou “aquele que entrou na correnteza”, *sakadagati* ou “aquele que retorna uma vez”, *agati* ou “aquele que não retorna” e *arahatta* ou “o iluminado”.

A décima segunda Cognição Meditativa, a Cognição que leva à Emersão (*Vutthānagāminīnāṇa*), refere-se à experiência por parte do meditador de emersão, isto é, à experiência de dissociação com relação aos fenômenos condicionados da mente-matéria e das máculas mentais (*kilesas*). Esta cognição está intimamente vinculada a que se lhe antecede – a Cognição da Equanimidade – e às duas que se lhe seguem – a Cognição da Adaptação e Mudança de Linhagem. Com efeito, a articulação conjunta de todas essas quatro Cognições constitui as etapas últimas do Caminho (*magga*), na medida em que conduzem diretamente à *nibbāna* (MAHĀSĪ, 2016, p. 407). Especificamente, na décima segunda Cognição, ocorre a total dissolução dos fenômenos em função da compreensão última por parte do meditador e em sucessão das três Marcas da Existência (*anicca, dukkha* e *anattā*). As duas Cognições seguintes surgem imediatamente após a Cognição da Emersão e constituem instâncias mentais ou consciências únicas, isto é, não se repetem. A décima terceira Cognição Meditativa, a Cognição da Adaptação (*Anulona Ñāṇa*), é um tipo de consciência que impulsiona a absorção nos estados de *nibbāna*; ao passo que a décima quarta Cognição, a Cognição da Maturidade ou Mudança da Linhagem (*Gotrabhū Ñāṇa*), constitui a última instância mental antes de se entrar nos estados de *nibbāna*, quando então se abandonam os estados condicionados e tomam-se os próprios estados de *nibbāna* como objeto de meditação (MAHĀSĪ, 1995, p. 39-42). Esta décima quarta Cognição constitui o conteúdo de conhecimento daquele que entrou na linhagem dos seres nobres (*ariyapuggala*) ou iluminados e que abandonou definitivamente o estágio de ignorância mundano. É o estágio mais maduro de todas as Cognições, a partir do qual se entra no Caminho (*magga*) e Fruição (*phala*) supra-mundanos. Com a cessação dos fenômenos, o meditador cessa espontaneamente com a prática da Rotulagem Mental.

Em seguida, experienciam-se a décima quinta Cognição Meditativa, chamada de Cognição do Caminho (*Magga Ñāṇa*), que, assim como as Cognições da Adaptação e da Maturidade (13^a e 14^a), constitui uma única instância ou consciência mental. Na Cognição do Caminho, o meditador entra, inicialmente, no primeiro estágio da Iluminação, a saber, *Sotāpatti* ou “aquele que entrou na correnteza”. Logo em seguida, surge a décima sexta Cognição Meditativa, a Cognição da Fruição (*Phala Ñāṇa*), que ocorre na forma de duas ou três instâncias mentais. As Cognições da Mudança da Linhagem, do Caminho e da Fruição ocorrem na forma de instâncias mentais pontuais,

mas nem sempre são distinguíveis enquanto tal pelos meditadores que tendem a percebê-las como uma única instância mental ou consciência. É dito que, para os que conhecem as escrituras, é possível discernir o estágio inicial da cessação das formações corpo-mente como a Cognição da Mudança da Linhagem, o estágio final da cessação dessas mesmas formações como a Cognição do Caminho e a reflexão sobre esse estado como a Cognição da Fruição (MAHĀSĪ, 2016, p. 411-412).

Ao emergir do estado de *nibbāna*, ou seja, das Cognições do Caminho e da Fruição, o meditador sente uma sensação de grande fé, felicidade, êxtase e tranquilidade fluir por todo o corpo. Devido à intensidade desse estado, ele deixa de discernir claramente os fenômenos mentais-corporais. De acordo com a descrição de Mahāsi, “meditators feel as if they were in some such place as a wide-open space suffused with radiance and most delightful” (MAHĀSĪ, 1995, p. 45). Pouco tempo depois de se experienciar essas sensações, o *yogi* é novamente capaz de retomar a prática da contemplação dos fenômenos.

Tendo alcançado o primeiro estágio da Iluminação, a saber, *sotāpatti* (o que entrou na correnteza), o meditador deve retomar a prática da contemplação das seis portas dos sentidos a fim de desenvolver novamente as Cognições. De acordo com Mahāsi: “One should also set one’s mind resolutely upon the further task: to be able to repeat the achievement of Fruition attainment, to achieve it rapidly, and, at the time of achievement, to abide in it a long time” (MAHĀSĪ, 1995, p. 46). Dessa forma, o meditador acessa progressivamente os outros três Estágios da Iluminação: a saber, *akadagati* ou “aquele que retorna uma vez”, *agati* ou “aquele que não retorna” e *arahatta* ou “o iluminado”. Esses outros Estágios da Iluminação serão acessados apenas quando o meditador tiver alcançado completa maturidade nas Faculdades Espirituais (*indryia*): fé (*saddhā*), energia (*vīrya*), atenção plena (*sati*), concentração (*samādhi*) e sabedoria (*paññā*). Caso contrário, alcançará repetidamente o mesmo estágio de *nibbāna*.

A contemplação é retomada a partir da quarta Cognição, a saber, a “Cognição pela Contemplação do Surgir e Desaparecer”, que, em geral, pode não parecer tão ágil e precisa. Da quarta Cognição, salta-se às Cognições relativas à categoria Desencanto pelos Fenômenos e alcança-se diretamente a nona Cognição, a “Cognição da Equanimidade para com as Formações”. Com maior habilidade, será possível alcançar a



nona Cognição com apenas “quatro ou cinco” atos de rotulagem. Passando então por todas as Cognições da categoria Estados de Nibbāna, absorve-se então na última Cognição Meditativa, a Cognição da Fruição, que pode ocorrer por incontáveis momentos e manter-se por um tempo longo, como 6, 10, 15, 30 minutos, uma hora ou mais (MAHĀSĪ, 1995, p. 42-47).

Conclusão

O Método Mahāsī tem como bases escriturais o *Visuddhimagga* e o *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*. O primeiro, embora não faça parte do cânone da tradição Theravāda, se constitui como o texto seminal, isto é, uma grande compilação das doutrinas principais da tradição. O Vism é dividido nas disciplinas de *sīla* (moralidade), *samādhi* (concentração) e *paññā* (sabedoria analítica), dando assim as bases metodológicas do Método Mahāsī. Nessa tripartição, embora no Método Mahāsī não sejam praticadas técnicas específicas de *samādhi* (concentração), deixando assim de praticar as técnicas de *samādhi* presentes no Vism, não se nega a importância de evoluir em níveis de concentração cada vez mais profundos, os quais são desenvolvidos com as próprias técnicas de *paññā* ou *vipassanā*. Com relação à segunda escritura, ao empregar uma técnica meditativa baseada na atenção no objeto primário, a saber, o movimento do abdome, e nos objetos secundários, a saber, qualquer um dos seis sentidos, o Método Mahāsī toma todos os quatro fundamentos da consciência plena – divisão esta do *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* – como possíveis objetos de investigação. Tal abordagem possibilita uma visão mais ampla sobre as possibilidades investigativas da meditação *vipassanā*.

O Método Mahāsī se singulariza pelo menos por dois aspectos. Primeiro, por tomar como objeto primário a respiração na altura do abdome em contrapartida à habitual observação na altura das narinas, e, segundo, pela técnica da Rotulagem Mental. No que concerne ao primeiro aspecto, o fato do abdome ter uma área maior do que as narinas possibilita o desenvolvimento de um nível de concentração apenas na medida necessária para se empreender a investigação, isto é, uma concentração chamada de acesso que se diferencia da concentração totalmente absorpta em um objeto incapaz de empreender a investigação intuitiva da meditação *vipassanā*. Ademais, o movimento de expansão e contração do abdome se torna objeto de investigação da



Verdade Última (*paramatha-sacca*) mente-corpo proposto pela meditação *vipassanā* e não um objeto de concentração (*samādhi*), como em geral o é, no caso da observação na altura das narinas. No que concerne ao segundo aspecto, a técnica da Rotulagem Mental gera grande debate com outras escolas budistas. Alguns defendem que ao pronunciar mentalmente uma palavra intensifica-se a Verdade Conceitual (*sammuti-sacca*) ao invés de revelar a Verdade Última. Na verdade, a Rotulagem Mental é um potente instrumento ou meio hábil (*upāya*) que auxilia a manutenção da continuidade contemplativa momento-a-momento essencial para se realizar a Verdade Última impermanente, impessoal e interdependente da inseparável relação do fenômeno mente-corpo.

Por fim, foi visto que o Método Mahāsī apresenta uma compilação única de dezesseis estágios de Cognições Meditativas. Essa lista é inspirada nas principais doutrinas explanadas na terceira parte do *Visuddhimagga* chamada de *Paññā*. O Vism, diferentemente da metodologia do Método Mahāsī, é uma escritura longa e que emprega uma linguagem rebuscada e de complexa compreensão. Assim, a compilação de Mahāsī torna mais simples a identificação dos estágios que todo meditador deve passar ao empreender a prática da meditação *vipassanā*. De acordo com Mahāsī, o objetivo inicial para os meditadores que realizam o retiro é o alcance do primeiro estágio da Iluminação chamado de *sotāpatti*, “aquele que entrou na correnteza”. Ele afirma que diversos meditadores já alcançaram este primeiro estágio da Iluminação em até mesmo vinte e um dias de intensa prática do método *suddha-vipassanā*, o puro *Insight*.

Referências Bibliográficas

BUDDHAGHOSA, Bhadantācariya. **The Path of Purification (Visuddhimagga). Translated from the Pali by Bhikkhu Ñānāmolī.** Buddhist Publication Society, 2011

MAHĀSATIPATTHĀNA SUTTA. **Os Fundamentos da Atenção Plena.** Dīgha Nikāya 22. Disponível em: <<http://www.acessooinsight.net/sutta/DN22.php>> Acesso em: fev. 2021

MAHĀSI, Sayādaw. **Manual of Insight.** Translated and Edited by the Vipassanā Mettā Foundation. ISBN 9781614292777. 2016



_____. **Purpose of Practising Kamatthāna Meditation. By The venerable Mahāsi Sayādaw. An English Rendering by U Min SWE (Min Kya Thu).** Buddha Sāsāna Nuggaha Irganization. Mahāsi Sāsāna Yeiktha. Fourth Edition. August, 2015

_____. **The progress of insight. (Visuddhiñana-Katha). A modern treatise on Buddhist Satipatthana Meditation.** Translated from the Pali with Notes by Nyanaponika Thera. Buddhist publication society. Kandy, Sri Lanka. ISBN 955-24-0090-2. 1995

_____. **Fundamentals of Vipassanā Meditation.** Translated by Maung Tha Noe. Edited by Sayadāw U Silananda. Published by Dhammachakka Meditation Center, Mianmar. 242p. 1991

MAUNG OO, U Khin. **Mahāsī Lineage and Posterity.** Buddha Sasana Nuggaha Organization. Yangon, Myanmar. 2017

PANDITA, Sayadaw U. **In This Very Life: The Liberation teachings of the Buddha.** Saddhamma Foundation. ISBN 955-24-0094-5. 1991.



Estudos em Daoísmo numa perspectiva descolonial¹

Daoist Studies in a decolonial perspective

Matheus Oliva da Costa²

Resumo: Esse artigo é uma crítica aos *estudos em daoísmo*, assim, é uma metateoria desse campo de estudos, e não se trata de um artigo diretamente sobre o daoísmo. Nosso objetivo é refletir sobre as mudanças históricas do campo dos *estudos em daoísmo* numa perspectiva descolonial. Faremos isso através de uma revisão bibliográfica de especialistas que se destacaram nesse campo, resultando, então, em um estado da arte panorâmico sobre o tema. A perspectiva teórica é descolonial, tanto de autores que defendem uma descolonização a partir da crítica da modernidade-colonialidade, como Dussel e Mignolo, como também da crítica ao orientalismo iniciada por Said. Concluímos defendendo que a categoria de “orient” e a divisão entre “daoísmo religioso e daoísmo filosófico” sejam abandonadas, dado seus malefícios coloniais aos estudos do Daoísmo.

Palavras-chave: Religiões chinesas. Ciência das religiões. Filosofia daoísta.

Abstract: This paper is a criticism of the *Daoist studies*, thus, it is a metatheory of this field of study, and it is not a research directly on Daoism. We aim to reflect on the historical changes in the field of *Daoist studies* from a decolonial perspective. We will do this through a bibliographic review of experts who have stood out in this field, resulting, then, in a panoramic state of the art on the subject. The theoretical perspective is decolonial, both from authors who defend decolonization from the critique of modernity-coloniality, such as Dussel and Mignolo, as well as from the critique of Orientalism initiated by Said. We conclude by defending that the category of “Orient” and the division between “Religious Daoism and Philosophical Daoism” should be abandoned, given its colonial harm to the studies of Daoism.

Keywords: Chinese religions. Study of religions. Daoist Philosophy.

1 – Introdução

“Entre as religiões mundiais, o Daoísmo é a indubitavelmente a mais incompletamente conhecida e a mais pobremente entendida”, segundo os autores

¹ Agradeço a leitura atenta dos pareceristas e todos os seus comentários, correções e elogios.

² Professor de Filosofia da UERR. Pós-doutorando em Filosofia pela USP. Doutor e mestre em Ciência das Religiões pela PUC-SP, e graduado em Ciência das Religiões pela UNIMONTES.

Russell Kirkland, Tim Barrett e Livia Kohn (2000, p. xi). Quais foram os motivos que levaram a isso? Primeiro, a noção de “religiões mundiais” descende do cientista das religiões Cornelis Tiele (1884), quando fez sua classificação de todas as religiões do mundo que ele conhecia identificando algumas como “religiões éticas”. Curiosamente, o mesmo Tiele classificou o Daoísmo não como “religiões éticas universais”, como fez com o Budismo, Cristianismo e Islã, mas como religião “ética nacional”, tal como o Judaísmo e o Bramanismo. Contudo, ele ignorou que o Daoísmo já no século XIX havia se difundido por quase toda a Ásia, e isso já há alguns séculos.

Assim, a Ciência das Religiões³ (*Religionswissenschaft, Study of Religions*), mesmo sendo uma ciência autônoma que nasceu no final do século XIX interessada principalmente em religiões asiáticas, por motivos que vou mostrar brevemente neste texto, não deu muita atenção ao Daoísmo. Até metade do século XX, pouco se sabia academicamente fora da China sobre essa tradição chinesa, e as informações eram ou cheias de mal-entendidos ou romantizadas. Mesmo em sua terra natal havia muitas informações recheadas de preconceitos de outros grupos sociais, fato que tem ressonância até hoje entre chineses e seus descendentes.

Segundo, essa tendência de conhecer o Daoísmo apenas parcialmente e de uma maneira enviesada continuou por quase todo o século XX, tendo sinais de mudança apenas no final desse século. E isso se refletiu na forma como essa tradição era entendida socialmente. Após décadas de omissão ou menções pontuais do Daoísmo nos países não-asiáticos, a partir do final do século XX começou a existir uma onda de interesses na tradição daoísta ou em alguns dos seus elementos. Por exemplo, existem atualmente usos populares do termo 道 Dào (Tao) em todo o mundo, como publicações com o modelo de título “O Tao do...”: *O Tao da Física* de Capra, *O Tao do Pooh* de Hoff – nos EUA –, e *O Tao da Libertação* de Boff, e até *O Tao da Biologia* de Martinho Junior, no Brasil, são alguns exemplos. Nota-se uma nova moda do Daoísmo, igual a moda anterior do Zen Budismo, ainda que isso não se reflita em um número

³ Temos consciência da diversidade – ou confusão – de termos em nossa área. Diante disso defendemos que o termo mais adequado para nossa ciência seria *Religiologia*, como se tem proposto desde a década de 1960. No entanto, dado o estranhamento que este termo pode ter, e que o tema desse artigo é de outra natureza, nos satisfazemos em defender a nomenclatura com *Ciência*, no singular, e *das Religiões*, no plural (Ciência das Religiões), explicitando que temos um *ethos* acadêmico próprio e que somos uma disciplina científica autônoma, e também que estudamos a pluralidade das expressões culturais que consideramos como religiosas. Assim está padronizado no texto.

estatisticamente expressivo de pessoas que se dedicam de maneira mais compromissada com essa tradição, tal como aderentes de outras religiões como o Islã ou os Mórmons.

Voltando ao contexto acadêmico, foi preciso mudar esse quadro. Toda uma geração de autores e autoras da Ásia, Europa e América do Norte publicou e apresentou desde o final do século XX até hoje uma série de novas abordagens sobre o Daoísmo, de forma que este possa ser melhor compreendido. Infelizmente essa renovação ainda tem baixo impacto no Brasil e em toda América Latina, que, sendo uma região historicamente colonizada e subjugada, mesmo após a sua independência política formal continua apresentando uma colonização de seu pensamento. Nesses casos, é necessário primeiro desaprender o que aprendeu de forma colonizada para depois poder aprender de forma mais autônoma e mais próxima da realidade.

É nessa direção de reaprendizado que Walter Mignolo (GIULIANO; BERISSO, 2014, p. 68) nos propõe que “aprender a desaprender para voltar a reaprender ... se trata de uma pedagogia descolonial”. Podemos exercer essa pedagogia descolonial de forma geral, repensando de forma crítica os conhecimentos eurocêntricos e colonizantes que nos ensinaram. Acreditamos que é possível fazer isso também a partir de casos singulares, como no caso específico do estudo acadêmico do Daoísmo. Para J.J. Clarke (2000, p. 13) “o estudo do Daoísmo pode nos fornecer o potencial para desaprender nossos próprios hábitos conceituais”, que, aplicado ao Brasil, seria o hábito orientalista de estudar a China dentro de terminologias essencialistas e coloniais. Nesse sentido, essa é uma pesquisa em metateoria do campo denominado *estudos em daoísmo*, uma reflexão sobre as teorias e abordagens de pesquisa sobre o Daoísmo, e não um estudo diretamente sobre o Daoísmo. Trata-se de uma abordagem teórica e metodológica própria da Ciência das Religiões Sistemática, um dos dois ramos clássicos dessa ciência (*cf.* COSTA, 2019).

Este artigo tem o objetivo de refletir sobre as mudanças históricas dos *estudos daoístas*, de forma que um conhecimento mais atualizado e acadêmico sobre o Daoísmo possa ser construído também entre brasileiros, lusófonos e latino-americanos. Quando digo *atualizado*, faço referência a busca por fontes recentes, fruto da virada dos Estudos em Daoísmo (*Daoist Studies*) na metade do século passado, que buscou entender o Daoísmo em suas fontes empíricas e expressões históricas, mostrando toda sua riqueza e evitando juízos de valor normativos. Já por *acadêmico* quero simplesmente dizer que a

tradição daoísta será apresentada através de uma revisão bibliográfica de estudiosos/as acadêmicos/as.

Para que a intenção acima seja realizada, lançarei um *olhar descolonial* ao tema, buscando questionar e desconstruir preconceitos de origem colonial e, assim, essa tradição religiosa chinesa possa ser vista sob uma nova lente mais respeitosa e histórica. Isso é necessário para que seja constituído um campo de estudos sério sobre o Daoísmo, seja dentro da Ciência das Religiões ou de qualquer outra área (História, Antropologia, Filosofia etc.), caso contrário, noções orientalistas e romantizadas dessa tradição vão continuar a obstruir possibilidades interessantes de pesquisas.

2 – Modernidade-Colonialidade, orientalismo e pensamento descolonial

Os europeus ibéricos, em especial Portugal, foram os pioneiros do que mais tarde foi chamado de Sinologia, ou seja, os estudos especializados na China. No entanto, o impulso inicial não teve continuidade em forma de instituições ou grupos de pesquisa, como nos casos das tradições intelectuais posteriores. Começando pelos ibéricos, e tendo seu apogeu entre franceses, ingleses e alemães, estes estudos sobre o “oriente” e sobre culturas chinesas, especificamente, tem como pano de fundo histórico a modernidade/colonialidade.

O termo modernidade deve ser acompanhado da sua dimensão “sombria”, a colonialidade ou colonialismo, conforme autores que propõem a *descolonialidade do saber*. Buscando romper e questionar a hierarquia construída historicamente no binômio modernidade-colonialidade, é interessante ver estes últimos séculos chamados de modernos através dos resultados e processos gerados pelas interações de vários povos que se encontraram, e menos por fatores *intra*-europeus. Podemos falar, então, de *transmodernidade*. Ou seja, o período que vivemos há alguns séculos ocorreu essencialmente pelo encontro de culturas que criou transculturalmente a atual configuração mundial (DUSSEL, 2005).

Importante notar que não se trata do discurso de uma suposta “pós-modernidade”, de autores europeus e norte-americanos, que não questiona, mas sim, corrobora com a grande narrativa (mito) europeia criada para legitimar o colonialismo de nações europeias imperialistas. A visão descolonial nasce justamente de atores

sociais nascidos no então chamado *terceiro mundo*, dos *subalternos*, dos/as que estavam à margem do idealizado centro da modernidade – civilizações centro e norte europeias e os EUA. Conforme Mignolo (2013), o processo de colonialismo causou o que ele chama de *ferida colonial*, resultado gerador de desestruturação cultural dos envolvidos na colonização. Gera, então, a *diferença colonial*, que é a transfiguração da diferença cultural em hierarquias de valores – raciais, patriarcais, geopolíticas – segundo noções arbitrárias e pejorativas em que sempre culturas dos colonizadores eram valorizadas e a dos colonizados estigmatizadas negativamente⁴.

Aplicado ao nosso tema, o Daoísmo chinês, é interessante citar que a colonialidade tem uma expressão específica quando aplicada às tradições e povos asiáticos: o *orientalismo*, conforme a obra homônima de Edward Said (1990) que foi um dos textos fundadores dos estudos descoloniais. Este livro informa que desde o século XVIII foi reforçado que existe uma suposta divisão do continente euro-afro-asiático entre “ocidente” e “oriente”, visão posteriormente expandida a todo o mundo pelos agentes do colonialismo na forma do que Albuquerque (2001) chama de uma *geografia imaginária*.

Para Said (1990, p. 14-15) pode haver três sentidos para *orientalismo*: 1) Produção, área ou pesquisador/a acadêmico que pesquise o “oriente”; 2) Ontológico/Estilo de pensamento: distinção básica entre Oriente/Ocidente, inerente à realidade, visto como um dado, sendo uma visão mais essencialista de oriente; 3) Ideias e instituições colonizadoras europeias – com mais força de franceses e ingleses (OLIVEIRA, 2011) – e estadunidenses feitas para representar e dominar o “oriente”. Assim, o “oriente” é “ensinado, pesquisado, administrado e pronunciado em certos modos discretos” (*idem*, p. 209), influenciado, sobretudo, pela visão colonialista europeia do séc. XIX sobre uma série de povos e regiões chamados generalizadamente de “orientais”. O autor também propõe diferenciar o orientalismo manifesto ou explícito, e um orientalismo latente, que ocorre inconscientemente, e por isso é mais difundido.

⁴ Vale lembrar que na Antropologia cultural houve um debate intenso entre uma visão evolucionista social e outra visionarista, tendo vencido esta última, após mostrar como a noção de evolução cultural tinha fortes bases racistas e eurocêntricas, além de graves erros metodológicos. Esse debate é um dos panos de fundo da atual discussão chamada de estudos subalternos, pós-coloniais ou descoloniais.

Após o lançamento desta obra em 1978, houve muitas críticas e reinterpretações desse pensamento. Mostro agora algumas das mais relevantes para o presente objetivo deste texto. Sintetizando críticos de Said que, ao mesmo tempo, notaram a força e aplicabilidade das suas hipóteses, Frank Scherer (2001) propõe ver o orientalismo como uma relação dialética, e não como simples dominação. Saindo do paradigma de opressor-oprimido, este autor mostra que o orientalismo ocorre numa relação dinâmica entre europeus (e estadunidenses) e populações asiáticas. Ou seja, além dos europeus, os próprios asiáticos são atores sociais ativos que reagem à posição orientalista dos colonizadores estrangeiros. Suas reações podem ser tanto de rejeição quanto de uso do discurso orientalista.

Jørn Borup (2005), também sintetizou vários autores – Carrier, Lindstroms, Faure Ketelaar, Bharati, Lopez, Kopf, Sharpe e Kohn –, mostrando toda uma variedade de termos resultantes do processo mais amplo: orientalismo interno, pseudo-orientalismo, orientalismo reverso, etno-orientalismo, ocidentalismo, etno-ocidentalismo e ocidentalismo estratégico⁵. Uma crítica de Borup (2005, p. 477) que destacamos é o fato de que a representação mútua de dois lados, nem sempre pacífica, não é apenas um incidente entre Europa-Ásia. Ao contrário, trata-se de uma forma recorrente na relação entre religiões, em que elas utilizam autorrepresentações e representações do outro para identificar e legitimar a si mesmos ou deslegitimar a alteridade.

Nessa lógica, Federico Settler (2002) aponta a necessidade de dar voz aos sujeitos de agência através de autores nativos e pesquisa empírica. Em outras palavras, estudos culturais descolonizantes devem ouvir as vozes de especialistas nativos tanto quanto a de especialistas “de fora”, ainda que seja importante notar que isso não implica aceitar nem um e nem outro sem a devida análise crítica. Na prática, acreditamos que mais do que ouvir os nativos religiosos, em estudos acadêmicos faz-se especialmente importante escutar os estudiosos que são nativos, já que isso abarcaria o duplo critério de ser alguém nativo do que se estuda e ser alguém especialista. Isso, claro, é um critério de inclusão e não de exclusão, conseqüentemente, qualquer estudioso ou estudiosa, de qualquer origem deve continuar a ser bem-vindo e a ser considerado em revisões bibliográficas.

⁵ Sobre *ocidentalismo*, ver também BURUMA e MARGALIT (2006).

No caso específico do orientalismo aplicado à China, David Martinez-Robles (2008), baseado no acadêmico chinês Zhāng Lóngxī 張隆溪, mostra que os estudos europeus sobre cultura chinesa passaram de uma *sinofilia* dos jesuítas admirados por essa sociedade para uma *sinofobia*, um discurso de receio e até de ódio aos chineses. É importante apontar que essas são expressões da ferida colonial aberta pelos séculos de tentativa de colonização, especialmente no autodenominado “século da humilhação” que a China sofreu entre metade do século XIX nas guerras do ópio até o fim do colonialismo e a subsequente revolução comunista desde 1949. Ser sinofilista é ter uma visão romantizada e que omite aspectos que podem ser problematizados nas culturas chinesas. Ter sinofobia é apresentar um medo ou desconfiança desproporcional a tudo que vem da China tendo como base preconceitos ou visões estereotipadas – algo que a pandemia de COVID-19 infelizmente trouxe à tona novamente com muita força. Os dois extremos são perigosos: tanto a visão romantizada e idealizada quanto o discurso de aniquilação do outro cultural embaçam uma observação mais séria e profunda das culturas.

Scherer (2001) observara o que pode ser denominado de *auto-orientalização*, ou seja, um processo em que povos asiáticos, como os chineses, começam a se estereotipar, utilizando, de modo consciente ou não, de representações exageradas e especializadas de si mesmos. No mesmo sentido, Arif Dirlik (1996) aponta para um fenômeno ainda mais específico: a *orientalização dos orientalistas*. A visão do oriente enquanto discurso colonial de “essência” acaba por criar um estudo e pesquisadores/as também estereotipado/as, com uma sinofilia romantizada. Em outras palavras, há pesquisadores que orientalizam as próprias ideias e suas próprias representações como pessoas que pesquisam um suposto “oriente” cheio de características substantivadas como “místico”, “intuitivo” ou “feminino”. Dessa forma, omitem a própria diversidade dos estudos asiáticos, tratando seu próprio campo de estudos como algo fixo e caricaturado.

Diversos autores (*cf.* CLARKE, 2000; CHAVES FILHO, 2012; PORTO, 2012;) sintetizam vozes que criticam também a visão demasiada pessimista da crítica orientalista de Said. Aceitam a tese saidiana, mas alegam que muitos dos escritores interessados no dito “oriente” eram motivados por um autêntico *amor ao saber*, ou simplesmente não estavam associados ao colonialismo. Outros (APP, 2010), buscaram expandir o estudo da crítica ao orientalismo, aumentando a pesquisa para estudos

européus sobre Ásia que Said não incluiu, bem como séculos anteriores não considerados antes. Há também os que mostram a atualidade e relevância de Said para os estudos culturais das religiões, sobretudo para: (1) repensar as visões políticas por trás destes estudos, (2) repensar o conceito de religião como universal, e (3) dar mais ênfase para a pluralidade e menos para dicotomias, como King (1999, 2005) e Vreïs (2005).

Tendo isso em vista, é importante que nós, brasileiros e lusófonos africanos e asiáticos (que também passamos pela colonização e sabemos as consequências desse processo problemático), devemos ter cuidado ao tratar de temas asiáticos, em geral, e chineses, especificamente. Uma vez que recebemos e praticamos o legado intelectual da formatação europeia de pensar academicamente, é interessante uma autorreflexão e autocrítica ao tratar de temas sinológicos. Da mesma maneira, a Ciência das Religiões, como disciplina acadêmica autônoma, e os estudos sobre religiões, em geral, precisam também se descolonizar (SMITH, 1998; KING, 1999, 2005; PYE, 2011, WIRTH, 2013). Para isso seus pesquisadores/as devem: (1) buscar ampliar seus temas/objetos de estudo para além de obviedades como “religiões mundiais” ou igrejas da moda, (2) abordar com respeito e com consideração os saberes nativos, e (3) aumentar o escopo do cânon de análise para saberes e autores além dos europeus ou europeizados, admitindo que outras culturas também pensam e oferecem esquemas úteis à pesquisa. Destarte, aqui busco romper com representações coloniais a partir de um olhar intercultural para o entendimento do Daoísmo.

3 – Descolonizar o Daoísmo – esclarecendo termos chaves

Said (1990) afirmou que o dito “oriente” seria uma *invenção* artificial do autoproclamado “ocidente”. Partindo desta base, Clarke (2000, p. 11, 29, 196) mostrou que, muitas vezes, também o Daoísmo pode ser mais próximo de uma construção mental romantizada pela mentalidade europeia ou norte americana, do que de algo *real*. Ter uma visão descolonial – ou simplesmente não orientalista – da tradição daoísta significa revelar sua historicidade e pluralidade. Afasto-me, assim, dos dois modelos copiados da visão orientalista em que essa tradição é frequentemente apresentada no mundo lusófono e latino americano: por um lado, uma visão pejorativa

orientalista/colonial, por outro, uma visão romantizada que a supervaloriza conforme o próprio interesse.

Para ficar mais claro ao/a leitor/a, vamos resumir dois debates importantes para uma compressão atualizada, acadêmica e respeitosa do Daoísmo: as formas como essa tradição foi e continua sendo representada por outros grupos, e a recente virada dos Estudos em Daoísmo. No entanto, esclarecimentos devem ser feitos antes. Sendo o Daoísmo uma tradição religiosa chinesa, portanto dentro do espectro do estudo das culturas e religiões chinesas, faz-se necessário esclarecer dois temas: China e religião (POCESKI, 2013, p. 2-5).

China tal como é conhecida hoje, como nação unificada, é uma construção muito recente, ainda que tenha raízes milenares. Em sua história o que chamamos de China teve e tem muitas variáveis: nem sempre teve o território que tem hoje; têm muitas etnias que a compõem, além na maioria 汉 Han, chegando a ter sido dominada por algumas delas em alguns períodos; bem como há chineses fora da China continental, chegando a ter regiões chinesas que são países autônomos, como 台灣 Taiwan; por fim, há diversas grandes narrativas sobre China. Assim, por China deve ser entendido um sistema cultural complexo que é base para uma civilização e serve de modelo de comportamento dos seus povos.

Religião e religiões são termos muito abalados, enquanto conceitos teóricos, desde as críticas do cientista das religiões Wilfred Smith (2006) em 1962, reforçadas pelo antropólogo Talad Asad desde 1991 (KING, 1999). A principal crítica é a suposta universalidade da *religião*, vista como tendo fundo o uso político colonial de dominação europeia cristã. Se, por um lado, essa crítica é importante e impactante, por outro lado um estudo sério e acadêmico das religiões não deve perder do seu horizonte o que é seu objeto de estudo (J. SMITH, 1998). Buscando um olhar simultaneamente amplo, criterioso, atualizado e refinado teoricamente, sigo o cientista das religiões Hanegraaff (1999). Ele realiza sua definição de religião em três blocos complementares e inter-relacionados: *religião* é qualquer sistema simbólico que influencie a ação humana por oferecer possibilidades de manter ritualisticamente o contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado. Quando esse sistema simbólico existe como uma instituição, trata-se de *uma religião*, singular de *religiões*.

Complementa, ainda, que os seres humanos, individualmente, podem manipular os sistemas simbólicos sociais de forma livre, e chama isso de *espiritualidade*.

3.1 – Representações do Daoísmo: breve histórico chinês e o impacto orientalista

A própria noção de que existem pessoas *daoístas* foi uma representação social externa feita na dinastia Hàn 汉. Anne Cheng (2008, p. 122) nos informa que a noção de Escola do Dào (Dàojiā 道家) é uma construção póstuma aos textos a que se refere. Trata-se de uma classificação de uma entre as várias formas de pensamento encontradas nos períodos de Primavera e Outono (772-481 Antes da Era Comum, AEC) e dos Estados Combatentes (403-256 AEC). Foi construída a partir dos escritos de dois antigos historiadores chineses: Sīmǎ Tán 司马迁 (165–110 AEC) e seu filho Sīmǎ Qiān 司马谈 (145-85 AEC), escritor do Shǐjì 史记, Memórias Históricas. Inicialmente, eles rotularam os escritos Lǎozǐ 老子, Zhuāngzǐ 庄子 e outros como escola Huáng Lǎo 黄老 em referência ao Imperador Amarelo (Huángdì 黄帝) e a Lǎozǐ. Posteriormente, a nomenclatura Dàojiā foi usada para designar os mesmos textos.

Mais de um século após essa representação oficial, somada a uma série de fatores descritos mais à frente, fizeram surgir comunidades que tinham o princípio do Dào (道 Tao) como centro da atenção – este e outros termos serão explicados mais adiante. Essa ideia, manifestada como divindades, teriam revelado novos ensinamentos que foram compilados em textos e motivaram a criação – e mais tarde manutenção – de comunidades distintas da população chinesa em geral. Tais grupos inicialmente tentaram fazer um Estado autônomo baseado em tais fontes, tendo seu líder religioso como líder político, mas acabaram sendo perseguidos ou sendo obrigados a mudar o discurso e ceder ao governo imperial. Dessa abertura, um termo daoísta – então uma autorrepresentação – que é usado para explicar o que une os praticantes sacerdotes e leigos é “xiudào 修道”, cultivo do Caminho (KOMJATHY, 2008).

Ao longo da história chinesa houve muita relação dos cultivadores do Caminho ou daoístas com outros grupos e outras formas de ver o mundo, ocorrendo tanto por trocas recíprocas e harmoniosas, como por disputas, depreciações e até perseguições. Sua relação com os budistas, por exemplo, foi fértil para os dois lados, mas também fez de ambos concorrentes mútuos no campo religioso e filosófico chinês. Todavia, é com a relação com os eruditos ou confucionistas que a atual representação mais geral do Daoísmo tem raízes. Talvez como uma reação ao que foi chamado de neoconfucionismo da dinastia Sòng 宋 (960-1279), onde houve um sincretismo declarado com técnicas profiláticas e meditativas do Daoísmo e budismo, houve uma *revanche* dos letrados oficiais. Desde então, Chéng (2008, p. 642-665) explica, de modo geral, que a classe dos funcionários públicos e ministros dos Qīng 清 (1644-1912) tentaram rejeitar toda contribuição não confuciana, ou seja, de origem daoísta, budista ou influências externas recém-chegadas como o cristianismo europeu; o erudito Yán Yuán 颜元 (1635-1704) chegou mesmo a considerar estas tradições como nocivas para a vida social (Cheng, 2008).

Em partes fundamentados pelos relatos e escritos de confucianos mais rígidos dos períodos imperiais, vários missionários cristãos europeus e norte-americanos que chegaram na China a partir do século XVI (como M. Ricci), mas, sobretudo, no século XIX, apresentaram classificações entre o que consideraram “nobre/verdadeiro”, e o que consideraram “inaceitável/falso” no Daoísmo. Essas noções foram exportadas à Europa e EUA. O principal alvo de um estranhamento inicial, que se tornou discriminação sistemática, era o aspecto mais mágico, mediúnico e exorcista. Tais elementos do Daoísmo praticado pelos sacerdotes e pelo povo foram entendidos como uma *degradação* da tradição de textos daoístas da Antiguidade chinesa, bem como eram vistos como simples *superstições*. Estes preconceitos são observados nos primeiros autores que abordaram o Daoísmo academicamente em línguas latinas desde o século XIX, como J. Legge e J.J.M. de Groot (cf. CLARKE, 2000, p. 37-62).

Da mesma forma, tais visões continuam atualmente através de várias opiniões populares, como as observadas por Siegler (2010). Este autor percebeu entre o que chamou de daoístas estadunidenses (*American Daoists*), a associação de um “Daoísmo filosófico” a algo “puro”, e um “Daoísmo religioso” a algo “supersticioso”. Notem

como a divisão é pautada por preconceitos culturais da *diferença colonial*. Essa diferenciação foi reforçada de forma mais explícita, possivelmente, pelo sinólogo H. Creel em 1956, existindo antes de forma subentendida em diversos textos, tanto de fontes chinesas como não chinesas (CLARKE, 2000, p. 18).

Importante informar que essa categorização orientalista é, até hoje, muito difundida e aceita com naturalidade, tendo dois aspectos: rejeição – em parte ou total – do Daoísmo como algo supersticioso e decadente, e, em outro sentido, nota-se o paradoxo gerado pelos missionários cristãos, como James Legge ou Thomas Merton. Eis o paradoxo: divulgaram o Daoísmo como não religioso, ou, pelo menos, sua “essência” como filosófica, no entanto, um dos resultados foi que as culturas da Europa e da América começaram a ver o Daoísmo como uma alternativa espiritual/religiosa às suas civilizações (CLARKE, 2000).

Duas consequências se relacionam aos dois aspectos mencionados. (1) Devida a essa visão pejorativa, *o Daoísmo recebeu pouquíssima atenção em estudos acadêmicos*. Isso, seja sobre a China, seja na disciplina Ciência das Religiões, sendo que a última já tinha desenvolvido muito seus conhecimentos sobre Budismo e “Hinduísmo” até início do século XX, mas omitiu o Daoísmo das suas pesquisas ainda focadas na noção de religiões mundiais. (2) Houve um florescimento de uma *perspectiva romantizada*, purista, idealizada, textual, e, por isso, orientalista, do Daoísmo em ambientes contraculturais europeus e norte-americanos. Assim, o Daoísmo foi *lido* nessas regiões do mundo nas *lentes* de grupos e pensadores esotéricos como a Sociedade Teosófica e C.G. Jung, sobretudo na chave de leitura de que era uma *filosofia perene*, uma essência universal. Bem como toda uma visão do protestantismo cristão dos missionários de valorização do individualismo e suposta liberdade dos textos daoístas se tornou influente. Mais tarde, as mesmas visões foram usadas por autores conectados de alguma maneira ao movimento Nova Era (KIRKLAND, 1997; CLARKE, 2000).

3.2 – O nascimento dos Estudos em Daoísmo e suas inovações

Toda uma geração de acadêmicos do século XX e XXI, começando na própria China, no Japão, franceses e alemães, começaram a questionar todas essas representações pejorativas do Daoísmo. A busca por compreensões mais profundas,

históricas e empíricas fez surgir o moderno campo dos Estudos em Daoísmo (cf. KIRKLAND, BARRETT, KOHN, 2000; BARRETT, 2005, 2014; PREGADIO, 2008; KOMJATHY, 2008, 2014; KOHN, 2009). Como este não é o objeto específico deste texto, mas apenas um meio de mostrar a quem está lendo como essa nova visão foi construída, será apenas indicado resumidamente os principais nomes, acontecimentos e inovações.

Durante a primeira República chinesa (1911-1949), numa onda de orgulho cultural nacionalista, foi reeditado o Cânon⁶ daoísta (Dào zàng 道藏). Esse é considerado um marco para o novo olhar que foi posto sobre essa tradição. Dois tipos de abordagens sobre Daoísmo são notadas neste primeiro impulso: (1) A maioria, que o viam como uma tradição distorcida, fruto de um entendimento confuciano chinês e vitoriano inglês – protestante cristão e imperialista do séc. XIX – do Daoísmo, e que ignoravam as fontes daoístas escritas; e (2) outros como Chén Guófú 陳國符, na China, Henri Maspero, na França, e Yoshioka Yoshitoyo, no Japão, que aceitaram a importância histórica do Dào zàng como fonte documental.

Por algumas décadas, até os anos 1970, o Japão e a França eram os únicos países que tinham centros de pesquisa em Daoísmo e um número significativo de especialistas. Na China, apesar de ter estudos modernos sobre religiões que remontam também ao século XIX – e, desde a era imperial já havia estudos germinais – sofria às guerras dos séculos XIX e XX, e, sobretudo, pela perseguição às religiões durante a Revolução Cultural (1966-1976), consequentemente, aos seus estudiosos. Assim, só voltaria a ter estudos acadêmicos nessa temática na abertura política de 1978, tendo institutos e programas de pós-graduação. Depois dos primeiros escritos de Chén em 1949, a continuidade de produções se deu mais em Taiwan e Hongkong, e desde os anos 1980 tem florescido estudos, inclusive sobre Daoísmo (HE, 2011; YANG, LANG, 2011). Isso ocorre também devido a retomada dessa religião na China e Taiwan, que após anos de

⁶ Algumas pessoas podem estranhar o uso do termo Cânon neste contexto, mas essa é a forma como o conjunto de Escrituras (ou “Livros Sagrados”) daoístas tem sido traduzido para idiomas neolatinos. Tanto acadêmicos como daoístas tem utilizado dessa tradução. O termo em chinês, Dào zàng 道藏, é composto de 道 Dào, uma referência à noção central dessa tradição, e o termo zàng 藏, que significa “depósito [de algo]”, “tesouro público” ou “Escritura” – estas últimas palavras aludem ao Tipitaka (sânscrito: Tripitaka), o Cânon budista, que em chinês é Sānzàng 三藏.

discriminações estatais, volta a ter sua existência permitida e até incentivada, tendo, pela primeira vez na sua história, associações nacionais unificadas (WANG, 2005).

Houve algumas gerações de especialistas em Daoísmo nestes centros, destacando o nome de Ōfuchi Ninji no Japão e Maxime Kaltenmark na França. Até a época desses autores, as fontes de estudo do Daoísmo foram predominantemente textuais e arqueológicas. Os estudantes formados por Kaltenmark nos anos 1960 e 1970 foram proeminentes e fortaleceram o campo de estudo: Anna Seidel, Michel Strickmann, Isabelle Robinet, Catherine Despeux, Farzeen Baldrian-Hussein, e seu sucessor, Kristofer Schipper (KOHN, 2009, p. 219). Este último foi importante não somente nos estudos do Cânon (*cf.* SCHIPPER, 2004), mas também na pesquisa empírica de tradições vivas do Daoísmo, estudadas, sobretudo, em Taiwan, devida a maior liberdade política deste país (*cf.* SCHIPPER, 1993).

Em culturas de língua inglesa, Edward Schafer (Universidade da Califórnia) é considerado o pai dos estudos daoístas estadunidenses e formou estudantes proeminentes, como Livia Kohn, hoje um dos maiores nomes da temática. E há muitos destacáveis pelos seus estudos: na Inglaterra, Timothy Barrett, sobre a relação entre Daoísmo e Budismo na China e com o Shintoísmo no Japão; nos EUA, Stephen Little se destacou pelo estudo das artes daoístas, Michael Saso, sobre o fundador dos Mestres Celestiais, um dos primeiros movimentos daoístas, Russell Kirkland pela releitura da crítica descolonial sobre a tradição daoísta, J. Clarke, E. Siegler, e Komjathy sobre a recepção estadunidense ao Daoísmo; no Canadá, James Miller chamou atenção pelo estudo da relação entre ecologia e Daoísmo. Também em toda Europa e Ásia começaram a ter centros de estudo, obras e estudiosos importantes, como o italiano Fabrizio Pregadio, especialista sobre alquimia daoísta, a taiwanesa Susan Huang, especialista em arte visual daoísta, o chinês Z. Yin (2005), especialista em turismo em espaços daoístas.

Há algumas observações sobre o recente campo dos Estudos em Daoísmo. Assim como a própria religião daoísta tem elementos que valorizam e destacam mulheres, o seu campo de estudos acadêmicos também tem muitas, e se destacando pela qualidade. O crescimento do final do XX desse campo de estudos feito por estudiosos não asiáticos teve diferentes interpretações, mas preserva convergências: (1) rejeição de construções orientalistas para o entender o Daoísmo; (2) reconhecimento da

“chinesidade” do Daoísmo, (3) privilegiam os dados fatuais do próprio Daoísmo ao invés de opiniões, e (4) conhecem a importância das formas vivas do Daoísmo atuais (KIRKLAND; BARRETT; KOHN, 2000, p. xiv).

Uma das construções orientalistas mais impactantes na forma atual de ver o Daoísmo é a divisão entre tipos dessa tradição, frequentemente como *filosófico* e *religioso* (CLARKE, 2000). Essa diferenciação é chamada de “dogma sinológico” por Schipper (2004, p. 6), que nos lembra de que o próprio Dào zàng trata Dào jiā 道家 e Dào jiào 道教 – traduzidos muitas vezes como “Daoísmo filosófico” e “Daoísmo religioso” – como sinônimos e intercambiáveis. Ao contrário dessa visão, o Daoísmo não é visto pela literatura especializada recente como uma *filosofia*, mas, principalmente, como uma tradição que engloba várias dimensões. A diferenciação entre um suposto *Daoísmo filosófico* em oposição a um *Daoísmo religioso* constitui-se como uma classificação inadequada e baseada em preconceitos de outros grupos sociais, como confucianos e cristãos (cf. KIRKLAND, 1997; CLARKE, 2000; SCHIPPER, 2004).

Buscando repensar tais dicotomias equivocadas, há o termo *Daoísmo histórico*, enfatizando as expressões histórico-empíricas dessa tradição, ao contrário de uma noção vaga de Daoísmo *apenas* como uma filosofia antiga chinesa. Isso, claro, não exclui o fato de o Daoísmo *ter* sua forma de pensamento (“filosofia”), e *ter* seus aspectos devocionais e metaempíricos (“religiosos”), somados a muitas outras facetas. Assim, seguindo reflexões recentes de Pregadio (2020), é mais adequado falar de *filosofia daoísta* ou *filosofia do Daoísmo* e de *religião daoísta* ou *expressões religiosas do Daoísmo*, indicando que se trata de expressões de uma tradição maior.

Um dos argumentos centrais em prol dessa nova visão foi escrito por Robinet (1997), que defende o Daoísmo como uma tradição cumulativa de fontes heterogêneas sintetizadas num *todo coerente*. E, desde sua institucionalização no século II, esse *todo coerente* tem abarcado cada vez mais elementos, formando, assim, uma tradição plural que, no entanto, tem fontes comuns em que suas expressões singulares se servem. Para entender melhor quais seriam esses elementos, seria necessário outro texto somente para isso. Se você, leitor ou leitora, se interessar em compreender o Daoísmo em suas fontes enquanto um conjunto de tradições histórica, já existem obras acadêmicas em português (BUENO, 2016; COSTA, 2015; POCESKI, 2013) e em inglês (BOKENKAMP, 2005;

MILLER, 2008; KOHN, 2001, 2009; KOMJATHY, 2014; PREGADIO, 2020; ROBINET, 1997; SCHIPPER, 1993). Bem como existem também obras de autores daoístas que escreveram para quem se interessa em praticar essa obra, mas que oferecem uma aproximação instigante para quem não conhece a tradição (CHERNG, 2000, 2006; SILVA, 2014; TIAN, 2003; WONG, 1997.)

Conclusão

No início desse texto destacamos que o Daoísmo é uma das tradições menos estudadas dentre as religiões que se difundiram no mundo, bem como é uma das menos compreendidas. Vimos os problemas que dessa omissão e ignorância sobre a forma como o Daoísmo foi estudado, e como isso tem sido alterado desde o final do século XX. Tendo em vista nosso objetivo de refletir sobre as mudanças históricas dos *estudos daoístas*, podemos apontar algumas conclusões metateóricas. Para poder existir um conhecimento mais atualizado e acadêmico sobre o Daoísmo construído também entre brasileiros, lusófonos e latino americanos, é imprescindível que estes abandonem termos demasiado generalistas como “oriente”, bem como abram mão de distinções coloniais como “daoísmo religioso” e “daoísmo filosófico”, de modo que o todo coerente das tradições daoístas possam ser compreendidas em suas expressões propriamente históricas, e não por estereótipos que têm fortes vieses políticos de discriminação do que é culturalmente “verdadeiro” ou “falso” segundo critérios eurocêntricos.

Assim, o estudo acadêmico das tradições daoístas nos convida a repensar a aplicabilidade de categorias teóricas consagradas por um pensamento colonial, bem como leva a criarem novos modelos de análise que fuja de estereótipos orientalistas simplistas na Ciência das Religiões, na Antropologia, na Filosofia e outras áreas. Na prática, estudar instituições religiosas daoístas, culturas daoístas, filosofias daoístas ou corporalidades daoístas podem ser feitas sem a necessidade dos conceitos e divisões colonialistas.

O que o pesquisador ou pesquisadora deve lembrar é que historicamente há diversas expressões daoístas, sendo sempre necessário apontar *de que daoísmo está se falando e em que contexto específico este se insere*. Evita-se, assim, noções



megalomaniacas como “oriente” ou “ocidente”, que são vagas, imprecisas e colonialistas. Da mesma forma, claro que é possível uma análise estritamente filosófica do daoísmo, indo direto ao ponto e discutindo o potencial dos conceitos daoístas para pensar metafisicamente, ou ainda para responder a dilemas éticos ou políticos. Para tanto, é desnecessário apelar ao forçado conceito de um suposto “daoísmo filosófico” que é “separado” de expressões “supersticiosas”, conforme a narrativa colonial. Por fim, o cientista das religiões também não precisa reduzir todo o Daoísmo como sendo meramente uma religião, mesmo se estiver estudando especificamente uma expressão religiosa como cerimônias daoístas para divindades, já que essa é uma tradição cultural bem mais ampla, e abrange diversos aspectos, para além do religioso.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. Oriente: fonte de uma geografia imaginária. **REVER – Revista de estudos da religião**, n. 3, 2001, pp. 114-125.

APP, Urs. **The birth of orientalism**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

BARRETT, Timothy H. Introduction. In: MASPERO, Henri. **Taoism and Chinese religion** (revised edition). Translate by Frank A. Kierman Jr. Australia, Melbourne: Quirin Press, 2014 [1971], pp. xiii-xxxi.

h

_____. Daoism: History of the Study. In: JONES, Lindsay (ed.). **Encyclopedia of Religion**, 2nd ed. [ebook]. New York, USA: MacMillan Reference, 2005, pp. 2212-2216.

BOKENKAMP, Stephen R. Daoism: an overview. In: JONES, Lindsay (ed.). **Encyclopedia of Religion**, 2nd ed. [ebook]. New York, USA: MacMillan Reference, 2005, pp. 2176-2192.

BORUP, Jørn. Zen and the Art of Inverting Orientalism: religious studies and genealogical networks. In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi Ruth. **New Approaches to the Study of Religion: Regional, critical, and historical approaches**. Walter de Gruyter: Berlin, 2004, pp. 451-487.

BUENO, André. Corpus Daoísta: Que fontes para o estudo do Daoísmo no Brasil? Em: BUENO, André. **Revisões Literárias: literatura sinológica no Brasil, apontamentos e avaliações**. Rio de Janeiro: Ebook, 2016, pp. 90-104.

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. **Ocidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus inimigos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.



CHAVES FILHO, José Eustáquio. **As múltiplas imagens do Islã no telejornalismo: a cobertura da emissora Rede Globo dos eventos do 11 de Setembro**. Monografia de Especialização em História, Sociedade e Cultura do Brasil. Montes Claros: UNIMONTES, 2012.

CHENG, Anne. **História do pensamento chinês**. Tradução Gentil Evelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CHERNG, Wu Jyh. **Iniciação ao Taoísmo**: volume 1. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

_____. **Iniciação ao Taoísmo**: volume 2. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

CLARK, J. J. **The Tao of the West**: Western transformations of Taoist thought. New York: Routledge, 2000.

COSTA, M. O. da. **Daoismo Tropical**: Transplantação do Daoismo ao Brasil através da Sociedade Taoísta do Brasil e da Sociedade Taoísta SP. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 235 p., 2015.

COSTA, Matheus Oliva da. **Ciência da Religião Aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: História, análises e propostas de atuação profissional. 252 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 252 p., 2019.

DIRLIK, Arif. **Chinese history and the question of Orientalism**. History and Theory, v. 35, n. 4, 1996, p. 96-118.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. Em: LANDER, Edgardo, Lander (org). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Ediciones CLACSO, 2000, pp. 55-70.

HANEGRAAFF, Wouter. Defining Religion in Spite of History. In: PLATVOET, J.G. and MOLENDIJK A.L. (eds). **The Pragmatics of Defining Religion**: Contexts, Concepts & Contests. Leiden: E.J. Brill, 1999, pp. 337-378.

HE, Guang'hu. Thirty Years of Religious Studies in China. YANG, Fenggang; LANG, Graeme (Ed.). **Social scientific studies of religion in China**: methodology, theories, and findings. Leiden: Brill, 2011, pp. 23-46.

KIRKLAND, Russell. **The Taoism of the Western Imagination and the Taoism of China: De-colonializing the Exotic Teachings of the East**. Palestra apresentada na Universidade de Tennessee, 1997. Disponível em: <https://faculty.franklin.uga.edu/kirkland/sites/faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/TE_NN97.pdf>. Acesso em 15/08/2021.



KIRKLAND, Russell; BARRETT, T.H.; KOHN, Livia. Introduction. In: KOHN, Livia (ed). **Daoism Handbook**. Leiden: E. Brill. 2000, pp. xi-xxxviii.

KOHN, Livia. **Daoism and Chinese culture**. Cambridge: Three Pines Press, 2001.

_____. **Introducing Daoism**. New York: Routledge, 2009.

KOMJATHY, Louis. Introduction. In: KOMJATHY, Louis. **Handbooks for Daoist Practice**. Hong Kong: Yuen Yuen Institute, 2008, pp. 1-116.

_____. **Daoism: A Guide for the Perplexed**. New York: Bloomsbury Academic, 2014.

KING, Richard. **Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East**. London: Routledge, 1999.

_____. Orientalism and the study of religions. In: HINNELLS, John R.. **The Routledge companion to the study of religion**. New York: Routledge, 2005, pp. 275-290.

GIULIANO, Facundo; BERISSO, Daniel. (entrevista) Educación y decolonialidad: aprender a desaprender para poder re-aprender Un diálogo geopolítico-pedagógico con Walter Mignolo. **Revista del IICE**, n. 35, 2014, pp. 61-71.

MARTÍNEZ-ROBLES, David. The Western Representation of Modern China: Orientalism, Culturalism and Historiographical Criticism. **Digithum**, v. 10, 2008, p. 7-16.

MIGNOLO, Walter, Entrevista: Decolonialidade como o caminho para a cooperação. **Revista IHU Online**, São Leopoldo - RS, ed. 431, ano XIII, 04 nov. 2013, pp. 21-25.

MILLER, James. **Daoism: A Beginner's Guide**. Oxford: Oneworld, 2008.

PORTO, César Henrique de Queiroz. **Uma Reflexão do Islã na Mídia Brasileira: televisão e mundo muçulmano, 2001-2002**. Tese de doutorado em História. São Paulo: USP, 2012.

POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. Tradução Márcia Epstein. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

PREGADIO, Fabrizio. Appendix: Reference Works for Taoist Studies. In: PREGADIO, Fabrizio (ed). **The Encyclopedia of Taoism**, vol. 2. London and New York: Routledge, 2008, pp. 1311-1331.

PREGADIO, Fabrizio. Religious Daoism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Online: Stanford, 2020. Disponível em:



<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/daoism-religion/>>. Acesso em 15/08/2021.

PYE, E. Michael. O estudo das religiões: novos tempos, novas tarefas e opções. Em: CRUZ, Eduardo; MORI, Geraldo de (orgs.). **Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2011, pp. 15-24.

ROBINET, Isabelle. **Taoism: growth of a religion**. Translate by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

SAID, Edward W. **O orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHERER, Frank. Sanfancón: Orientalism, Self-Orientalization and “Chinese Religion” in Cuba. In: TAYLOR, Patrick (ed.). **Nation Dance: religion, identity, and cultural difference in the Caribbean**. Bloomington, Eua: Indiana University Press, 2001, pp. 153-170.

SCHIPPER, Kristofer. General Introduction. In SCHIPPER, Kristofer e VERELLEN, Franciscus (eds.). **The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang**, vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 2004, pp. 1-52.

_____. **The Taoist Body**. Translate by Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press, 1993.

SETTLER, Feredico. Orientalism and Religion: the question of subject agency. **Method & Theory in the Study of Religion**, n. 14/2, 2002, pp. 249-264.

SIEGLER, Elijah. Back to the Pristine: Identity Formation and Legitimation in Contemporary American Daoism. **Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions**, v. 14, n. 1, 2010, pp. 45-66.

SILVA, Gilberto Antônio. **Caminhos do Taoismo**. São Paulo: edição do autor [ebook], 2014.

SMITH, Wilfred cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark (ed.), **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 269-284.

TIAN, Cheng Yang. **Conocer el taoísmo: historia, filosofía y práctica: tai chi, chi kung, feng shui, meditación, masaje taoísta**. Kairós, 2003.

TIELE, C. P. Religions. In: **Encyclopedia Britannica**, 9th edition. London: 1884, pp. 358-371. Disponível em: <<http://www.1902encyclopedia.com/R/REL/religions.html>>. Acesso em 04/08/2021.



VRIES, Hent de. Orientalism. In: JONES, Lindsay (org.). **Encyclopedia of Religion**, 2nd ed. [ebook]. New York, USA: MacMillan Reference, 2005, pp. 6881-6885.

YANG, Fenggang; LANG, Graeme. Introduction: The Rising Social Scientific Study of Religion in China. YANG, Fenggang; LANG, Graeme (Ed.). **Social scientific studies of religion in China: methodology, theories, and findings**. Leiden: Brill, 2011, pp. 1-20.

YIN, Zhihua. **Chinese Tourism: Taoism**. Beijing: Foreign Languages Press, 2005.

WANG, Yi'e. **Taoism in China**. Translated by Shao Da. Beijing: China Intercontinental Press, 2005.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013, pp.129-142.

WONG, Eva. **Teachings of the Tao: Readings from the Taoist Spiritual Tradition**. Boston and London: Shambhala, 1997.



O não-agir no Taoísmo

Non-action in Taoism

Klinger Scoralick¹

Resumo: Este texto é uma apresentação preliminar sobre a noção de não-agir pertencente à tradição do taoísmo. Trata-se aqui de um esforço de compreensão em forma de anotações, um mapeamento das estruturas e de caminhos possíveis para se percorrer o vasto labirinto dessa filosofia tão antiga e, em princípio, tão distante da cultura judaico-cristã. Não se tem aqui a pretensão de se propor qualquer novidade quanto ao pensamento taoísta, mas tão-somente descrever o significado do não-agir e, conseqüente, da própria noção de Tao.

Palavras-chave: Taoísmo. Não agir. *Wu wei. Tao. Ética.*

Abstract: This text is a preliminary presentation on the notion of non-action belonging to the Taoism tradition. This is an effort to understand by means of notes, a mapping of the structures and possible paths to go through the vast labyrinth of this philosophy so ancient and so distant, in principle, from the Judeo-Christian culture. There is no intention here of proposing any novelty regarding Taoist thought, but only describing the meaning of non-action and, consequently, the notion of Tao.

Keywords: Taoism. Non-action. *Wu wei. Tao. Ethics.*

Introdução

Ninguém está tão errado
como aquele que sabe todas as soluções.

(Chuang Tzu)

Juntamente com o confucionismo e o budismo, o taoísmo (ou daoísmo) constitui um dos três pilares da religião e cultura chinesas (MASSON-OURSEL, 1948; BERTHRONG, 1996) – sendo comum, por exemplo, encontrar na iconografia chinesa, as figuras de Buda, Confúcio e Lao-Tse reunidas. Apesar das doutrinas de Confúcio terem atingido maior força e alcance no pensamento chinês (HODOUS, 1956a;

¹ Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professor do Colégio de Aplicação João XXIII, da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: scoralick@yahoo.com.br

VANDERMEERSCH, 1997), tem-se que a figura de Lao-Tse, sempre envolta de mistérios e mitos, ganhou lugar de destaque em meio à tradição do taoísmo. As primeiras fontes do taoísmo enquanto pensamento filosófico são atribuídas a dois ilustres personagens: Lao-Tse e Chuang Tzu. Do-Dinh (1958) afirma que é Chuang Tzu o verdadeiro grande nome do taoísmo – tendo o livro *Chuang Tzu* se tornado uma grande obra da filosofia chinesa, que influenciou todos os pensadores e todas as religiões da China, com grande repercussão na elaboração do pensamento budista Zen (MERTON, 1989). O taoísmo é uma religião popular – tentativa chinesa de criar uma religião pessoal (MASPERO, 1971) – que contém uma longa e importante tradição escrita e erudita, ligada à China profunda. Seus textos têm uma grande difusão, mas conservam uma dimensão iniciática devido à sua transmissão oral. Tendo se difundido na China, o taoísmo é de difícil compreensão, sobretudo para aqueles que pertencem culturalmente ao campo das religiões abraâmicas, pois é um pensamento “que pouco se adequa às nossas ideias e sobre o que é uma religião.” (SCHIPPER, 1997, p. 506).

O *Tao Te King* (também conhecido como *Dao De Jing*, *Dao De Ching* ou *Tao Te Ching*), livro sagrado composto de pouco mais do que cinco mil ideogramas, é escrito em linguagem simples, às vezes ritmada, mas em sentido tão vago que as numerosas versões diferem radicalmente uma das outras. Chegou-se a inúmeros livros de explicação desta obra. Os taoístas, então, passaram a ler mais os livros de explicação que explicavam as explicações dos explicadores, que explicavam as primeiras explicações, do que o próprio *Tao Te King* (WILGES, 1982, p. 35). Não se sabe ao certo se o livro foi todo ele escrito pelo próprio Lao-Tse ou se é uma compilação posterior de seus discípulos.

Pouco se sabe sobre a vida de Lao-Tse (outras grafias: Laozi, Lao Tzu, Lao-Tseu e Lau Tsi), apesar de sua insurgência contra a autoridade dos sacerdotes chineses, o que fez com que ele protagonizasse, ao lado de outros personagens, entre eles Confúcio, uma onda de revoltas contra o sacerdócio do mundo antigo (BEAVER, 1996, p. 42). Também é sabido que Lao-Tse teria tido discípulos e que não lhes teria transmitido o seu verdadeiro ensino. Todavia, a existência de Lao-Tse já se viu questionada, sobretudo devido à narrativa em torno de seu nascimento, vida e morte (cf. DONINI,

1965, p. 307; SCHIPPER, 1997, pp. 515-516)². Lao-Tse, que em chinês quer dizer “Velho Mestre” – e que teria se chamado Er dan Li – teria vivido por volta do século VI antes da era cristã, e se lhe atribui a autoria do livro intitulado *Tao Te King* (*Livro do Caminho e da Virtude* ou *Livro da via e da Ação*), que acabou sendo considerado canônico em 666 E.C. (Era Comum). Nessa mesma época, o próprio Lao-Tse foi homenageado pelo imperador Gao Zong (650-684 E.C.) da dinastia Tang, com o título de *Tai Shang Xuan Yuan Huan Di* (*Sublime Imperador de Mística Origem*). Já em 1013 E.C. o imperador da dinastia Song, Zhen Zong (998-1023 E.C.), acrescentou-lhe o título de *Tai Sahng Lao Jung* (*Sublime Senhor Lao*), como é geralmente conhecido pelos adeptos taoístas.

A doutrina de Lao-Tse e a do taoísmo como um todo é essencialmente um esforço para harmonizar a vida do homem na terra com a existência e a lei do universo, *Tao*. A fonte de inspiração principal do taoísmo é o *Tao* – palavra que aparece setenta e seis vezes no *Tao Te King* e que possui um significado bastante variado, conforme Kaltenmark (1965). “Pode-se dizer que o espírito da China é o próprio espírito do Tao” (AZEVEDO, 1973, p. 321). Temos, pois, que o principal tema da filosofia taoísta é a harmonia entre o homem e o cosmos. Assim, fundamenta-se o proceder humano na imitação do *Tao*. O *Tao* significa, caminho, mas também o *Ser* (*Logos, Deus, etc.*) ao qual o caminho conduz. Dentre os aspectos mais importantes dessa filosofia difundida por Lao-Tse e Chuang Tzu, destacam-se aqui as noções de *tao* e de *wu wei*. Assim é possível visualizar melhor a dinâmica da cosmologia taoísta.

Para os taoístas não há uma preocupação primeira com a construção de uma sociedade perfeita, assim como havia em Confúcio (SE-TSIEN KAO, 1945). Para eles isso acabará ocorrendo quando todos observarem e imitarem o *Tao*. A sociedade coletiva ideal realizar-se-á quando ocorrer cooperação espontânea, sem que haja um

² Segundo a tradição, sua mãe o teria concebido enquanto uma estrela caía do céu e o teria criado em seu ventre por um período de 72 a 82 anos. Ao nascer, Lao-Tse teria, portanto, a aparência de um recém-nascido e a sabedoria de um velho; além disso, possuía o segredo da longevidade. No fim de sua vida, montando num búfalo, Lao-Tse ia transpor as fronteiras do Império, ia no caminho para o Oeste, na direção do país da morte e do mundo do caos. Neste instante ele foi reconhecido como um verdadeiro sábio pelo guarda do Desfiladeiro, Ien-Hi, encarregado da passagem que separa o mundo do além. Este pediu que lhe ensinasse a verdade. Lao-Tse deteve-se alguns dias na casa desse humilde funcionário, curioso das coisas eternas, redigiu o seu testamento espiritual: *Tao Te King*. Depois, retomando a sua pacífica montaria, afastou-se e nunca mais foi visto neste mundo. Diz a tradição que ele ainda permanece vivo em isolamento e silêncio. Sobre sua existência real ou não, Sproviero (1998) alude ao fato de uma possível confusão histórica por parte de Si Ma Quian, historiador chinês, a qual foi indicada por Fung Yu-Ian, historiador contemporâneo.



poder central dirigente. Logo, o taoísmo também dirige-se, de certa forma, para questões políticas, apesar de sua aparência inicial, requintada de muita mística e pouca praticidade. Os taoístas foram adversários ferrenhos das sociedades de seus tempos, pois insistiam que a verdadeira sabedoria consistia em viver conforme a natureza e não no esforço de construir uma sociedade e uma civilização. (O confucionismo, que se empenhava na educação moral, logo, era tanto inútil quanto perigoso, uma vez que afastava o homem de sua verdadeira natureza).

A via, o *Tao*

Confúcio não especulava a respeito da natureza do *Tao*, mas simplesmente o propunha como norma fundamental do proceder humano (POTTER, 1944). O *Tao* para ele seria a retidão primordial que rege o universo, a sociedade humana e o comportamento do indivíduo, pois como ele dizia em seus *Analectos (Lun Yu)*: *Quem prestou atenção ao Tao pela manhã, pode morrer sem remorsos pela tarde*. Enquanto Confúcio não se ocupava com o conhecimento das *realidades metafísicas* – pois era preciso preocupar-se com a vida daqui – Lao-Tse entendia que o abandonar-se no *Tao* deixava com que o mundo cuidasse de si mesmo. O taoísmo encontra-se inteiramente voltado para dimensão *metafísica* da vida, a qual abarca todo o sentido da existência.

O Tao é a pátria de todos os seres, (...)
Por isto é o Tao o Bem Supremo.
(LAO-TSE, 1973, pp. 155-156).

Tao é o seio materno do Universo.
(LAO-TSE, 1973, p. 135).

Chuang Tzu dizia:

Tudo de que o peixe necessita é perder-se na água.
Tudo de que o homem necessita é de perder-se no *Tao*.
(MERTON, 1989, p. 85).

Embora no confucionismo o *Tao* também possuísse relevada importância, Chuang Tzu acreditava que o *Tao* que Confúcio tanto amava não era o “grande *Tao*”, que é invisível e incompreensível. Antes, era “um reflexo menor do *Tao*, como se

manifesta na vida humana. Era a sabedoria tradicional ensinada pelos antigos, o guia para a vida prática, o caminho para a virtude” (MERTON, 1989, pp. 27-28). A base de toda a crítica de Chuang Tzu a respeito da filosofia de Confúcio é a de que ele verdadeiramente nunca se aproxima do *Tao* nem mesmo o leva em consideração. Segundo Chuang Tzu, Confúcio recusava-se a se preocupar com um *Tao* mais elevado do que o do homem. Há uma preocupação com o “destino” do homem, pois segundo Confúcio todas as pessoas nascem boas e precisam de educação para manterem-se boas. Lao-Tse afirma, também, que as pessoas nascem boas, mas que, ao contrário, não precisam de instrução. “O pombo toma banho todo dia para se tornar branco? Não. É branco por natureza. O mesmo acontece com as pessoas. Se são boas e justas em si não é preciso ensinar-lhes a justiça” (WILGES, 1982, p. 35). Nesses termos, e de modo contrário ao confucionismo, a *ética taoísta* está fundada unicamente na imitação do *Tao*, o que também vale para o Estado. O príncipe deve governar unicamente pelo exemplo da própria perfeição do *Tao*.

Governar um grande reino
é tão fácil como dar liberdade a um peixinho.
Quando o reino é governado no espírito de Tao (...).
(LAO-TSE, 1973, p. 151).

O termo ética deve ser entendido aqui como o proceder humano (modo de ser), mas não enquanto vinculado a algum código de conduta, pois o taoísmo é tipicamente “uma doutrina amoral”. E a causa disto está em seu “extremo monismo”. (ELORDUY, 1976, pp. 316-317). No *Tao Te King* se lê o seguinte:

Quem vive nas profundezas do seu *ser*,
nada sabe sobre virtuosidade. (...)
Ignora a moralidade de seu agir. (...)
Age pela caridade. (...)
Age por uma lei interna (...)
Bebe as águas da Fonte (...).
(LAO-TSE, 1973, pp. 104-105).

A ética genuína só existe
onde o homem vive de dentro da sua fonte
e age pela pureza do seu coração (...).
(LAO-TSE, 1973, p. 65).



Consequentemente, Lao-Tse se posiciona criticamente em relação à ciência e à cultura e vê a salvação no retorno às condições naturais e simples. Mais do que se preocupar com uma *fórmula* do bem governar, o taoísmo preocupa-se com uma *fórmula* do bem viver. E, por certo, bem viver significa viver de acordo com o *Tao* e nele perder-se. Não há, portanto, uma busca de aperfeiçoamento do homem e da mulher no mundo, mas, sim, uma busca e dedicação à contemplação da natureza, procurando a realização no espontâneo e “trans-ético” (BEAVER, 1996, p. 251). Os mestres do taoísmo buscam o tornar-se parte do “eu-todo-nada” da realidade, *Tao*. “Na verdade, toda a filosofia e toda a cultura chinesas tendem a ser ‘tauistas’, num sentido mais amplo, pois a ideia do *Tao* é, de uma ou outra maneira, central no pensamento chinês tradicional” (MERTON, 1989, p. 27). O *Tao* é uma realidade superior, absoluta, que transcende tudo o que é sensível ou insensível no ser. O *Tao* é ainda uma realidade inefável que não pode ser dita. O *Tao* é incriado, completo, a origem de todas as coisas que dá a vida a todos – sem agir. E a ordem, a lei invariável da natureza presente em tudo, mas sem possuir nada; ela está presente, mas não se impõe à estrutura das coisas. Vejamos alguns trechos do *Tao Te King* sobre o *Tao*.

Aquele que sabe a respeito do *Tao*, cala.
Aquele que fala do *Tao*, não sabe.
O sábio vive calado, (...)
Assim, unifica-se com o grande Uno (...).
(LAO-TSE, 1973, p. 143).

O insondável (*Tao*) que se pode sondar
Não é o verdadeiro Insondável.
(LAO-TSE, 1973, p. 25).

O *Tao* se parece com um quadro infinito
Sem ângulos.
Com um vaso de tamanho ilimitado
Sem conteúdo algum.
Parece-se com um som de infinita vibração
Que não se ouve.
Com uma imagem infinitamente grande
Que ninguém pode ver.
(LAO-TSE, 1973, p. 113).

Em lugar das verdades reveladas o taoísmo nada propõe, a não ser um paradoxo. Certamente todos conhecem o *Tao* (a via) e, contudo, ninguém o conhece. Aquilo pelo qual tudo é, tal e qual, sempre ultrapassará o entendimento humano.



Tao é insondável,
É invisível, apesar de seu Poder.
O mundo não o conhece.
Se reis e príncipes tivessem consciência de Tao
Todas as criaturas lhes prestariam
Espontânea homenagem.
O céu e a terra se uniriam em júbilo
Para fazer descer suave orvalho,
E os homens viveriam em paz,
Mesmo sem governo algum.
Quando o Tao assume a forma,
Pode ser conhecido mentalmente,
Mas todos os conceitos
São apenas indícios
Que apontam para o Inconcebível.
Não se esqueça o homem da sua limitação.
Quando consciente da sua limitação,
Não há perigo.
Neste caso, a relação
Entre o concebível e o Inconcebível
É como entre regatos e lagos
E as grandes torrentes que demandam os mares.
(LAO-TSE, 1973, pp. 92-93).

Chuang Tzu diz que “Tao” é apenas um nome.

O objetivo de uma armadilha para coelhos é pegar coelhos.
Quando estes são agarrados, esquece-se a armadilha.
(MERTON, 1989, p. 196).

O objetivo das palavras e dos nomes é transmitir o sentido do ser, a melodia da existência. Quando as coisas são apreendidas, as palavras são esquecidas. Identifica-se no taoísmo a presença de uma crítica ao conhecimento, pois o conhecimento do *Tao* não é um conhecimento comum. É preciso evitar a dispersão que introduz a multiplicidade no ser. Por essa razão, Lao-Tse “condena o saber e, em primeiro lugar, a falsa ciência dos valores que ensinam os moralistas e os ritualistas” (KALTENMARK, 1965, p. 60).

O sábio atinge a sabedoria
Sem erudição (...)
Termina a sua jornada
Sem viajar.
(LAO-TSE, 1973, p. 125).

Cultura genuína é orientar-se



Pelo Tao.
(LAO-TSE, 1973, p. 137).

O silêncio é um caminho seguro, em contraposição ao conhecimento.

Quanto mais falamos no Universo,
Menos o compreendemos.
O melhor é auscultá-lo em silêncio.
(LAO-TSE, 1973, p. 36).

O *Tao* também está na origem de todas as coisas. O *Tao* não é o Um, mas faz nascer o Um, pode ser o Um e depois pode fragmentar essa unidade, dividi-la.

Do Tao veio o Um.
Do Um veio o Dois.
Do Dois veio o Três.
E o Três gerou os Muitos.
Toda a vida surgiu da Treva
E demanda a Luz.
(LAO-TSE, 1973, p. 115).

Do abismo do *Tao* nasce a vida (...)
Por isso os vivos veneram o *Tao* (...)
Porquanto o *Tao* dá vida a tudo.
(LAO-TSE, 1973, p. 133).

Na cosmologia taoísta o *Tao* é constituído pela bipolaridade complementar do cosmos, que permeia toda a filosofia de Lao-Tse, que é simbolizada pelo diagrama chinês chamado *tei-gi*. O *tei-gi* simboliza a quintessência da filosofia de Lao-Tse, o alfa e ômega do *Tao* e da mentalidade chinesa, o *yin* e o *yang*, desdobrar de princípios antitéticos, opostos e complementares como o escuro e o luminoso, o frio e o quente, o masculino e o feminino, entre outros demais. O *yin* e o *yang* formam o *Tao* (cf. HODOUS, 1956b, p. 39). *Yin* e *yang* opõem-se permanentemente. Da sua dinâmica dual resultam as transformações de toda a criação: o dia e a noite, os ciclos lunares, as estações, a vida e a morte. A sua ação é cíclica: quando o *yin* atinge o seu apogeu, transmuta-se em *yang* e vice-versa. São modalidades de energias cósmicas mutáveis e em contínua interação. Esta alternância é a primeira das leis cósmicas. *Uma vez yin, uma vez yang, eis o Tao. Uma vez vida, uma vez morte, eis a transformação dos seres*, diz Chuang Tzu. O movimento contínuo do mundo é provocado pelo crescer e diminuir



das forças duais *yin* e *yang*. *Tao*, no início, criou esses contrários que são como luz e trevas, felicidade e dor. Com base nessas concepções de mundo Lao-Tse dissemina sua *metafísica*, sua *ética* em que o *Tao* unifica o que é diverso.

Tao é como a plenitude,
Que o uso jamais desgasta.
É como uma vacuidade,
Origem de todas as plenitudes do mundo.
Desafia as inteligências aguçadas.
Desfaz as coisas emaranhadas,
Funde em uma só todas as cores, unifica todas as diversidades.
(LAO-TSE, 1973, p. 34).

O *Tao* congrega toda a realidade e as únicas forças permanentes na natureza provêm do poder do *Tao*; o *Tao* se manifesta nas leis da natureza; o *Tao* é o princípio do universo e também um *padrão* para o comportamento humano, expressando-se através daquilo que se chama de “ação não planejada” ou “não-agir”, *wu wei*.

O não-agir, o *wu wei*

O *Tao* não age,
E por esse não agir tudo é feito.
(LAO-TSE, 1973, p. 102).

(...) é pelo não-agir
Que é regido o Universo.
(LAO-TSE, 1973, p. 145).

Há no taoísmo, como já mencionado, uma crítica ao conhecimento e à moral, de modo que o homem não é o centro da vida, a medida de todas as coisas, mas parte da natureza. E o homem somente poderá ser ele mesmo quando se tornar uma só coisa com o *Tao*, pela superação do que é transitório. O conhecimento aí não é especulativo, mas místico e intuitivo, ou seja, é alcançado através da participação no absoluto e da anulação das diferenças entre o indivíduo e o mundo. A verdadeira sabedoria consiste, pois, em se despir de tudo o que podemos ter adquirido e que nos leva para longe daquilo que realmente somos. Esse é o caminho da sabedoria. Para isto é necessária uma educação, mas não à maneira de Confúcio – pois “Lao-Tse ‘viaja’ no Céu com seu corpo sobre a terra e Confúcio ‘viaja’ sobre a terra com seu corpo no Céu” (CAVIN,



1968, p. 171). Educação aqui é união com o *Tao*, do qual se recebe a virtude que nos ensina a máxima simplicidade, que nos permite fazer as coisas, sem agir. O não agir é de importância capital no pensamento de Lao-Tse e do taoísmo em geral. O *wu wei* “é a doutrina taoísta por excelência que preside o comportamento do indivíduo e inspira o homem de governo” (CAVIN, 1968, p. 169). Significa não pretender manipular, destruir ou forçar a natureza, mas estar inserido em seu curso. A “proposta de Lao-Tse não é senão uma aplicação de seu princípio de *wu wei* e de não resistência” (KALTENMARK, 1965, p. 72). O *wu wei* (não-agir) é um conceito que não significa uma simples passividade, como um deixar correr, mas não-interferência, agir sem agir, atividade passiva. É um “se deixar guiar e conduzir pela grande cosmo-consciência” (LAO-TSE, 1973, p. 16).

A não-ação do sábio não é a inação. (...)
É vazio, é quieto, é tranquilo, é sem-sabor
O silêncio, a não-ação: esta é a medida do céu e da terra. (...)
Do vazio vem o não-condicionado. (...)
Da quietude, a ação. Da ação, a realização.
Da sua quietude vem sua não-ação, que é também ação
E é, portanto, sua realização. (...)
Porque o vazio, o quieto, o tranquilo,
O silêncio e a não-ação
Eis a raiz de todas as coisas.
(MERTON, 1989, pp. 106-107).

O contentamento e o bem-estar imediatamente se tornam acessíveis, desde que você cesse de agir tendo-os em vista e, ao praticar o não-agir (*wu wei*), você obterá, tanto a felicidade como o bem-estar.
Eis como resumo isto:
O céu nada faz: seu não-agir é sua serenidade.
A terra nada faz: seu não-agir é seu repouso.
Da união destes dois não-agires
Procedem todas as ações,
Todas as coisas são feitas.
Como este devir
É vasto e invisível!
Tudo provém de nenhum lugar!
Como é vasto, invisível –
Nenhum meio de explicá-lo!
Todos os seres em sua perfeição
Nascem do não-agir.
Daí se dizer:
“O céu e a terra nada fazem
nada há, porém, que não façam”.
(MERTON, 1989, pp. 131-133).



Mas é preciso perguntar: “onde estará o homem capaz de alcançar este não-agir?” (MERTON, 1989, p. 133).

Poucos homens, aqui na terra, sabem
Do segredo do ensinamento sem palavras
E do poder do agir
Pelo não-agir.
(LAO-TSE, 1973, p. 117).

Fundamentalmente, observa-se que o taoísmo é uma doutrina da *felicidade* (cf. VANDIER-NICOLAS, 1965, p. 72ss), em que o homem perde a felicidade ao se afastar da harmonia do *Tao* universal. O ideal do procedimento do sábio é uma espécie de “deixar ser”, o *wu wei*, a “contemplação desinteressada do eterno” (ZILLES, 1997, p. 34) ou a obtenção de um “estado de vazio”. É preciso apoiar-se no repouso, com serenidade, condição da uma filosofia do “olho do furacão”, em que se encontra paz no meio da tempestade. “Há, sempre, uma possibilidade aberta, escancarada, diante de nós e em qualquer situação. O *Tao Te Ching* nos diz que isso é ‘ser inteligente’, e poderá fazer de nós um Rei” (AZEVEDO, 1973, p. 328). No taoísmo, originalmente, não se confere “um significado especial para o homem dentro da natureza, a não ser a faculdade de conhecer que a sua felicidade está em retornar ao *Tao*” (PIAZZA, 1991, p. 343). E esse caminho é atravessado pelo *wu wei*. Trata-se de um certo ocultamento de si mesmo e o anonimato. (cf. SPROVIERO, 1998, p. 58).

O homem do Tao
Fica desconhecido. (...)
E o maior homem de todos
É o ninguém.
(MERTON, 1989, p. 121)

O *wu wei* é uma sabedoria que deve ser encontrada, observada e imitada.

Agir pelo não-agir!
Sede ativos na inatividade!
Achai gosto no desgosto!
Vede o grande no pequeno!
Vede o muito no pouco!
Enfrentai o ódio com o amor no coração!
Reconhecei o difícil,
Antes que apareça a sua dificuldade!



Realizai o grande,
Amando o pequeno!
Todo o complicado no mundo começa
Começa no simples!
Todo o grande
Nasce pequeno!
O sábio não se preocupa com sua salvação,
E por isto a encontra.
Quem facilmente promete,
Não merece confiança.
Quem age levianamente
Esbarra com dificuldades.
O sábio prevê as dificuldades,
E por isto as supera.
(LAO-TSE, 1973, pp. 158-159).

A ideia que permeia o *Tao Te King* é que o sábio é aquele que procura desfazer as complicações das coisas e aplainar as suas arestas. O “sábio age pelo não-agir” (MERTON, 1989, p. 28). Esse não-agir não é atividade que se oponha à passividade. “O caráter verdadeiro do *wu wei* não é a mera inatividade, mas sim a ação perfeita – por se tratar de um ato sem atividades” (MERTON, 1989, p. 39). É ato sem resistência, ato não separado da origem. Trata-se de um modo de ser nem ativo nem passivo. É ato sem resistência, ato não separado da origem. Trata-se de um deixar-se guiar e conduzir-se pela grande cosmo-consciência. O verdadeiro *wu wei* de Lao-Tse é uma cândida e jubilosa disponibilidade cósmica do homem integral, que se deixa invadir pelo “Uno divino” (LAO-TSE, 1973, p. 118, nota do tradutor).

Com o *wu wei* o taoísmo orienta-se para o ensinar sem palavras, agir sem atividade. Essa sabedoria silenciosa, que ensina sem palavras e age sem atividade representa a maior potência do Universo; é o falar e o agir da própria divindade, o *wu wei* de toda filosofia chinesa. “Trata-se de uma poderosa atitude sem atos, de uma vacuidade-plenitude, de um todo-nada” (LAO-TSE, 1973, p. 118, nota do tradutor). Tem-se, desse modo, que o taoísmo vai de encontro à concepção de homem de Confúcio, que age por virtuosidade e moralidade, inspirado na tradição e nos ritos (SE-TSIEN KAO, 1945). Esse homem da práxis, que conhece o valor do útil, não conhece, todavia, o valor maior, que é o valor do inútil (cf. sobre *O inútil* em MERTON, 1989, pp. 194-195).

O oleiro faz um vaso, manipulando argila,
Mas é o oco do vaso que lhe dá utilidade.



Paredes são massas como portas e janelas,
Mas somente o vácuo entre as massas
Lhes dá utilidade –
Assim são as coisas físicas,
Que parecem ser o principal,
Mas o seu valor está no metafísico.u-we
(LAO-TSE, 1973, p. 48).

Retoma-se aqui Chuang Tzu. O segredo da vida proposta por Chuang Tzu não é a acumulação de virtude e do mérito – proposta do confucionismo – mas o *wu wei*. Se o homem está em harmonia com o *Tao*, isto é, o *Tao* cósmico, o “Grande *Tao*”, não agirá “de acordo com uma maneira de agir humana e autoconsciente, mas segundo a maneira espontânea e divina do *wu wei*, que é a maneira de agir do próprio *Tao*, e, portanto, a fonte de todo o bem” (MERTON, 1989, p. 33).

Quem obedece ao *Tao*
Torna-se mais modesto, dia a dia.
Não deseja nada,
E acaba não fazendo nada.
E, graças a essa obediência desinteressada,
Tudo é feito por meio dele.
(LAO-TSE, 1973, p. 127).

Tudo se realiza pelo não-agir. O não-agir relaciona-se, em certa medida, com a questão da imortalidade. (CAVIN, 1968, p. 269). “O problema central do taoísmo (...) é a vida futura, a necessidade da imortalidade e da imortalidade pessoal” (KALTENMARK, 1965, p. 146). Os caminhos para esse domínio do tempo são múltiplos. Aí temos as ramificações do *zen*. Podemos dizer que o caminho da sabedoria, do sábio – daquele que desaparece sempre por detrás das suas obras, que é tão anônimo como o próprio *Tao*, cuja ausência invisível realiza todas as presenças visíveis – conduz à imortalidade. A sabedoria o torna um imortal (*hsien*).

Porque o sábio é invulnerável.
Porque para ele não há morte.
(LAO-TSE, 1973, p. 132).

O taoísmo surgiu desde o seu início com peculiaridades de uma religião de salvação individual, centrada na procura pela *Longa Vida*, quer dizer, da imortalidade, pois aquele que segue os ritmos dos ciclos cósmicos, aquele que imita o *Tao*, renova-se



como a natureza. O homem comum vive entre os pares de opostos: vida e morte, saúde e doença, e assim por diante. Mas o sábio, o iniciado, reduz essas antíteses a uma grande síntese. Para ele os polos, aparentemente contrários, são complementares, uma vez que ele transcendeu as antíteses ilusórias e atingiu a síntese verdadeira.

A ambição do *homem taoísta* consiste em *roubar o segredo do Céu e da Terra*, arrancar daí o segredo da própria vida, a fim de concretizar o seu desejo de imortalidade. “Para agarrar o destino nas mãos é preciso antes de mais nada dominar o universo interior” (SCHIPPER, 1997, p. 523). Assim, o verdadeiro imortal vive para aprender uma vida em sintonia com o *Tao* (BEAVER, 1996, p. 252), com o *Tao* que age no repouso. “Apoderar-se” do *Tao*, mergulhar nessa sabedoria que está para além do corpóreo, garante a imortalidade.

Do abismo do Tao nasce a vida;
É mantida pelo poder da vitalidade,
Manifestada pela maternidade,
E completada pelo livre arbítrio da vida.
(LAO-TSE, 1973, p. 133).

Quem vive na plenitude do seu Ser
Vive como criança recém-nascida.
(LAO-TSE, 1973, p. 141).

Quem é fiel ao Eu interno (...)
Terá vida em abundância. (...)
Vive permanentemente.
(LAO-TSE, 1973, p. 139).

A questão da imortalidade é um ponto chave para a cosmovisão taoísta e, por esse motivo, a prática do *wu wei* se torna tão importante, pois consiste em voltar-se para o *Tao*, perder-se nele.

Tao é o seio materno do Universo.
Quem conhece sua mãe, sente-se filho seu.
Quem se conhece como filho, vive a vida de sua mãe,
Nem vê detrimento na morte.
Quem refreia os seus sentidos
E conserva as suas forças,
Não se esgota.
Mas quem se desgasta,
Quem se dissipa e dispersa,
Esse vive em vão.
Quem tem a consciência de ser apenas uma centelha,



Esse é iluminado.
Quem, em seu dever,
Permanece maleável e flexível,
Esse é forte.
Permanece flexível e maleável,
À origem da luz,
Esse não sucumbe à morte,
É imortal.
Quem vive na essência
Não se prende a nenhuma aparência.
(LAO-TSE, 1973, pp. 135-136).

Uma das bases do taoísmo está situada no êxtase místico, que se desdobra na ideia de imortalidade – e de donde se vê surgir um sem-número de obras sobre a arte de “alimentar a energia vital”, tais como meditação, exercícios de respiração, alquimia, etc. (cf. SCHIPPER, 1997; KALTENMARK, 1965, pp. 155-179). A experiência mística é uma espécie de conversão, que é alcançada através de um processo denominado por Chuang Tzu de “renovação do coração” ou “jejum do coração”. Segundo Lao-Tse, essa renovação consiste em imitar o *Tao* e agir pelo não-agir. Procedendo desta forma a imortalidade é, conseqüentemente, alcançada, e o homem passa a fazer parte da totalidade do cosmo, une-se a ele. Isto é, supera-se a morte. Trata-se de contemplar e viver o *Tao* no silêncio. “O ‘homem do Tao’ preferirá a obscuridade e a solidão” (MERTON, 1989, p. 35). Aqui o silêncio é de suma importância. O “silêncio, a não-ação: esta é a medida do céu e da terra”. (MERTON, 1989, p. 106).

Quem pouco fala, encontra atitude certa
Em todos os acontecimentos. (...)
Isto é: adaptar-se em silêncio
A todos os acontecimentos.
Quem harmoniza os seus atos
Com o Tao da Realidade
Se torna um com ele. (...)
E quem assim se harmoniza com o Infinito
Recebe os benefícios do Infinito.
(LAO-TSE, 1973, pp. 74-75).

O homem nobre cumpre a ordem cósmica.
E quem cumpre esta ordem,
Se identifica com Tao, o Infinito.
É imortal como Tao
E não subjaz a destino algum.
(LAO-TSE, 1973, p. 60).



Considerações finais

A filosofia de Lao-Tse e do taoísmo, como um todo, pretende instaurar um agir *desinteressado*, que procura ver nas coisas simples a grandeza; no inútil o mais importante; no pequeno o grande, e assim por diante. Diz-se de um bem viver alicerçado na gratuidade das ações, guiado pelo *Tao* e a não-ação.

O sábio não tem coração egoísta,
Inclui no seu coração os corações dos outros.
(LAO-TSE, 1973, p. 129).

Quem age egoicamente
Está morto
Antes mesmo de morrer.
É este o ponto de partida da minha filosofia.
(LAO-TSE, 1973, p. 116).

Seria possível dizer, de um modo bastante incipiente, em meio a estas anotações, que o taoísmo deixa indicado em sua trajetória uma *ética da alteridade*³, ligada a esse grande todo-outro chamado *Tao* que guia os caminhos da sabedoria da vida e diante do qual é preciso des-interessamento, passividade, não-agir, entregar-se, tornar-se refém. Trata-se de uma ética de resiliência, que se mostra resistente a categorizações formais, que indica possibilidade de ser realizada somente através do repouso (que contesta o esforço) e de um não-caminho, apesar do caminho. Não há propriamente uma moralidade a ser seguida, mas apenas um perder-se silenciosamente no *Tao* – abandonar-se nesse seio materno do universo, sendo por ele acolhido, onde é possível ganhar-se no momento mesmo em que se doa. A isso se refere o não-agir.

Referências Bibliográficas

³ Quanto a este ponto, propõe-se aqui uma aproximação. O filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995) é conhecido por sua ética da alteridade, na qual há uma defesa do des-interessamento, da passividade, do servir ao outro. Embora Lévinas não tenha sido um leitor da tradição taoísta e esteja em diálogo profundo com a fenomenologia, com Husserl, Heidegger e com as culturas europeia e judaica, é curioso notar aqui que seu pensamento se aproxima, em certa medida, pode-se dizer, daquele pensamento, onde a ética se mostra ou se constitui somente através de um não-caminho (não se nota a presença de uma moral, que poderia guiar o agir, assim como em Lévinas), pois não há propriamente uma moralidade a ser seguida, mas apenas um perder-se no *Tao*. Em Lévinas, pode-se afirmar, em certa medida, que há a ideia de um perder-se (sem fusão) na alteridade, no totalmente Outro – que também receberá o nome de infinito – através daquilo que ele chamará de substituição (Outro-no-Mesmo), onde se chega quase ao ponto da aniquilação de si.



AZEVEDO, Murilo Nunes de. *O olho do furacão; um panorama do pensamento do Extremo Oriente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

BERTHRONG, John. “Sábios e imortais: as religiões chinesas”. In: BEAVER, R. Pierce et al. (ed.). *As religiões do mundo*. São Paulo: Melhoramentos, 1996, pp. 245-254.

CAVIN, Albert. *Le confucianisme*. Paris : Garnier Frères, 1968.

DO-DINH, Pierre. *Confucius et l’humanisme chinois*. Paris: Du Seuil, 1958.

DONINI, Ambrogio. “Buda, Confúcio e Maomé”. In: *Breve história das religiões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, pp. 297-315.

ELORDUY, Carmelo. *El humanismo político oriental*. Madrid: La Editorial Católica, 1976.

HODOUS, Lewis. “Confucionismo”. In: JURJI, Edward J. *História das grandes religiões*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1956a, pp. 9-35.

_____. “Taoísmo” In: JURJI, Edward J. *História das grandes religiões*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1956b, pp. 37-58.

KALTENMARK, Max. *Lao-Tseu et le Taoïsme*. Paris : Du Seuil, 1965.

LAO-TSE. *Tao Te King*. Trad. de Huberto Rohden. São Paulo: Fundação Alvorada, 1973.

MASPERO, Henri. *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris : Gallimard, 1971.

MASSON-OURSEL, Paul. “La Chine”. In: GORCE, Maxime, MORTIER, Raoul (ed.). *Histoire générale des religions*. Paris : Aristide Quillet, 1948, pp. 449-465.

MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PIAZZA, Waldomiro O. *Religiões da humanidade*. São Paulo: Loyola, 1991.

POTTER, Charles Francis. “Confúcio”. In: POTTER, Charles Francis. *História das religiões*. São Paulo: Universitária, 1944.

SCHIPPER, Kristofer. “O taoísmo” In: DELUMEAU, Jean (ed.). *As grandes religiões do mundo*. Lisboa: Presença, 1997, pp. 506-550.

SE-TSIEN KAO, Juan Bautista. *La filosofía social y política del confucianismo*. Buenos Aires: Poblet, 1945.

SPROVIERO, Mário Bruno. “Aspectos da filosofia chinesa: Confúcio e Laozi”. In: *Reflexão*. v. 14, n. 41, 1998, pp. 45-64.



VANDERMEERSCH, Léon. “O confucionismo”. In: DELUMEAU, Jean (ed.). *As grandes religiões do mundo*. Lisboa: Presença, 1997, pp. 551-581.

VANDIER-NICOLAS, Nicole. *Le Taoïsme*. Paris: P.U.F., 1965.

WILGES, Irineu. “Religiões sapienciais”. In: WILGES, Irineu. *As religiões do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1982, pp. 20-50.

ZILLES, Urbano. “Religiões sapienciais”. In: ZILLES, Urbano. *Religiões; crenças e credences*. Porto Alegre: EDIPCRS, 1997, 13-57.



Igreja Messiânica Mundial: compreendendo cisões e dissidências a partir de suas características singulares

Church of World Messianity: understanding splits and dissidences from their singular characteristics

Breno Corrêa Magalhães¹

Resumo: Novos Movimentos Religiosos (NMR) estão presentes no campo religioso brasileiro, sobretudo a partir da década de 1970. Soka Gakkai, Sekai Kyusei Kyo (Igreja Messiânica Mundial) e Seicho No Ie são exemplos de movimentos conhecidos no Japão como Novas Religiões Japonesas (NRJ) que se desenvolveram neste período. A transplantação destas instituições foi fenômeno amplamente pesquisado, contudo, passada a crista da onda de expansão das NRJ, uma classificação conceitual que as caracterize pode contribuir para melhor compreensão de um fenômeno recorrente entre elas: as cisões e formação de dissidências. Este artigo tem por objetivo apresentar elementos para esta análise tomando como referência o caso da IMM.

Palavras-chave: Novas religiões japonesas. Igreja Messiânica Mundial. Formação de seitas. Dissidência religiosa.

Abstract: New Religious Movements (NMR) have been in the Brazilian religious field, especially since the 1970s. Soka Gakkai, Sekai Kyusei Kyo (Church of World Messianity) and Seicho No Ie are examples of movements, called in Japan as New Japanese Religions (NRJ), which have developed during this period. The transplantation of these institutions has been a widely researched phenomenon, however, after the crest of the expansion wave of the NRJ, a conceptual classification that characterizes them can contribute to a better understanding of a recurrent phenomenon among them: the splits and the formation of dissidences. This article aims to present elements for this analysis using the CWM case as a reference.

Keywords: New Japanese Religions. Church of World Messianity. Formation of sects. Religious dissent.

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP, Mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Especialista em Ciência da Religião pela Faculdade São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ) e Teólogo pela Faculdade Messiânica. E-mail: magalhaes.breno81@gmail.com



Introdução

A Igreja Messiânica Mundial (IMM) chegou ao Brasil com o segundo fluxo migratório de japoneses em meados da década de 1950. Durante a primeira década (1954-1964) desenvolveu sua doutrina e práticas, em especial, entre os japoneses e descendentes das chamadas colônias. Ao longo das décadas de 1970 e 80, com a gradual adaptação de seus ritos e celebrações à cultura brasileira, consolidou sua atuação em todo território nacional. Em 1995, com a edificação do Solo Sagrado de Guarapiranga, em São Paulo, ela marca efetivamente sua presença no campo religioso brasileiro.

Meishu-Sama, cujo o nome civil é Mokiti Okada, fundou a religião messiânica em 1935. Em linhas gerais, sua filosofia religiosa cultiva o espiritualismo e o altruísmo, leva o homem a crer no invisível [Deus e o mundo espiritual] e ensina que existem espírito e sentimento não só no ser humano, mas também nos animais, nos vegetais e nos demais seres. Dentre os diversos legados de Meishu-Sama, destacam-se os Solos Sagrados de Hakone, Atami e Kyoto, no Japão. A respeito destes locais, ele compôs o seguinte poema: “Estou construindo o protótipo do Paraíso para que as pessoas exaustas deste mundo nele possam descansar serenamente”². Além da atuação no campo religioso, Meishu-Sama desenvolveu as bases da Agricultura Natural. Defendeu ainda a socialização da arte e empenhou-se na construção de museus, a exemplo dos Museus de Belas Artes de Hakone e Atami.

No Brasil, a Igreja Messiânica desenvolve atividades artísticas, educacionais e filantrópicas por meio da Fundação Mokiti Okada, “instituída em 19 de janeiro de 1971 como uma entidade [...] de utilidade pública nos âmbitos municipal, estadual e federal com atuação em todo o território nacional”³. No campo da Agricultura Natural, suas atividades são desenvolvidas pelo Centro de Pesquisas Mokiti Okada⁴ e pela empresa Korin, fundada em 1994, cujos princípios baseiam-se na filosofia e no método de Agricultura Natural, que privilegia o equilíbrio entre preservação e uso dos recursos naturais⁵.

² IMMB (org.). Poemas de Meishu-Sama e Nidai-Sama. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2009, p. 25.

³ Disponível em: <<http://www.fmo.org.br/a-fmo/>>. Acesso em 22 de abril de 2020.

⁴ <http://www.cpmo.org.br/home#quem-somos>

⁵ Disponível em: <https://www.korin.com.br/quem-somos/>



A Igreja Messiânica Mundial se enquadra no conjunto de instituições religiosas nipônicas classificadas como Novas Religiões Japonesas (NRJ). Dentro do campo religioso brasileiro as NRJ chegaram a nosso país como fruto da significativa migração laboral de japoneses, que trouxeram também, no bojo das práticas destas religiões, valores culturais aqui incorporados a nossa matriz religiosa (TOMITA, 2004). Neste aspecto há que se destacar o papel significativo das NRJ uma vez que sempre se mostraram vigorosamente mais atrativas ao ingresso de brasileiros do que representações tradicionais do Budismo e Xintoísmo.

As NRJ cresceram especialmente no período de 1970 e 1980 com destaque para a Igreja Messiânica Mundial (IMM), Soka Gakai e Seicho no Ie (CLARK, 2008). A Messiânica tem, contudo, singularidades que a colocaram durante certo tempo em destaque ante as demais, haja vista o fato de ser a única que aparece discriminada na pesquisa censitária do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) desde o censo de 2000. Seu crescimento no número de adeptos, apesar de ter tido, ao menos aparentemente, fôlego maior que suas congêneres já dão, segundo Usarski e Shoji (2017), sinais de arrefecimento e estagnação.

Durante a fase de seu maior crescimento em nosso país a IMM passou por períodos de conflito na Sede Geral com repercussões no Brasil com a formação de igrejas dissidentes. No Japão suas congêneres também enfrentaram cada qual em épocas distintas, disputas internas que causaram a formação de grupos sectários.

Recentemente a Messiânica passou por um novo processo de litígio entre sua direção e o Líder Espiritual, Yoichi Okada⁶. Isto ocorreu justamente após um período no qual a liderança sacerdotal havia investido grande ênfase na centralidade das orientações da instituição partir dele.

Neste artigo não objetivo analisar os conflitos internos da IMM, outrossim, tomando-a como exemplo, aprofundar a compreensão conceitual sobre Novos movimentos religiosos (NMR) de origem japonesa tendo em vista sua notada presença

⁶ Yoichi Okada é neto do fundador da Igreja Messiânica Mundial, Mokiti Okada. Informações adicionais sobre o conflito interno da instituição estão disponíveis em: <http://izunome.news/2018/10/15/yoichi-okada-e-seu-filho-haviam-recebido-um-nome-sagrado-da-igreja-jesus-cristo-japan-michinari-casa-do-pai/>. Acesso em 20 de outubro de 2021. A Igreja Messiânica Mundial do Brasil não mantém em seu site institucional qualquer menção ao processo de litígio interno, no continente Africano, contudo, há uma matéria que busca dar explicações a comunidade de membros de Angola. Disponível em: <https://www.africamessianica.com/historico-da-purificacao-da-igreja-em-angola/>. Acesso em 20 de outubro de 2021.



no campo religioso brasileiro. Para tanto busco expor algumas características das NRJ que facilitam os processos de cisão, elementos estes que podem vir a constituir estudos futuros sobre os processos de formação de dissidências tal qual o observado recentemente na IMM.

1. Transformações no campo religioso brasileiro

Os anos de 1960 são classificados como da geração da contracultura e determinaram fortemente condições que contribuíram para a reconfiguração do campo religioso não apenas em nosso país, uma vez que cresceu um descontentamento em relação aos valores comuns da cultura e da sociedade, bem como a perda de valor das instituições tradicionais, especialmente entre os jovens.

Segundo Gaarder, Hellern e Notaker (2005, p.273), o florescimento de novas religiões e de novas perspectivas de espiritualidade é consequência ou tem relação direta com o que se denominou no mundo ocidental processo de secularização, por meio do qual as religiões, ao menos as tradicionais como o cristianismo, perderam espaço de influência sobre a vida social e cultural, e com a revolução da juventude da década de 1960 foram “lançadas as bases para novos grupos religiosos, bem como para um renovado interesse pelo esoterismo e pelos movimentos hoje conhecidos como alternativos”.

Contrapondo-se à ideia recorrente do discurso sobre o processo de secularização e a modernidade, Peter Berger (2001, p. 10) argumenta que “a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual”. Portanto, ao contrário de diminuir o espaço reservado à modernidade, a religião fragmentou o campo religioso caracterizado como o tempo do pluralismo. Segundo ele:

Se vivêssemos realmente num mundo altamente secularizado, poderíamos esperar que as instituições religiosas sobrevivessem na medida em que se adaptassem à secularização; essa tem sido a suposição empírica das estratégias de adaptação. Mas o que ocorreu, de modo geral, é que as comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que não tentaram se adaptar às supostas exigências de um mundo secularizado. (BERGER, 2001, p. 11).



Por sua vez, também observando a crescente pluralidade no ocidente contemporâneo, Campbell (2007, p. 13) apresenta sua hipótese do florescimento da cultura oriental sobre o ocidente como consequência de um “processo de orientalização” que não depende “simplesmente de uma importação de ideias exógenas, mas pode ser entendido como facilitado pela presença de uma tradição cultural nativa ao Ocidente”. Neste sentido o crescimento das religiões orientais e suas formas de espiritualidade nos países ocidentais podem ser compreendidos com base nesta mesma lógica.

As décadas de 1970 e 1980 são o marco da abertura do campo religioso no Brasil à pluralidade, fenômeno cujos reflexos são vividos ainda hoje. Este período foi um terreno fecundo ao surgimento e crescimento de novas religiões e formas de religiosidade no país que, até então, era tido como essencialmente católico.

O catolicismo já buscava em termos mundiais, desde o Concílio Vaticano II, na década anterior, o “aggiornamento” de seus fundamentos, ou seja, uma nova adaptação na apresentação dos princípios católicos ao mundo moderno. Segundo Peter Berger (2001, p.12), o *aggiornamento* católico é um abrir de janelas da igreja para a modernidade. Porém, “não se pode controlar o que entra, e muita coisa entrou – de fato, todo o mundo turbulento da cultura moderna – que muito perturbou a Igreja”. Ele defende ainda que:

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas. Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que veem como modernidade estão em declínio em quase toda parte. (BERGER, 2001, p.13).

Embora não se possa afirmar haver uma relação direta do contexto político e as mudanças da religiosidade brasileira, certo está que “algo aconteceu durante o século XX nos países ocidentais que culminou nas mudanças do campo religioso a partir da década de 1960” (GUERRIERO, 2006, p. 55). Hoje se percebe que:

os novos movimentos religiosos não podem ser vistos nem como ameaças às religiões estabelecidas, nem como modismos passageiros, mas a partir das mudanças em curso nas sociedades em que eles surgem e se desenvolvem. Assim, *a grande novidade não está nos*



NMRs, mas na própria sociedade. (GUERRIERO, 2006, p. 109, grifo nosso).

No Brasil, a contracultura chegou “com atraso e um tanto transfigurada, mas, evidentemente, causou repercussões entre nós” fazendo surgir a tendência da busca de uma religiosidade oriental (GUERRIERO, 2009). Nossa religiosidade popular já possuía em si peculiaridades (p. ex., o duplo pertencimento, a liberdade de trânsito religioso e, por consequência, a religião vivida de modo difuso na individualidade) que hoje a literatura aponta como próprias da modernidade. Tal como afirma Guerriero (2006, p.54):

Mesmo em vivências que se colocam de maneira contrária à oficialidade católica, como é o caso do pentecostalismo, mantêm-se vivos e ativos os velhos deuses do povo, daquela vivência católica popular. No Brasil, maior país católico do mundo – conforme é costume afirmar –, mantêm-se a denominação oficial, mas permitem-se múltiplas e diferentes vivências em nível pessoal. A conversão total e irreversível ao protestantismo, por exemplo, a outras religiões que assim exigem, é exceção em uma sociedade que não requer rompimento para confirmar a adesão do fiel a um novo sistema religioso. Essa maneira de vivenciar a religiosidade, característica peculiar das camadas populares no Brasil, permite ao sujeito um distanciamento da instituição e uma moldagem pessoal da sua vivência religiosa.

2. O milenarismo da IMM e a necessidade de uma liderança de carisma

Religiões japonesas, tradicionais ou novas, chegaram ao Brasil junto com os imigrantes. Tiveram, via de regra, maior vigor para criarem raízes e conquistar espaço no campo religioso brasileiro no segundo fluxo migratório após a Segunda Guerra mundial. Nas décadas de 1960 e 1970, em particular, as NRJ empreenderam esforços de transplantação religiosa para nosso país com destaque para as já mencionadas Igreja Messiânica Mundial (IMM), Soka Gakai e Seicho no Ie.

Clark (2008, p. 39), analisando as estratégias da IMM, afirmou que uma das características sociológicas de movimentos messiânicos como o propagado por Mokiti Okada, fundador da Messiânica, está assentada na forte necessidade da comunidade de fiéis se mobilizarem em torno de práticas e propósitos.



Ao mesmo tempo em que o veloz progresso da Igreja Messiânica no Brasil indica o poder mobilizador e motivador da crença milenarista, o dinamismo que esta crença pode gerar está inclinado a evaporar rapidamente. Assim, tem constante necessidade de estímulo e cultivo, especialmente onde estão envolvidos compromissos financeiros de peso, tais como os relacionados à construção de um modelo de paraíso terrestre e de uma Cidade da Nova Era. A Igreja Messiânica no Brasil, portanto, está constantemente elaborando esquemas para garantir que a crença milenarista permaneça ativa e forte. (CLARK, 2008, p. 39).

O caso mais característico com o qual o autor exemplifica seu argumento é a edificação do Solo Sagrado situado às margens da represa de Guarapiranga, no Estado de São Paulo.

Milhares de membros brasileiros se voluntariaram, oferecendo suas habilidades e força de trabalho, para construir estes 370 mil metros quadrados de espaço, um modelo do paraíso na terra, contornando a represa de Guarapiranga que fornece água para a cidade de São Paulo. O Solo Sagrado levou quatro anos para ser construído e provou ser um meio altamente eficaz de motivar os membros já existentes e atrair novos membros, resultando por fim na criação de um vasto complexo de jardins, salas de leitura para estudantes de artes e ofícios, além de espaços para meditação, recreação e atividades de lazer. (CLARK, 2008, p. 40).

A grandiosidade do local demonstra a capacidade de atração da IMM durante o período em que sua construção se desenvolveu. Cabe, contudo, notar que cumpridos estes projetos, a energia de mobilização se dissipa facilmente caso não haja outra tarefa. Neste sentido, NMR são grupos que por natureza dependem basicamente da existência de figuras portadoras de carisma tal como apontara Weber, ou seja, vivem através de uma mensagem profética.

A partir dos anos 2000 e na década seguinte, a direção da IMM enfatizou amplamente centralizar sua doutrina em seu então quarto Líder Espiritual, Yoichi Okada. No âmbito do discurso das lideranças e da orientação de práticas direcionadas aos fiéis, a Messiânica fomentou por mais de uma década a constituição de seu Líder Espiritual como portador do referido carisma. Creio, neste sentido, que seja mais apropriado analisar a teoria de Weber segundo a leitura de Bourdieu, qual seja que o surgimento de líderes carismáticos não se deve a seu potencial sobre humano, mas a demanda que certo grupo social tem criando sociologicamente os elementos necessários à emersão do



profeta [que] traz ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele embora de modo implícito, semiconsciente ou inconsciente. Em suma, realiza através de seu discurso e de sua pessoa, como falas exemplares, o encontro de um significante e de um significado preexistentes. (BOURDIEU, 2015, p. 92).

Considerando o fato de, na década de 1980, uma cisão entre lideranças no Japão já haver dividido a instituição com suas repercussões na igreja do Brasil, esta nova etapa da IMM em nosso país, período que começa nos anos 2000, pode ser compreendida, no processo de transplantação descrito por Baumann (*apud* RIBEIRO, 2011, p. 21), como a fase de “recuperação” ou “reorientação”. Isto porque a busca por fortalecer a figura do líder espiritual Kyoshu-Sama foi, em grande medida, justificada como retorno a um cânone da fé messiânica, princípio estabelecido pelo fundador que ao longo do conflito não havia sido dado à devida importância. Ou seja, ao mesmo tempo em que objetivava a renovação do carisma justificava-o como meio de “redução de ambiguidades e, ao mesmo tempo, uma retenção ou recuperação da identidade com aquela tradição original, que é vista como genuína” (BAUMANN *apud* RIBEIRO, 2011, p. 21).

No ano de 2017 mais uma vez conflitos internos na Sede Geral em torno do Líder espiritual e suas orientações, cindiram novamente a IMM no Japão. Desta vez, contudo, a comunicação facilitada pela internet como um dos fatores, a ausência da liderança de Tetsuo Watanabe⁷ que falecera em 2013 dentre outros fatores foram razões para que a querela chegasse mais rapidamente ao Brasil tendo sido fundada em setembro de 2018 a Igreja Mundial do Messias, uma nova “religião de Mokiti Okada” (GONÇALVES, 2008).

3. Elementos para a classificação das Novas Religiões Japonesas

Passemos agora ao cerne deste artigo que é a caracterização dos NMR de origem japonesa. Sobre a terminologia “novas religiões” adotada para as NRJ, Hori, Ikado, Wakimoto e Yanagawa afirmam não haver termo mais ambíguo. Em geral, este é utilizado para designar, “organizações religiosas que surgiram fora da estrutura de

⁷ Missionário que veio difundir a IMM no Brasil tendo chegado ao país em 1962. Seu trabalho foi fundamental no processo de inculturação da fé messiânica. No ano de 1976 tornou-se presidente da instituição no Brasil, cargo que ocupou por cerca de 30 anos, tendo se tornado uma liderança e referência para a comunidade messiânica brasileira.

religiões estabelecidas: Xintoísmo, Budismo ou Cristianismo e mantêm uma existência independente. Mas esta generalização diz muito pouco sobre as novas religiões⁸” (HORI; IKADO; WAKIMOTO; YANAGAWA, 1974, p. 92, tradução nossa).

Desta forma, mesmo no âmbito acadêmico ainda não há um consenso quanto ao uso do termo, existindo basicamente três recortes históricos para sua delimitação (HORI; IKADO; WAKIMOTO; YANAGAWA, 1974, p.92):

- O primeiro considera como NRJ aquelas surgidas após a Segunda Guerra Mundial;
- O segundo inclui dentre as NRJ as que surgiram durante a era Taisho (1912-1926) e as duas primeiras décadas da era Showa (1926-1945);
- O terceiro, por sua vez, considera as religiões surgidas nos últimos anos da era Tokugawa (1603-1868) que, sobretudo, desenvolveram-se no período Meiji (1868-1912).

De fato, a liberdade religiosa e o reconhecimento jurídico para outras religiões que não o Budismo e Xintoísmo, só foram possíveis após a promulgação da constituição democrática japonesa de 1947. No entanto, muitas das NRJ existiam anteriormente desenvolvendo suas atividades sob o guarda-chuva de proteção destas ou abstraindo o máximo possível seu caráter religioso. Meishu-Sama, fundador da IMM, é um bom exemplo, pois durante o período de perseguição e falta de liberdade religiosa desenvolveu suas atividades com peculiaridades variadas haja vista a fase em que o Johrei era praticado como tratamento terapêutico de massagem.

Anteriormente a esta mudança, a instituição de movimentos religiosos devia ser autorizada pelo governo que, no entanto:

Era lento para dar essa permissão. A Terinkyō, por exemplo, recebeu reconhecimento apenas após quarenta anos de petição. Grupos religiosos não autorizados foram classificados como "pseudo-religiosos" (ruiji shukyo) ou arbitrariamente incorporados como subseções de organizações já autorizadas. No entanto, foi precisamente a partir destes grupos "pseudo-religiosos", que em termos de linhagem institucional, muitas das novas religiões [japonesas] do pós-guerra nasceram. A Omoto, por exemplo, deu origem a duas organizações de porte: Seicho no Ie e Igreja Messiânica

⁸ “Religious organizations that have come into being outside the framework of the established Shinto, Buddhist, or Cristian bodies and maintain an independent existence. But this generalization says very little about the new religions themselves”.



Mundial⁹ (HORI; IKADO; WAKIMOTO; YANAGAWA, 1974, p.93, tradução nossa).

A segunda definição costuma ser mais utilizada, porém, dado o fato de haver um amplo número de divisões dentre estes movimentos aqueles que adotam este recorte são levados a considerar a existência de “NRJ pioneiras”, uma vez que, por exemplo, a Omoto é uma dissidência da Konkokyo que se enquadra na terceira definição descrita acima.

A última definição, por sua vez, também carrega consigo problemas uma vez que, atendo-se apenas ao enquadramento temporal no qual surgem esses novos movimentos, “enquadra forçosamente em uma única categoria fenômenos religiosos que são de fato bastante diversificados¹⁰” (HORI; IKADO; WAKIMOTO; YANAGAWA, 1974, p.94, tradução nossa).

Neste sentido, assim como Guerriero (2006) busca demonstrar, é necessário pensar a definição dos NMR para além de seu contraste com as religiões tradicionais. Deste modo, creio que a proposição abaixo seja oportuna para definição das NRJ.

Dadas essas considerações, gostaríamos de propor, como uma tentativa de definição, que o termo 'novas religiões' seja aplicado a grupos religiosos que surgiram durante ou a partir dos anos finais do período Tokugawa, que tenham seu centro espiritual em uma pessoa e em ensinamentos supostamente únicos de um fundador com origem dentre as pessoas comuns, e que estão orientados para a conquista de novos membros dentre as massas (HORI; IKADO; WAKIMOTO; YANAGAWA, 1974, p.94, tradução nossa).¹¹

A ênfase no proselitismo como traço definidor das NRJ é questionável do ponto de vista da essência doutrinal de algumas delas, bem como da sociologia durkheimiana para a qual “as crenças só são ativas quando partilhadas” (DURKHEIM, 1996, p. 470)

⁹ “Was slow to give this permission. Terinkyo for example, was granted recognition only after forty years of petitioning. Unauthorized religious groups were classified as ‘pseudo-religious’ (ruiji shukyo) [類似宗教] or arbitrarily incorporated as subsets of already authorized organizations. Yet it was precisely these ‘pseudo-religious’ from which, in terms of institutional lineage, many of the postwar new religious were born. Omoto, for example, gave birth to two sizable organizations: Seicho no Ie and Sekai Kyuseikyo [Igreja Messiânica Mundial]”.

¹⁰ “forces into one category religious phenomena that are in fact quite diverse”.

¹¹ “In view of these considerations we would like to propose, as a tentative working definition, that the term ‘new religions’ be applied to religious groups that have come into being during or since the closing years of the Tokugawa period, have their spiritual center in the person and purportedly unique teachings of a founder who comes from the common people, and are oriented toward the gaining of new members from among the masses”.

e, portanto, a conquista de novos membros pode ser aceita como uma característica, via de regra, comum a toda religião que nas formas individualizadas da vida moderna se tornou fonte de força no encontro com o semelhante. Por esta razão “o homem que tem uma verdadeira fé sente a necessidade invencível de espalhá-la; para isso, sai de seu isolamento, aproxima-se dos outros, busca convencê-los, e é o ardor das convicções que suscita que vem reconfortar a sua” (DURKHEIM, 1996, p. 470).

Ainda assim, com base nesta síntese, é interessante destacar a diferença existente entre as NRJ e as tradicionais no que concerne à expansão com a conversão de novos adeptos. Segundo Hori, Ikado, Wakimoto e Yanagawa, nestas últimas este trabalho está sobre os ombros de sacerdotes, ao passo que nas primeiras, esta constitui uma tarefa básica atribuída aos membros.

Para as novas religiões [japonesas] a propagação da fé é como o sangue que lhes dá vida. Fieis que ingressam hoje são incitados a trazerem outras amanhã. Alguns grupos chegam ao ponto de associar a libertação de adversidades pessoais a conquista de novos membros. Este mostrou-se um poderoso estímulo para que estes concentrassem esforços em atrair mais pessoas¹². (HORI; IKADO; WAKIMOTO; YANAGAWA, 1974, p.94, tradução nossa).

Segundo Hori, Ikado, Wakimoto e Yanagawa (1974, p. 99, tradução nossa) há outro fator que merece destaque: a relação dos fiéis com os fundadores. De acordo com os autores “não importa no que acreditasse o fundador (isto é, se ele se considerava um deus vivo¹³ ou um ser humano comum), aos olhos de seus seguidores ele era, no final, uma divindade habitando em um humano¹⁴”.

Este caráter dos fundadores das NRJ está, como afirma Guerriero (2006, p. 75), em consonância com o ambiente social no qual os NMR emergem, ou seja, momentos de crise e crítica ao *establishment* no qual visões proféticas têm um panorama oportuno para se desenvolverem.

¹² “For the new religions, propagation of the faith is their lifeblood. People who join today are urged to bring others tomorrow. Many groups go so far as to link deliverance from adversity to the winning of new members. This has proved a powerful stimulus to lay efforts to draw in more people”.

¹³ Dentre as NRJ existem aquelas nas quais seus fundadores afirmavam ser o próprio Deus encarnado. A expressão “Deus vivo” em japonês é *ikigami* [生神]. Meishu-Sama faz críticas a este tipo de postura de alguns religiosos.

¹⁴ “No matter what the founder believed (i.e., whether he regarded himself as a living kami or as an ordinary human being), in the eyes of his followers he was, in the end, a kami dwelling in a human”.



Em geral, podemos perceber que os grupos mais fortemente organizados, seja em termos doutrinários, seja em termos sociais, tiveram origem por meio de algum líder com forte personalidade, que se autoproclamava portador de uma verdade a ele revelada e chamado a liderar uma nova corrente espiritual (GUERRIERO, 2006, p. 75).

De modo geral, dentre as NRJ adotou-se a hereditariedade na liderança da instituição após o falecimento de seus fundadores. A tendência dos fiéis de verem estes como figura profética, no sentido weberiano, por sua vez, estendeu-se sobre aqueles que os substituíram. Este carisma é quase sempre cultivado como mencionamos acima no caso da IMM. Quanto à razão da sucessão consanguínea creio que este fato está relacionado à tradição nipônica de valorização da hierarquia e ordem familiar, sendo assim, um forte elemento cultural presente nas religiões japonesas.

Quanto aos ensinamentos e doutrinas, as NRJ apresentam um leque tão amplo quanto o número de instituições. Em sua maioria, os rituais seguem preceitos e deuses Xintoístas. Dentre os grupos que seguem a tradição Budista são numerosos os movimentos que seguem os ensinamentos de Nichiren e enfatizam o sutra de Lotus. São poucos, no entanto, os grupos derivados do Cristianismo.

Em meio à diversidade doutrinal uma característica comum pode ser discernida: o espírito de protesto contra a “cultura dominante”. A Tenrikyo com seu apelo de ‘reforma do mundo’ e a Omoto conclamando pela ‘reconstrução do mundo’ são um exemplo deste espírito¹⁵. (HORI, IKADO, WAKIMOTO, YANAGAWA, 1974, p.99-100, tradução nossa).

Guerriero (2006, p. 76) destaca o caráter universalista com o qual os NMR se autoproclamam ainda que a mensagem seja oriunda de um grupo étnico em específico. Nelas, afirma o autor, “as religiões antigas não são repudiadas, mas incorporadas naquela que se mostra como a mais verdadeira e definitiva”.

Partilhando desta característica, dentre as NRJ, por exemplo, na IMM seu fundador cunha o termo ultrarreligião para definir a natureza de seu trabalho que, segundo suas próprias palavras, objetiva a transformação do mundo.

¹⁵ “In the midst of this doctrinal diversity one common feature may be discerned: a spirit of protest against the establishment. TenriKyo, with its cry of “reform of the world” (yo naoshi) [世直し], and Omoto, calling for “reconstruction of the world” (yo no tateka) [世の建て替え], exemplify this spirit”.



Sempre afirmo que o cristianismo, o xintoísmo¹⁶, o budismo, o confucionismo¹⁷, a filosofia, a ciência, a arte, enfim, todos os campos do conhecimento, estão presentes em nossa religião. Dedicamos especial atenção à doença e à saúde, que são do campo da ciência, e também à agricultura, às artes e a outras áreas com enfoque diferenciado.

Como seu nome¹⁸ bem expressa, nossa religião tem por objetivo empreender a grandiosa obra de salvação e, por isso, deve salvar a tudo e a todos. Para tal, é preciso apontar as falhas existentes nos setores relacionados à vida do ser humano indicando-lhe o mais elevado direcionamento.

Realmente, o progresso da cultura contemporânea é incrível. Entretanto, é igualmente inacreditável o número de falhas apresentadas por ela. Uma vez que as superficiais são visíveis, a própria sociedade consegue constatá-las; contudo, as profundas são mais difíceis de perceber e, por essa razão, só podem ser corrigidas se desveladas pela Luz de Deus. Por esse motivo, estamos dissecando e mostrando a realidade de todos os setores da cultura atual e planejando o estabelecimento de um mundo melhor. Somente dessa forma poderemos alimentar esperanças quanto ao advento de uma era de cultura paradisíaca (MEISHU-SAMA, 2017, p.25).

A palavra ultrarreligião, tyoshukyo (超宗教) em japonês, tem o sufixo tyo (超) traduzido normalmente como ultra, porém isso não significa que Meishu-Sama pretendesse denominar seu movimento uma “super religião”. Creio que tenha o mesmo sentido tal como o *über* do alemão ou *over* do inglês, ou seja, que o trabalho da IMM “transpõe” o que tradicionalmente se delimita como papel religioso. Desta forma, o objetivo do fundador era que ela atuasse em diversos campos de atividade humana buscando continuamente, além do diálogo e o convívio harmonioso com outros credos e instituições religiosas, empreender o ideal de uma nova cultura também no campo científico, indo além da fé, da cura ou da busca por milagres.

Além deste universo de crenças relativamente comuns entre as NRJ, práticas mágicas de cura e provimento da felicidade são outros traços característicos. Embora apresentem formas variadas

¹⁶ Xintoísmo: religião japonesa baseada em ritos e mitos que explicam a origem do mundo, do Japão e da família imperial. Sua origem se confunde com a do povo japonês.

¹⁷ Confucionismo: ideologia religiosa e sociopolítica criada por Confúcio (551 a.C. - 479 a.C.) na China.

¹⁸ O nome de nossa religião [Igreja Messiânica Mundial] em japonês é Sekai Kyusei Kyo, que significa literalmente “Igreja Salvadora do Mundo”.

Estas práticas e crenças são carregadas consigo pelos grupos que formam dissidências. O que recebeu em sua origem, porém, é mantido pelo grupo dissidente, talvez de forma alterada, agregando a esta herança uma interpretação de acordo com seus ensinamentos”¹⁹. (HORI; IKADO; WAKIMOTO; YANAGAWA, 1974, p.100, tradução nossa).

Segundo Shimazono (2007, p. 22, tradução nossa):

A crença de que tais práticas mágicas produzem efeitos misteriosos e miraculosos não precisa de explicação; quem meramente observa a prática a compreende imediatamente. E pode-se tentar por si mesmo e ver que funciona. Quando essa crença é transmitida a pessoas de outra cultura, não há muitas dificuldades na comunicação. Isso porque é algo na esfera física, experimental, que precisa de pouca articulação no nível linguístico sobre seu significado.²⁰

Estas práticas mágicas constituem a essência da vida religiosa de algumas NRJ que obtiveram expansão no exterior. São exemplos o recitar do sutra “*Nanmyo horenguenkyo*” na Soka Gakkai, a transmissão da Luz Divina pelo Johrei na Igreja Messiânica ou o *Okiyome* na Shukyo Mahikari, o *oyashikiri* na Perfect Liberty ou o *shinsokan* e *seikyo-dokuju* na Seicho-no-Ie.

4. Oyakobun (親子分), o princípio organizacional parent-child

A estrutura funcional das NRJ valoriza, via de regra, o respeito à ordem como um fundamento essencial. Tomemos como exemplo o caso da IMM. Em sua fase inicial de desenvolvimento no Brasil os missionários tinham grande liberdade na forma de difusão do Johrei (TOMITA, 2014, p. 55). No entanto, à proporção que foram criadas certas condições para o estabelecimento de uma hierarquia sacerdotal buscou-se unificar o discurso e prática missionária no que se denominou Sede Central do Brasil. Esta por

¹⁹“These practices and beliefs are carried over from the original group by the groups that break away. What it has received from its historical forebear, the splinter group maintains, perhaps in altered form, attaching to this heritage an interpretation that accords with its teachings”.

²⁰ “The belief that such magical practices produce mysterious, miraculous effects needs no explaining; one merely observes the practice and understands it at once. And one can try it for oneself and see that it works. When this belief is transmitted to people of another culture, it is attended by almost no difficulties in communication. That is because it is something in the physical, experimental sphere that needs little meaningful articulation on the linguistic level”.



sua vez, no início da década de 1970, passou a receber diretamente orientações e prestar relatórios regulares à Sede Geral do Japão.

Este processo teve algumas implicações em projetos que estavam em desenvolvimento no Brasil como, por exemplo, a iniciativa de formação de ministros brasileiros que havia sido projetada com o estabelecimento de um seminário de formação sacerdotal realizada em 1969 interrompido aparentemente em decorrência dos conflitos internos da IMM do Japão e o intervir desta na administração da filial brasileira.

No entanto, a consequência maior deste conflito foi a formação de igrejas dissidentes, tema que é foco de nossa reflexão. No Brasil, em assembleia extraordinária realizada em 30 de novembro, foram destituídos de suas funções como sacerdotes, bem como dos cargos que ocupavam na Igreja e Fundação Messiânica, respectivamente, Minoru Fujii e Minoru Nakahashi (ASSEMBLEIA..., 1972, p.3).

Estes missionários eram originalmente ligados a Igrejas que, com a unificação do sistema de difusão e administração das unidades religiosas centralizadas no Solo Sagrado, constituíram dissidências da Messiânica no Japão. Sobre a unificação da IMM, o JM explica em edição posterior:

Lá havia cerca de 70 igrejas com autonomia jurídica, sendo que em Atami funcionava a Federação das Igrejas. Para propiciar maior unidade da fé Messiânica, as Igrejas resolveram centralizar-se no Solo Sagrado, desistindo de sua autonomia e revertendo seus bens para a Sede Central. (KYOSHU-SAMA..., 1973, p. 3).

Segundo Hori, Ikado, Wakimoto e Yanagawa (1974, p. 100-101, tradução nossa) quase todas as NRJ estão estruturadas sob o princípio organizacional *parent-child* (Oyakobun - 親子分). Como o próprio nome indica, esta estrutura valoriza a relação entre mestre e discípulos tal como a relação entre pais e filhos. Aquele que ingressa em uma NRJ está automaticamente vinculado a um orientador que assume em relação a este a posição de pai. Efetivamente é um sistema de caráter verticalizado de relações quase familiares que são ainda mais fortes entre os sacerdotes. Grupos subordinados também formam seus “filhos” e este estímulo ao crescimento é o que também gera prestígio e maior influência a estes grupos na instituição.



Estes autores apontam, porém, algumas fragilidades deste sistema. Uma delas é o fato de não considerarem limitações geográficas. Grandes distâncias entre uma igreja mãe e as igrejas filiais dificultam o acompanhamento e enfraquecem possivelmente a relação parental entre elas.

No Brasil, por exemplo, a IMM adotou inicialmente esta estrutura organizacional conforme registros do histórico da difusão pioneira pelo Norte e Nordeste do país no final da década de 1960 e início de 1970. Nesta época, a responsabilidade de propagação nesta extensa área era responsabilidade da Igreja Rio de Janeiro do missionário Tetsuo Watanabe, uma vez que, em sua maioria, foram membros por ele formados na fé messiânica que iniciaram a divulgação do Johrei nesta região (MAGALHÃES, 2018, p. 103-104).

Outra fraqueza no sistema vertical, quase familiar, aparece quando há uma discórdia interna. Uma vez que é atribuída mais importância às relações entre “pais e filhos espirituais” do que a sua relação ao corpo doutrinal, quando ocorre uma dissensão ela facilmente pode tornar-se crítica. Se alguém que é o “pai espiritual” de muitos “filhos” tem uma disputa com o líder, ele pode convocar seus seguidores e formar um grupo independente no qual os laços emocionais são próximos e os doutrinários fracos. Esse risco é provavelmente inevitável²¹. (HORI; IKADO; WAKIMOTO; YANAGAWA, 1974, p.101, *tradução nossa*).

Compreendendo-se este sistema estrutural é possível entender parcialmente as razões dos diversos conflitos e processos de formação de dissidências existentes nas NRJ. A IMM no Japão enfrentou situações desta natureza ao longo de toda sua história, sobretudo após o falecimento do fundador quando adotou a sucessão familiar na liderança da Igreja. No início da década de 1970 o conflito envolveu outros fatores como os já mencionados: centralização do patrimônio e gestão de recursos humanos e financeiros no Solo Sagrado. Naturalmente estas medidas não eram unânimes e provocaram dissidências que não aderiram ao sistema que se objetivava estabelecer. Este conflito é conhecido como ichigenka (一元化).

²¹ “Another weakness in the vertical, quasi-familiar system comes into view when internal discord arises. Since more importance attaches to the relations between spiritual parents and children than to their common relation to a body of doctrine, when dissension occurs, it may easily become critical. If one who is himself a spiritual parent to many “children” has a dispute with the leader, he may well summon his followers and form an independent group where emotional ties are close and doctrinal ties weak, this risk is probably inevitable”.



Minoru Nakahashi e Nobuhiko Shoda, primeiros missionários que vieram difundir a Messiânica no Brasil, viajaram sem terem “sido designados pela Sede Geral da IMM. Migraram com o fervoroso desejo de expandir a fé messiânica, contando apenas com incentivo e apoio do chefe da Igreja Seiko – reverendo Ichiro Nakamura” (TOMITA, 2014, p. 60).

Deste modo, creio que a saída de Nakahashi no Brasil com a destituição de funções e título de ministro é certamente um reflexo do conflito da instituição no Japão, uma vez que seu “pai espiritual” formara uma dissidência a partir de sua Igreja. Nakahashi fundou pouco depois, em 15 de junho de 1973, o Templo Luz do Oriente, religião que possui sua sede no bairro de Perdizes, em São Paulo. Segundo consta no site desta instituição, a cisão ocorreu porque

começaram as interferências da cúpula administrativa do Japão, tanto na parte material quanto na espiritual, e não houve mais jeito de continuar a divulgação como era feita antes [de modo autônomo]. Nessa época, foram escolhidos alguns ensinamentos, mais ou menos cinco por cento do total, que foram estabelecidos como oficiais para a Messiânica²². (TEMPLO, 2019).

Segundo o Templo Luz do Oriente esta teria sido a razão do desligamento da administração centralizada no Japão.

Conclusão

Desde sua chegada com os migrantes, as NRJ foram importantes veículos de transmissão cultural de valores nipônicos em nossa sociedade. Nas décadas de 1970 e 1980 algumas instituições ganharam maior representatividade com o ingresso de adeptos sem ascendência japonesa o que levou estas religiões a uma fase de crescimento em nosso país. No entanto, estas não deixaram de ser movimentos que atendem a um pequeno nicho do campo religioso brasileiro.

Apesar de terem um grupo reduzido de fiéis e clero observou-se, sobretudo no caso da IMM, instituição tomada de exemplo sobre a qual nós debruçamos nossa análise, uma recorrente tendência ao processo de cisão e formação de dissidências. Ao

²² Templo Luz do Oriente. Apresenta informações gerais sobre a religião. Disponível em: <<https://www.temploluzdooriente.org.br/templo-luz-do-orient/>>. Acesso em: 28 mar. 2019.



longo do artigo apontamos alguns exemplos do que Gonçalves (2008) denominou de “religião de Mokiti Okada”, forma para classificar estes movimentos que tem Meishu-Sama como centro de sua fé e ensinamentos.

Sendo os conhecimentos acerca das NRJ pouco difundidos buscamos apresentar elementos históricos, sociológicos e antropológicos para uma definição conceitual desta categoria. Assim, compreendendo os elementos constitutivos destes NMR cremos ser possível elucidar causas para a formação de grupos sectários. Um dos aspectos destacados é a própria estrutura organizacional que costumam adotar, o princípio *parent-child* Oyakobun (親子分).

Ligado ainda à hierarquia eclesial adotou-se em muitas delas após o falecimento de seus fundadores, a sucessão pela linhagem hereditária, fato relacionado à tradição nipônica de valorização da ordem familiar. Este foi o modelo adotado pela IMM que nas décadas posteriores a inauguração do Solo Sagrado de Guarapiranga, talvez buscando revitalizar a motivação efêmera que sua crença milenarista tem sobre o grupo de fiéis, enfatizou amplamente centralizar sua doutrina em seu então quarto Líder Espiritual, Yoichi Okada.

Fosse no discurso das lideranças ou práticas orientadas aos membros, a Messiânica fomentou por mais de uma década a constituição de um carisma em torno de seu Líder Espiritual o que nos leva a crer na teoria de Bourdieu (2015), segundo a qual líderes carismáticos surgem da demanda de certo grupo, razão pela qual não podemos deixar perder-se sua raiz histórica e sociológica. Do mesmo modo o que propus apresentar neste artigo foram elementos constitutivos das NRJ que podem contribuir com estudos ulteriores sobre movimentos sectários dentre estes movimentos religiosos.

Referências Bibliográficas

ASSEMBLEIA geral extraordinária da Igreja Messiânica Mundial do Brasil. *Jornal Messiânico*, São Paulo, p.3, 23 dez. 1972.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: **Religião e Sociedade**, vol. 21, nº. 1, 2001, p. 09.23.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. In: MICELI, Sergio (org.). São Paulo: Perspectiva, 2015.



CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. In: **Religião e Sociedade**. v. 1. Rio de Janeiro: ISER, 1977.

CLARK, Peter. As Novas Religiões Japonesas e suas Estratégias de adaptação no Brasil. **Revista Rever**, ano 8, p. 22-45, jun. 2008. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2008/t_clarke.htm>. Acesso em: 06 jul. 2021.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GONÇALVES, Hiranclair Rosa. Igreja Messiânica Mundial e suas dissidências: a Religião de Mokiti Okada no Brasil. **Revista Nures**, nº 9, mai./set. 2008. Disponível em: https://www.pucsp.br/revistanures/revista9/nures9_goncalves.pdf. Acesso em: 18 de jun. 2021.

GUERRIERO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. **Revista Nures**, nº 12, mai./ago. 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/7359/5355>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

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

HORI, I.; IKADO, F.; WAKIMOTO, T.; YANAGAWA, K. **Japanese religion**. Tokyo, Japão e Califórnia, EUA: Kadansha Internacional Ltda: 1974.

KYOSHU-SAMA deseja um diálogo mais estreito com os membros. Jornal Messiânico, São Paulo, p. 3, 7 abr. 1973.

MAGALHÃES, Breno Corrêa. **Tetsuo Watanabe carioca de alma: Um estudo sobre a inculturação da Igreja Messiânica a partir do trabalho missionário no Rio de Janeiro (1964-1976)**. Rio de Janeiro: Letras e Versos, 2018.

MEISHU-SAMA. **Ensinamentos de Meishu-Sama: Coletânea Alicerce do Paraíso**, v.2. Organização e tradução IMMB. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2017.

RIBEIRO, Carlos Roberto Sendas. **Um protótipo do paraíso à brasileira**. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2011.

SHIMAZONO, Susumu. The expansion of Japan's New Religions Overseas In PEREIRA, R. A. e MATUOKA, H. (orgs.). **Japanese religions in and beyond the Japanese Diaspora**. California, USA: Institute of East Asian Studies, 2007, p. 17-29.

TEMPLO Luz do Oriente. Apresenta informações gerais sobre a religião. Disponível em: < <https://www.temploluzdooriente.org.br/templo-luz-do-orient/>>. Acesso em: 28 mar. 2019.



TOMITA, Andréa G. S. As Novas Religiões Japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil. **Revista Rever**, nº 3 - ano 4, p. 88-102, 2004. Disponível em : <https://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/p_tomita.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2021.

_____. **Religiões japonesas e a igreja messiânica no Brasil**: integração religiosa e cultural. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

USARSKI, Frank; SHOJI, Rafael. Perspectiva sociológica sobre a expansão do Budismo e das religiões japonesas no Brasil. In: **REVER** · Ano 17 · Nº 2 · mai/ago 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/34127/23461> . Acesso em 06 de jul. 2021.



O Tooro Nagashi no município de Registro (SP): memória e (r)existência étnica

The Tooro Nagashi in the Registro (SP) county: memory and ethnic
(r)existence

Josué Soares Flores¹

Resumo: Este artigo é resultado de uma etnografia realizada em 2019 que tem como objeto de estudo a memória social produzida a partir das inflexões de lembranças dos processos sociais que ocorrem na Festa do *Tooro Nagashi*, nos dias 01 e 02 de novembro. Ela tem seu nascedouro como experiência do budismo japonês e que, com o surgimento de uma niponicidade marcada por várias *japonesidades*, ou seja, formas diferentes de apreender o espírito japonês como elemento étnico, identitário e cultural, o *Tooro Nagashi* é lugar de encontro destas várias *japonesidades*, da comensalidade pública nipônica, da espiritualidade marcada pela *religião* japonesa, do passado enquanto história e do futuro enquanto escatologia. O artigo propõe-se a demonstrar que, em todos os processos que ocorrem durante os festejos estão ocorrendo sinapses memoriais nos discursos anamnéticos.

Palavras-chave: Tooro Nagashi. Mortos. Memória social. Japonesidades. Imigração.

Abstract: This article is the result of an ethnography carried out in 2019 that has as its object of study the social memory produced from the inflections of memories of social processes that occur at the *Tooro Nagashi* Festival, on November 1st and 2nd. It has its origins as an experience of Japanese Buddhism and that, with the emergence of a Japaneseity marked by various *Japaneseities*, that is, different ways of apprehending the Japanese spirit as an ethnic, identity and cultural element, *Tooro Nagashi* is a meeting place for these various *japaneseities*, Japanese public commensality, the spirituality marked by the Japanese religion, the past as history and the future as eschatology. The article proposes to demonstrate that, in all the processes that occur during the celebrations, memorial synapses are occurring in the anamnestic discourses.

Keywords: Tooro Nagashi. Dead. Social memory. Japaneseities. Immigration.

¹ O autor é graduado em Ciências Sociais (UEL-2001) e em Teologia (FTSA-2002), Mestre em Antropologia (UFPR-2021) e em Teologia (PUC-RS 2013) e Doutor em Teologia (PUC-Pr 2018). Atua como sacerdote da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil no município de Registro-SP.



Introdução

O *Tooro Nagashi* – expressão japonesa que quer dizer: “lanternas flutuantes” – é uma manifestação cultural, religiosa e popular que ocorre enquanto uma festa à memória dos falecidos no dia 02 de novembro, no município de Registro, São Paulo. A epifania de luzes que se desloca lentamente sobre as suaves correntes do rio Ribeira de Iguape, nos oferece um tema fundamentalmente importante para a compreensão das pessoas desta antiga colônia japonesa no Vale do Ribeira, a saber, a elaboração da *japonesidade* nos diferentes discursos – ora voltados ao processo de migração (enquanto marco temporal) na preservação de elementos culturais étnicos presentes na festa, ora na identificação de não descendentes com as *japonesidades* –, que estabelecem um vínculo fundamental para a memória social nas trajetórias das pessoas. Estas perspectivas, às vezes conflitantes, nos interessam, a fim de perceber que os processos divergentes buscam, sobretudo, a preservação dos elementos de “diferencialidade”² étnica enquanto parte substancial do *ser*, em uma ontologia de povos diaspóricos que buscam estabelecer *territorialidades* existenciais ou de não descendentes que buscam nesta *territorialidade* um elemento constituinte de si.

Custava-me compreender como uma cidade lembrava-se de seus mortos em festa com *show* de fogos de artifício, música alta, danças, praça gastronômica, autoridades políticas estaduais e federais, turistas de vários lugares e o espetáculo estético das lanternas iluminando noturnamente o rio Ribeira de Iguape. Para isso, busquei compreender como as lembranças produzidas socialmente são infletidas em um processo anamnético que remete seus participantes ao evento da imigração. O olhar escatológico para o além é, ao mesmo tempo, um olhar para o passado tangível, por meio da materialidade das lembranças – apesar de sua efemeridade – especialmente do *nome* grafado em uma lanterna iluminada que desliza sobre a superfície das águas do rio, o “fio” obliquo – como as curvas do rio –, que perpassa da materialidade à espiritualidade em uma experiência festiva.

² Usamos o conceito de *diferencialidade* proposto por Igor José de Renó Machado que reflete sobre os limites epistemológicos da ideia de fronteira étnica a favor de um “movimento infinitesimal incessante de diferenciação”. Machado (2011, p. 23) irá cunhar o termo *japonesidades* como chave hermenêutica para os processos de diferenciação. Para ele, “as diferenças são construídas diferentemente.” Isso quer dizer que não há uma homogeneização de compreensão ontológica das categorias culturais japonesas, embora haja processos mais hegemônicos que outros.

Nesta celebração para os mortos, muitos são os atores que encenam uma *performance* ensaiada com sincronismo. Agentes públicos, religiosos (das mais diversas tradições), instituições culturais e sociais, comércio, turismo, instituições consulares e escolas, se entrelaçam em uma cuidadosa teia para confeccionar uma festa feita por várias mãos.

Figura 1 - Lanterna com mensagens e nomes dos falecidos



Fonte: Arquivo pessoal, 2019.

Tooro Nagashi é uma prática oriunda do budismo japonês. Consiste em uma pequena estrutura de madeira, papel seda, bambu e vela. As madeiras são usadas como base. Sobre elas são cravados quatro gravetos de bambu que serão envolvidos por papel seda. No centro da base de madeira será acrescentada uma vela comum. As centenas de lanternas são lançadas à noite do dia 02 de novembro (finados) nas correntes do rio Ribeira de Iguape, percorrendo um longo trajeto em sua correnteza.

Este evento é precedido por três cerimônias religiosas, a primeira no cemitério, coordenada anualmente por uma religião (Hongonji, Católica, Seicho-No-Ie, Episcopal Anglicana, Messiânica, Omotokyo e Sokagakkasi), outra cerimônia na margem da BR-116 coordenada pela Seicho-No-Ie, e a cerimônia budista Nichiren Shū à margem do rio. Durante os dias da festa, uma grande estrutura é montada na Praça Beira Rio, a fim

de que danças rituais sejam executadas, *taikô*s sejam tocados, entre outras expressões da cultura japonesa, em meio a uma concorrida feira de lojinhas e gastronomia. A festa culmina com a soltura dos *tooros* na água e um *show* pirotécnico que ilumina e colore o céu obscurecido pelo opúsculo solar.

O *Tooro Nagashi* ocorre em alguns lugares do município de Registro, que não por acaso, são fontes dos processos anamnéticos, uma enciclopédia simbólica de lembranças silenciosas que ecoam nas memórias, nas falas, no dia-a-dia dos vivos, descendentes, sobreviventes e remanescentes da epopeia da migração e colonização japonesa. Neste sentido, o *Tooro Nagashi* abre uma *fenda* espaço-temporal, um *topoi* que serve para reatualizar o sentido de vida tributário aos ancestrais. Fabian (2013, p. 135, grifo do autor) enfatiza que: “O espaço da retórica era, em última análise, *cosmológico* [...]. Como imagens, lugares e espaços se transformam de auxílio mnemotécnico em *topoi*, eles se tornam aquilo que constitui o discurso.” Neste sentido, o *Tooro Nagashi* foi essencial para a construção do *topoi* enquanto lugar idealizado, uma representação da *origem*, da *nascente*, da *gênese* à qual todos os ancestrais são oriundos e para a qual, a grande maioria desejava retornar, uma outra territorialidade.

Para Namer (1987, p. 54, tradução minha), “[...] a memória coletiva é a memória de um grupo. [...] O grupo é, por outro lado, particular: é o caso do grupo familiar de Halbwachs. Os dois grupos podem parecer meio-abstratos – meio-concretos, é o ‘meio’ que circunda o indivíduo e condiciona sua memória [...]”. Nossos *topoi* deverão se constituir em ambientes como as memórias de uma família bem como na memória constituída pelo grupo de descendentes de japoneses. A festa rememora, contextualiza estes *topoi* e aponta para um *fim*, um *não-lugar* pleno de toda origem.

O trabalho da memória está em relação com a materialidade em que ela se expressa, ou seja, a partir de relíquias, de monumentos, de arquivos, de símbolos, de rituais, de datas, de comemorações. Uma das formas de expressar a memória é pelo discurso de rememoração/comemoração, em que os saberes constituem acontecimentos que reproduzem as relações de poder, acentuando as diferenças e as aproximações.



Decorre daí o retorno do passado no eixo da formulação pelo atravessamento de discursos de tempos mais longos, que fazem sentido na formação social e retornam pelas formações imaginárias, isto é, pela imagem que o sujeito tem de si mesmo, do outro e do sujeito ou evento que constitui o simulacro da realidade e que é rememorado/comemorado. No tempo presente há uma simulação do passado como um tempo bom, no qual os valores da justiça e da verdade são valorizados e constituem a ordem do vivido. É pelo discurso que um sujeito é objeto de rememoração – discurso de – e de comemoração – discurso sobre. (VENTURINI, 2009, p. 88, grifo do autor).

Há uma conexão íntima entre o discurso sobre o passado e a memória que este o suscitou, com a realidade concreta do presente na configuração do espaço e compreensão do tempo, que passa a ser, para além de um tempo cronológico (regido pelas tarefas diárias), um tempo memorial, um calendário de celebrações litúrgicas e festivas, seguido de uma sacralização das horas diárias em horas de oração, e contemplação da ancestralidade, particularmente entre os descendentes de japoneses. Embora a memória seja algo que o indivíduo porta independentemente de quaisquer outras condições externas, ela é produzida e origina-se socialmente. Interessa-nos saber como as narrativas sobre os falecidos se conectam com a memória ancestral, com as narrativas migratórias, e com uma escatologia da alma no contexto da Festa.

Nossa memória é de origem social porque todas as recordações, [...] estão relacionadas a todo um conjunto de noções que outros tantos além de nós mesmos também possuem. É exato dizer aqui que nossa memória individual é social (e não coletiva) porque ela utiliza noções referentes a todos os grupos que nossa existência atravessa ou atravessou: toda recordação está relacionada “à toda a vida material e moral das sociedades das quais fazemos ou fizemos parte”. (*Cadres*, p. 38). (NAMER, 1987, p. 23, tradução minha).

A memória, tal como abordamos aqui, compreende-se como elemento constituído a partir de um processo histórico das trajetórias humanas. As recordações produzidas por este processo são partilhadas, mas não necessariamente as mesmas. Isso porque, embora a memória seja social, ela é produzida a partir da única e individual trajetória existencial. As lembranças produzidas como fragmentos do itinerário de vida, de nosso processo de subjetivação da interação social e histórica, constituem o fundamento da memória, que é social.



O *Tooro Nagashi* remonta a uma recordação dos fluxos humanos e de tudo o que eles representam. As narrativas não terminam na extemporaneidade, mas se projetam em duas direções, uma para a preservação e manutenção das tradições culturais às novas gerações a fim de um processo contínuo da lembrança do ato fundante (a chegada dos imigrantes), e outra, para uma escatologia do reencontro junto aos clãs familiares na *terra das almas*, particularmente aos adeptos da Seicho-No-Ie e do Budismo. A experiência humana, como objeto constituinte da memória – vivida ou imaginada³ –, tornar-se-á fundamental para as identificações (enquanto processos de diferenciação) e tudo que é derivado delas, e, para uma (r)existência étnica estabelecida por meio da preservação dos *lugares* ou *topoi* (narrativas de imigração) de difusão das lembranças e recordações.

[...] uma análise da matéria sutil do tempo conduz a uma *rythmanalyse* e reclama uma reflexão sobre as ondulações e os ritmos dos tempos vividos e dos tempos pensados, dos tempos intransitivos e dos tempos do mundo, buscando-se reter o momento singular em que a matéria do tempo traduz em raios ondulatórios lembranças e reminiscências cujos feixes de ondas se transformam reciprocamente em matéria. (ROCHA; ECKERT, 2001, p. 32).

Nesse aspecto, o *Tooro Nagashi* se constituirá como um “rio” de reminiscências ondulatórias do tempo, que se materializam em lembranças infletindo memórias de outros, flutuando sobre o rio. O “Ribeira”, enquanto caminho pelo qual se chega e se vai, torna-se o *lugar* da memória, do deslizamento da efemeridade da vida que transita entre a morte para uma outra forma imaterial de existência, carregada igualmente da experiência histórica vivida, das lembranças dos gostos e desgostos vividos. A memória acompanha o *ser*, é cumulativa e gregária à memória dos clãs familiares, é instrumento *sine qua non* para o culto, e, revivida de alguma forma entre os descendentes. Esta metafísica da memória, percebida na citação acima, invoca a imagem das *performances* dos *taikôs* e do *Bon-Odori*, respectivamente tambores japoneses que acompanham aqueles que dançam com os espíritos. Por isso, as autoras concebem a *etnografia da duração* como uma análise da dialética da duração dos

³ Imaginada porque tais indivíduos compreendem a história ancestral como pertencente a sua própria história, parte de um percurso de vida necessário para o estabelecimento de si no *aqui* e *agora*. Um descendente de japonês ainda que se auto defina como brasileiro, não se concebe como *ser* no mundo sem a compreensão da memória tributária aos seus ancestrais como uma memória de si imaginada.

instantes que compõem a memória. Para Rocha e Eckert, a memória enquanto *recordação* não é repetição, é narrativa. A recordação de imagens está intimamente associada às ideias e a produção de estruturas cognitivas espaço-temporais. (cf. ROCHA; ECKERT, 2001, p. 35).

Busquei no movimento dos *topoi*, ou lugares de produção das lembranças, uma trajetória de ida e intenção de volta interrompida por processos históricos que articulam criativamente um Japão idealizado, reterritorializado, capaz de *japonizar* os não descendentes e que deslocou para o universo das representações imaginárias, o reencontro com o que foi deixado no passado. Falar sobre o processo diaspórico é retomar o contexto social do Japão do início do século XX e as dificuldades do assentamento no Brasil, de um *topoi* a outro *topoi*, de um território domesticado para um território hostil e cheio de ciladas do Novo Mundo. Falar sobre o *Tooro Nagashi* é desenvolver o processo de re-territorialização simbólico-imaginária, da construção de um Japão idealizado em meio ao despojamento de marcas étnicas importantes, dado o contexto das políticas de embranquecimento da população brasileira e de perseguição aos povos do “eixo”. Pensar a morte nesta perspectiva é compreender o *topoi* do reencontro. Neste sentido, o *Tooro Nagashi* é um vínculo entre dois *topoi*, entre dois *tempos perdidos* ou intangíveis, um lugar idealizado e outro especulado, um lugar memorializado e outro espiritualizado, e entre estes dois tempos, dois lugares, o lugar dos vivos e do agora.

1. Se o morto não *futuki* não será *kami*

19'.05" – [...] uma pessoa que oferenda *tooro* era pra dar bastante luz pra esse pessoal que está na outra dimensão. Grande amor de gratidão, ali rezando a energia tá subindo, energia tá subindo. E pessoa que tá na outra dimensão que não tá muito muito num lugar muito boa também, esse receber essa energia positiva. E vai, vai ajudando. Por isso que faz *Tooro Nagashi*. (Madre Myoho Ishimoto. Entrevista concedida no dia 03 de dezembro de 2019).

Passado certo tempo após a morte, o espírito do morto, estando contente com seu status, torna-se um espírito ancestral. Isso parece corresponder ao momento em que o cadáver é obliterado sem deixar vestígios. Assim, ele perde sua individualidade e se torna *Kami* ou ‘Ancestral’, e depois disso ele se esforça pela felicidade e segurança dos descendentes como a divindade protetora do lar ou local de nascimento. O espírito ancestral não vai para um mundo distante, mas fica por perto e protege a vida dos descendentes. Ele volta para casa em uma determinada hora todos os anos, e nessa época os descendentes alegram os espíritos ancestrais oferecendo comida. (SHOKO, 1970, p. 63, grifo do autor, tradução minha).

A morte é compreendida como uma transição, um período limiar em que a consciência ontológica do *ser* transmuta-se para uma outra forma de vida, uma forma espectral consciente e histórica, uma vez que carrega consigo não apenas o conteúdo de seu próprio passado como a consciência de seu *status* presente e, com ele, sua nova função: preservar, zelar, cuidar dos entes vivos descendentes.

Toda morte é um *estar morrendo* para que a nova realidade tome forma. O ciclo de 49 dias da desencarnação do espírito, conforme a tradição budista, é o elemento chave para compreender este tempo limiar. Conforme Silva (2018, p. 263-264) há três formas de definir o estado de um morto segundo a tradição budista japonesa: *futuki*, *kami* e *gwansu*. O estado limiar em que o ente se encontra morto sem ainda tornar-se um *espírito ancestral* é *futuki*. O período de liminaridade obedece ao tempo de 49 dias até tornar-se *kami* (ancestral), a deificação do ente, agora em estado espiritual. Ambos os estágios são considerados *gwansu*. O tempo de 49 dias é seguido de rituais domésticos junto ao *butsudan* (oratório aos ancestrais) a fim de que o ente falecido se desapegue dos objetos pessoais para poder ser elevado.

O luto – na experiência do desaparecimento, a fim de “desencarnar” o espírito de seus objetos –, suaviza os efeitos da morte entre os vivos. A lembrança (objetos do morto) inflete diretamente na produção de memórias. Neste caso, lembrar ou rememorar se expressa em dor e sofrimento. Por isso os objetos do morto são doados. Tais “doações” é parte de um rito de destruição das lembranças do ente falecido. A forma de preservação da memória dos ancestrais será constituída a partir da preservação do *nome* (*kaimyō*) em tabuletas (*ihai*). É importante observar que tornar-se um *kami* não confere uma identidade com personalidade própria ou individual senão uma condição gregária a todos os antepassados, um tipo de *clã espiritual*, o *espírito* de determinada família. A

fim de problematizar mais a questão, destacamos alguns pontos em termos utilizados, a partir do que Saito afirma:

[...] a idéia de “*senzo*” (antepassados) tem, embora vagamente, tomado forma em seus pensamentos, se bem que esta idéia não esteja ligada diretamente com a sociedade natal, mas sim com o solo brasileiro. Assim que se vêem idosos, eles começam a dizer com frequência: “Nós somos *senzo* (os antepassados) no Brasil”, ou “Nós seremos *senzo* dos japoneses no Brasil”. Até certo ponto, eles já são *senzo*. A idéia de “*senzo vivo*” nem sempre é contraditória para os japoneses. O conceito japonês de “*senzo*” implica em 1) um “fundador” (*so*) e/ou 2) um “ascendente linear” (*sosen*), mas não precisa ser necessariamente um “morto”. Os pais, mortos ou vivos, são, muitas vezes, referidos como *senzo* dos seus filhos. (SAITO, 1973, p. 260, *itálicos do autor*).

Ancestral e antepassado nem sempre tem relações simétricas ou análogas. A idéia de *antepassado* (*senzo*) poderá equivaler à concepção de *patriarca* ou *matriarca*, os primeiros indivíduos de um heredograma. Saito aponta que esta perspectiva não regressa necessariamente ao plano da cartografia japonesa senão a chegada ao Brasil, em nosso caso, os *isseis* (imigrantes) são os *senzo* dos descendentes japoneses. Assim, em famílias constituídas por imigrantes da geração pós-guerra, em muitos casos, ainda possuem seus *senzós* vivos. A narrativa da epopeia migratória é central para compreender o conceito de *antepassalidade* entre os descendentes de japoneses no Brasil. Na narrativa da imigração, as histórias familiares se completam ou se complementam. Em algum momento, na passagem da vida para a morte, estes antepassados/*senzo* patriarcas/matriarcas tornaram-se ancestrais/*kami*.

O costume, em que o espírito morto visita a casa de seus descendentes em uma determinada época, existia na antiguidade. É geralmente conhecido que o que chamamos de *Bon* é uma abreviação do termo budista *Urabon-e*, mas, recentemente, de acordo com as teorias dos etnólogos, uma outra palavra foi empregada nos tempos antigos chamada *Boni*, diferente da anterior. Seja qual for, falar do *Bon* é uma lembrança, de uma fé peculiar aos japoneses, que existia antes da chegada do budismo. Junto com o Ano Novo, julho era um mês especial de festival. Ainda hoje existe o costume de pescar peixes para os pais vivos e de adorar os espíritos dos mortos e dos ancestrais. Essas atividades antigas foram mais tarde associadas ao budismo [...].



O Urabon-e budista que é realizado no Japão, foi executado pela primeira vez pelo imperador Wu Ti da dinastia Liao em 538 na China, e se espalhou por volta do início da dinastia T'ang. No Japão, o primeiro exemplo aparece em 657, terceiro ano do reinado do imperador Saimei. (SHOKO, 1970, p. 67, *itálicos do autor, tradução minha*).

O *Tooro Nagashi* surge no Japão no contexto da festa do *O-Bon* (Festa dos Mortos), equivalente ao dia de *finados* no Brasil. Esta festa é observada anualmente entre os dias 13 a 15 de julho, geralmente seguindo as orientações do calendário lunar. O *O-Bon* é um festival *memorial* que tem sido observado por famílias japonesas desde a implantação do budismo no Japão por volta de 1300 anos atrás, entretanto, segundo Shoko, a prática antecede a chegada do budismo, sendo já uma tradição da antiguidade entre os japoneses. O *O-Bon* consiste em uma reunião de três dias entre os vivos e os espíritos dos mortos. O objetivo do *O-Bon* é perpetuar a memória dos ancestrais e estimular o culto aos ancestrais.

No dia 13, os vivos prestam homenagem aos seus parentes falecidos nos cemitérios queimando incenso (*senko*). À medida que a noite se aproxima, eles penduram lanternas de papel branco acesas nas sepulturas e convidam os espíritos a visitarem suas antigas casas. Com uma lanterna eles os acompanham até seus lares, e, nelas, as pessoas falam com os espíritos como se eles estivessem presentes fisicamente. Para os budistas japoneses, a visita e a conversa imaginária de seus convidados espirituais são tão reais quanto qualquer acontecimento real do momento. Na sala, em frente ao *butsudan*, estende-se uma pequena esteira. Sobre ela são colocados os *ihai*, outros artigos e doces, e, em torno dela, uma cerca. Na mesa dos mortos é colocada uma refeição em porções minúsculas que, além dos pratos preferidos dos falecidos, inclui um prato de batata japonesa, gergelim e berinjela. A família geralmente chama um sacerdote budista (*bonzo*) para entoar *sutras* para os mortos.

Figura 2 – *Butsudan* na Seicho-No-Ie de Registro

Fonte: Arquivo pessoal, 2019.

No dia 15, almoços com “bolinho de arroz de despedida” são oferecidos aos espíritos convidados para comemorar sua partida para o *Meido* (o Mundo Celestial da Escuridão) e, “fogueiras de despedida” são acesas, na frente da casa, como faróis para mostrar o caminho de volta. Durante a noite, os artigos sagrados usados são colocados, por um membro da família, em um pequeno barco de palha (uma pequena lanterna acesa por vela na proa, e, incenso queimando na popa), que flutua em um riacho ou é lançado no mar – ambos os modos servem como um meio de confortar aqueles que não têm sepultura, mas o leito do rio ou do oceano.

Durante as celebrações do *O-Bon*, é costume a prática comunitária do *Bon Odori* (Dança da Alegria) para as almas que foram libertas de seus sofrimentos nos Infernos Budistas para um estado de bem-aventurança celestial. O *Bon Odori* é uma dança comunitária antiga normalmente realizada na última noite de *O-Bon* (15 de julho). É uma dança rítmica na qual os dançarinos, individualmente ou em grupos, assumem posturas solenes, e cantam ou entoam canções folclóricas. Eles balançam seus corpos em harmonia e giram cada vez mais rápido conforme a mudança nos compassos da canção demonstradas no bater de palmas, o bater de pés e o bater de tambores (*taikô*). Algumas canções chegam a durar meia hora! (cf. WE JAPANESE, 1950, p. 60-61). Em Registro, o *Bon Odori* é executado na programação do *Tooro Nagashi*.

Figura 3 – *Bon Odori* no 65º *Tooro Nagashi*

Fonte: Wagner Assanuma Fotografia, 2019.

21'- [...] lá no Japão tem esse costume né (*tem o costume*) é. Quando o finado, O-bon é que chama, O-bon. [*inaudível*] Quando chega O-bon, entende O-bon né (*sim, sim*), para receber alma, então eles arruma lugar para esse ficar esse dia, alma né. Então, ele recebe, mas eu nunca vi alma (risos), e no dia dezesseis eles vão embora. Falo isso que o faço fogueira ou dependendo o local, né, faz soltura de tooro, para que vai acompanha esse aí, chega no mar, para do mar, diz que tem um país que onde as alma moram. Então, a alma que vem, vem de lá, vem aqui então para conhecer, então eles acender, depende a região, não é todo o Japão. Pra receber, então eles fazem fogueira pequena para saber, olha estamos aqui neste fogo! Depois eles fica não, né, e vai. E quando, no dia do finado, daí o que arrumo para se receber o alma, desmonta tudo e queima terra natal da minha esposa falecida, ajunta tudo e toca fogo na beira do rio, sabe? Porque não pode deixar pra alma, tem que fazer fogueira novo. Não é pra deixar pra alma que vem, tem que jogar e queimar tudo isso aí. Esse é hábito, costume da religião. (Sr. Kazuoki Fukuzawa - nascido em Saitama/Japão, 78 anos, membro da diretoria do Bunkyo. Entrevista concedida no dia 23 de outubro de 2019).

O Sr. Kazuoki corrobora com as descrições que citamos anteriormente, a de que o *Tooro Nagashi* é parte de uma celebração maior do *O-Bon*. Venturini (2009, p. 55) afirma: “Os rituais de comemoração iniciam pelo princípio da rememoração enquanto recordação do passado. O ponto nodal da comemoração de um nome ou evento do passado são as filiações e as relações identitárias, constituídas no presente”. É neste sentido que o *Tooro Nagashi* é um olhar anamnético e identitário para o passado.



Ele terá a função de conduzir as almas dos ancestrais ao *país das almas*, o lugar de descanso, a *cidade* dos mortos, um lugar na cosmografia nipônica em que habitamos pós-morte.

Em muitas conversas que tive em campo, perguntei qual era o sentido do *tooro*, e muitas respostas dadas eram de que era o mesmo que acender uma vela no cemitério. O *tooro* – em *substância* – representa uma vela sobre o “esquife” do afogado. Uma prática religiosa, em ação de graças, pela presença espiritual do ente falecido. Martins (1983, p. 261), falando sobre o significado da vela nos ritos do culto das almas da Igreja de Santa Cruz dos Enforcados, no Largo da Liberdade em São Paulo, afirma que “centenas de velas são ali acesas para iluminar, justamente, os que morreram antes do tempo ou os que morreram sem luz ou os que não se encontram no lugar definitivo dos mortos”. Negrão em sua análise do Rito de Iluminação em Salinópolis, afirmará que “a vela, [...], é um dispositivo que proporciona conforto tanto para o morto quanto para o vivo. Sendo um instrumento material que conecta os sujeitos dessa relação, a vela *ilumina* a ambas as partes [...]” (2014, p. 118, grifo do autor). No *Tooro Nagashi* a simbologia da luz, presente no uso da vela, de certa forma, é amplificada com o espetáculo pirotécnico: uma expansão simbólica das luzes coloridas dos *tooros* que rompe a escuridão das águas ascendendo à escuridão do céu estrelado em estouros de luzes coloridas. Iluminar o caminho dos mortos para seu destino espiritual permitiu uma verdadeira “escada de Jacó” para os falecidos e uma verdadeira epifania aos vivos: as luzes iluminam a dois mundos.

2. O *tooro* “abrasileirado” do município de registro

O *O-Bon* do Japão – que culmina com o lançamento de *tooros* –, sofreu alterações em Registro, mas manteve *substancialmente* a mesma utilização de produção social de lembranças e recordações de seus entes. Lembro-me de, em uma conversa com o Sr. Rubens Shimizu, haver externado meu desejo de também conhecer a prática do *Tooro Nagashi* no Japão, e ele me disse: “No Japão é bem diferente. Aqui nós demos uma *abrasileirada*.” Esta “abrasileirada”, a que se referiu, compreendemos como parte de um processo de transformação a que todas as práticas nipônicas foram submetidas pelos processos de diálogo ao novo contexto. Entretanto, que sentido tem comemorar a

“*presença*” espiritual dos mortos? Iniciamos esta reflexão pensando a partir de Halbwachs:

[...] a *comemoração* [...] também, implica possibilidades bem descritas por Halbwachs dentro da memória religiosa, de desempenhar a reiteração. O autor nos recorda que a memória coletiva é comemoração-evocação de antigos feitos históricos; ela é ao mesmo tempo comemoração de antigas religiões, de ritmos cíclicos naturais, de histórias sagradas de deuses. Ela é, enfim, comemoração dela mesma em um processo de reiteração que funda a ilusão da eternidade. (NAMER, 1987, p. 68, grifo do autor, tradução minha).

De certa forma, a celebração do *Tooro Nagashi* é um processo de constituição da memória social nipônica em Registro. Nela, a preservação da memória dos antepassados, especialmente da referência a seus *kaimyō* nas lanternas e em outros objetos, distinguem os indivíduos e demarcam uma família através do uso do patronímico.

Figura 4 - Monumento às almas das vítimas por afogamento no rio Ribeira de Iguape



Fonte: Cartório de Registro de Imóveis, 2014.

Em Registro, o *Tooro Nagashi* foi adaptado desde sua primeira versão, iniciada em 1954. Em 1956, foi edificado um monumento à margem do rio Ribeira de Iguape

(figura 4) em memória às vítimas de afogamento, onde é tradicionalmente celebrado o rito budista Nichiren Shū⁴ que antecede o lançamento dos *tooros*. Desde o início, as atividades do *Tooro Nagashi* eram organizadas e oficiadas pelo monge Emyo Ishimoto neste mesmo lugar onde há o monumento.

[...] o primeiro ritual foi realizado pela turma de Nobuyoshi Sassai, filho de Sekizo Sassai, dono da “pensão Sassai” de Sete Barras, que soltou no rio uma vela acesa sobre um pedaço de madeira em memória do falecido hóspede Keitaro Imanishi, procedente de Araçatuba, que se suicidou afogando-se no rio em outubro de 1949. (FUKASAWA, 2018, p. 340).

O suicídio de Keitaro, por afogamento, na pensão da então Vila de Sete Barras (ainda vinculada administrativamente ao município de Registro), foi o acontecimento fundamental para o surgimento da Festa em Registro. A citação acima atesta que a tradição surge por iniciativa de pessoas leigas, e será depois ritualizado sob os cuidados do monge Ishimoto. Segundo Fukazawa, Ishimoto “ao ouvir de um dos moradores de Registro adepto da mesma seita, Bunzo Kasuga, as histórias de pessoas que morreram vítimas de afogamento, resolveu rezar pelas almas dos falecidos.” (2018, p. 341). Sua esposa, Madre Myoho disse que “[...] as primeiras sete lanternas⁵ lançadas no rio foram preparadas em São Paulo e levadas até lá (Registro). Sabíamos como proceder, pois já praticávamos no templo do Japão.” (FUKAZAWA, 2018, p. 341, grifo nosso). O *Tooro Nagashi* de Registro é o mais antigo da América do Sul e, em 2013, em sessão solene na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, passa a integrar o calendário oficial de eventos culturais e turísticos do estado de São Paulo (cf. FUKAZAWA, 2018, p. 397).

⁴ Ramo do budismo japonês atribuído à reforma produzida sob os efeitos do ensino e doutrina *Tendai* pregada pelo monge Nichiren durante o século XIII no Japão.

⁵ O número de lanternas tem relação com o mantra sagrado *Nicheren Shū*.

Figura 5 - *Tooro Nagashi* e inauguração do monumento às almas dos afogados



Fonte: CENTENÁRIO, 2013.

Figura 6 – Cerimônia do *Tooro Nagashi* com o monge Emyo Ishimoto



Fonte: CENTENÁRIO, 2013.

1' - O *Tooro Nagashi* começou em 54, 1954 né. Então, já tinha história já. Naquela época já tinha uma história de longa data, né. Mas quem comandava era o seo Kasuga de Sete Barra, de Serrote, né. E ele já tinha uma idade avançada. Ele veio falar pra nós que: será que o Bunkyo não poderia assumir a continuidade desse *Tooro Nagashi*, né. Aí a gente aceitou. Aceitou porque faz parte de uma cultura também. É uma religião, mas é uma cultura também, né. Acho que toda cultura começa com religião. Eu, no meu entender. E o *Tooro Nagashi* foi isso. Daí a gente assumiu desde 1994 para cá. Assumimos né, e, mas, a coisa estava morrendo [...]. (sr. Toshiaki Yamamura – presidente da Federação das Entidades Nikkeys do Vale do Ribeira. Entrevista concedida no dia 22 de outubro de 2019).



Nesta narrativa, o Sr. Toshiaki relata como foi o processo de transmissão da responsabilidade da organização da festa do *Tooro Nagashi* das mãos do budista Sr. Kasuga para a Associação Cultural Nipo-Brasileira de Registro (Bunkyo). Para Toshiaki, um elemento foi fundamental nessa transmissão: as condições físicas do Sr. Bunzo. Nas imagens 5 e 6, embora não tenhamos a datação precisa na fonte, pela presença de um tecido sobre a estela, leva-nos crer que foi o ato de inauguração da mesma, ou seja, 02 de novembro de 1956. O Sr. Toshiaki comenta que, ao receber a incumbência da organização da festa, a mesma “*estava morrendo*”. As peculiaridades que envolvem tal rito, (antes celebrado apenas por uma religião e por ela tão somente organizado, além do fato de que jamais houvera um núcleo local com um templo ou um sacerdote que pudesse disseminar as práticas religiosas deste grupo), certamente foram elementos que impuseram várias dificuldades. O *Tooro Nagashi* era não mais que um rito que contava diretamente com o apoio de alguns poucos fiéis e da presença de seus convidados. Era um evento aberto, mas seu apelo não repercutia as massas.

A espetacularização de algo que está “*morrendo*” cai bem para uma instituição (Bunkyo) que está se reorganizando, ou seja, renascendo (1994), salvando o moribundo *Tooro Nagashi* de seu próprio velório. A partir daí, o *Tooro Nagashi* deixa de ser apenas um rito religioso para ser uma expressão maior da comunidade de descendentes. O Bunkyo torna-o um evento da “colônia”⁶, de todos os descendentes, da pauta de resgate histórico do *espírito japonês*.

⁶ Por “colônia” compreendemos o que Giralda Seyferth defende em seu texto *Estudo sobre a reelaboração e segmentação da identidade étnica*. In: Scott, P. e Zarur, G., 1998, pp 147-183. Para ela, o termo *colônia* compreende muito além de uma noção topográfica ou territorial, mas avança para a própria noção de identidade étnica e sentimento de pertença. Em nosso caso particular, o *Tooro Nagashi* assumido pelo Bunkyo passa a ter um forte apelo não apenas aos fiéis budistas de Registro, mas avança para toda a comunidade de descendentes de japoneses registrenses, moradores ou não de Registro, budistas ou não, mas que possuam a pertença e compreensão da festa como relativa à identidade étnica do grupo.

Figura 7 - Festival de Fogos de Artifício durante o *Tooro Nagashi*

Fonte: Wagner Assanuma Fotografia, 2019.

A percepção do Sr. Toshiaki, de que a festa estava *morrendo*, causou um impacto profundo na forma como, dali em diante (1994), a festa seria celebrada. O tom cerimonial, solene e ritualístico permaneceu, mas a ele foi agregado outras *performances*, pirotécnicas, gustativas e dançantes, como uma tentativa de *renascimento* ou *ressurgimento* da festa. Uma estratégia de atrair a grande massa para participação. Esta espetacularização tem um sentido teológico por assim dizer, como relata o Sr. Rubens Shimizu, quando é perguntado por mim, sobre o motivo de uma *festa* em dia de finados, tão popularmente concebido como um dia de maior reflexividade e silêncio obsequioso em respeito aos enlutados, Rubens diz:

É, então a gente, a gente também estranhava né, porque eu sou brasileiro. A gente estranhava tudo, mas a medida que a gente vai vivendo e vai ouvindo as explicações, tem um sentido, que, nesse dia, se orava pela alma dos antepassados né, e nesse dia diz que então, a alma tá ali então vamos festejar que ele veio visitar a gente, então festejar, vamos fazer um ambiente mais alegre, mais cordial, esse é o sentido. Não ficar triste, rezando, rezando, quer dizer, não isso mas, conviver mais harmoniosamente. Assim que eles (os monjes) explicam. (sr. Rubens Takeshi Shimizu, 75 anos, liderança do Bunkyo. Entrevista concedida no dia 21 de outubro de 2019, grifo meu).

O *ambiente mais alegre e cordial* que recebe os *convivas*, e/ou os *visitantes* que vem de longe, paradoxalmente, o ato religioso, cerimonial e ritualístico é classificado como *triste* porque revive a dor e o luto, a tristeza da separação física. Uma palavra emerge com força nesta fala: *harmoniosamente*. São dois mundos e duas realidades, dos vivos e dos mortos, e, cabe aos vivos encontrar um equilíbrio harmônico

com o “outro mundo”. A festa, neste sentido, é uma oferenda, um tributo ritualizado em uma *performance* de danças (*Bon Odori*) e de oferta de comidas em altares e túmulos, de gratidão e amor oferecido em *tooros*, mas também um ato de comensalidade pública para com os convidados. A própria espetacularização pela qual a festa foi revestida, objetiva o *ambiente mais alegre, mais cordial* para os que passam por ela. Usando as palavras de Geertz (2008, p. 85): “[...] o drama não é meramente um espetáculo a ser assistido, mas um ritual encenado.”.

Figura 8 – Apresentação de grupo de *Taikô* durante o 65º *Tooro Nagashi*



Fonte: Wagner Assanuma Fotografia, 2019.

É evidente que, uma vez que a festa do *Tooro Nagashi* participa do calendário estadual dos eventos turísticos e culturais, passará também por absorver outras preocupações, entre elas, a de se constituir em um marco de atração de públicos para o turismo cultural. Esta abertura, que interessa ao comércio e hotéis da região, foi fundamental para que as instituições públicas concedessem apoio. Diversificar a festa, a fim de ampliar a adesão e participação de pessoas com os interesses mais difusos possíveis destaca-se como um caminho encontrado para *resistir* ao desinteresse das massas. *Diversificar-se* significa tornar as *fronteiras culturais* menos delimitadoras e mais transitáveis, permitindo que sejam possíveis diálogos com outros atores envolvidos em *japonesidades* explícitas, como a participação inter-religiosa com núcleos que, de alguma forma, possuem a legitimidade de preservar o *espírito japonês*, e de outras atrações do universo cultural nipônico que, evidentemente, envolvem não-descendentes. Isso permitiu que o *Tooro Nagashi* não apenas sobrevivesse após o repasse organizativo da festa, como também tivesse uma *ressurreição* apoteótica.

Figura 9 - Cerimônia Religiosa no Cemitério Municipal



Fonte: Arquivo Pessoal, 2019.

O *Tooro Nagashi* é compreendido por um ciclo de três ritos religiosos, o primeiro ocorre no cemitério municipal no dia 01 de novembro, com serviço litúrgico anualmente coordenado por uma religião em comum acordo com as lideranças das demais previamente estabelecido em reunião que constitui a escala ao longo dos anos. Após esta celebração, na Praça Beira Rio, ocorrem as atividades complementares como apresentações de *taikôs*, danças, gastronomia, bingos, palanques com autoridades políticas. No dia 02 de novembro as atividades são abertas com a celebração religiosa da Seicho-No-Ie no Cruzeiro às margens da BR-116, próximo a cabeceira da ponte sobre o rio Ribeira de Iguape.

Figura 10 - Altar Seicho-No-Ie na BR-116 durante o *Tooro Nagashi*



Fonte: Arquivo pessoal, 2019.

Esta celebração religiosa ocorre há mais de cinquenta anos no mesmo local, tendo sido incorporada no cronograma do *Tooro Nagashi*. Finalmente, o terceiro rito

religioso realizado no *Tooro Nagashi* é o budista Nichiren Shū, ao entardecer do dia 02 de novembro. Este é o principal rito, pois, é a partir dele que os *tooros* são lançados ao rio. O rito consiste em algumas etapas como a purificação das águas, as orações na tenda principal com oferendas de incenso, doces e outras, junto ao monumento as almas dos afogados no rio Ribeira de Iguape, com o lançamento dos *tooros* nas águas já ao anoitecer.

Figura 11 - Lançamento dos *tooros*



Fonte: Arquivo pessoal, 2019.

Em cada um desses contextos litúrgicos há produção de memória. A celebração no cemitério da Saudade, em frente ao Santuário das Almas, os *ihai* que preservam os *nomes* dos entes falecidos são importantes memoriais daquelas pessoas que não dispõem de familiares e tiveram seus túmulos abandonados. Nesta perspectiva, ninguém será esquecido. O Santuário das Almas é lugar de oração às almas dos desconhecidos, lugar de oração ao estranho. Os *ihai* mantém íntima conexão com a prática do *tooro*, ambos acessam o espiritual por meio dos *kaimyō*. A liturgia Seicho-No-Ie à beira da BR-116, no cruzamento entre Rio e Estrada, é de certa forma, um espelhamento do que ocorre no cemitério: rezar pelas almas de estranhos falecidos na estrada. Convidá-los a participar espiritualmente da cerimônia e *iluminá-los* com a leitura da *Sutra*, a fim de que continuem suas trajetórias. Finalmente a cerimônia budista que *purifica* o rio como quem limpa o caminho para que os espíritos passem e oferenda *tooros* para cada família ou ente num espetáculo de gratidão na despedida das almas que vieram participar da festa com seus descendentes vivos. Orar pelos falecidos é tangenciar o inefável através da memória, é tocar na eternidade com o olhar nas luzes.



Conclusão

O *Tooro Nagashi* é uma forma de traduzir sentimentos em estética poética, palavras em movimentos, silêncio em *taikôs* rufando, a frieza das pedras na candura das chamas de velas, idiomas religiosos na única língua conhecida por todas as gentes, a língua da afetividade que une mundos separados, que comunica o que faltou dizer antes do adeus. *Tooro Nagashi* não é apenas o momento de *lançamento* das *lanternas*, mas tudo o que ocorre em dois dias de programação. Tudo está voltado para a produção da memória daquelas pessoas que partiram.

A etnicidade é uma construção inacabada, móvel, dinâmica, passada por diversos processos sociais os quais geram diferentes experiências de *identificação* com os elementos nipônicos deixando saliências culturais as quais optamos por chamá-las de *processos de diferenciação*. Não é possível falar em um grupo étnico nipônico, mas de grupos sociais que diferentemente relacionam-se com o elemento nipônico e entre si, são as *japonesidades* que niponizam inclusive não-descendentes, tornando-os exímios seguidores de tradições.

Para além de fenótipos, o *Tooro Nagashi* revela-se como um espaço de comensalidade pública aos que, em níveis diferentes, relacionam-se com as trajetórias migratórias ou com a veneração aos entes falecidos. É um espaço-tempo de experimentação do *alargamento* dos códigos culturais, de sentir-se parte de algo ainda que este algo seja exótico ou cause algum estranhamento cultural. A espetacularização do *Tooro Nagashi* revelou a “outra margem do rio”, nossas outras formas de acolher o inefável e tangenciar o impossível com tais lembranças. O “abrasileiramento” do *Tooro Nagashi* carnavalizou a festa que estava *morrendo*, e num espetáculo de cores e luz transformou a gratidão de todos em uma luz que ilumina os dois mundos, tão carentes de direção.

As identidades culturais e étnicas que se construíram somente são o que são porque constituíram suas bases em (r)existências e (sobre)vivências com o “outro” que desejava seu “embranquecimento”, sua assimilação, sua aniquilação e extermínio enquanto diferente. A memória é o campo da resistência dos povos diaspóricos. As resistências são múltiplas, e múltiplas são as *japonesidades* geradas, experiências diversas com o *espírito japonês*. O *Tooro Nagashi* é o encontro dessas *japonesidades*. O

processo de *desterritorialização* pelo qual passaram os imigrantes, seguidos de uma nova *territorialização* do lugar do Japão em seu imaginário, permitiu uma cartografia atual e dinâmica na cosmologia nipônica, uma cartografia que dialoga com o Japão em dois níveis: um nível de diálogo das narrativas históricas e epopeicas e um nível de diálogo das narrativas contemporâneas e tecnoculturais.

O *Tooro Nagashi* apresenta um grande desafio, pois, como já disse, os processos sociais da religião japonesa – que transcende os limites das instituições religiosas – tendem a repercutir em processos de destruição das lembranças por razões teológicas. Se por um lado é uma forma dura, mas eficaz em lidar com o luto, despojando-se do que gera dor e sofrimento, por outro, torna o desenvolvimento da memória algo subterrâneo, da arqueologia própria do inconsciente humano. A chave de acesso a este subsolo das memórias é o *kaimyō*. São os *kaimyō* em *ihai* ou nos *tooros* que descortinam a transcendência do tempo.

O paradoxo à memória é o esquecimento. É possível, que a capacidade humana que observamos em deter tantos detalhes e conteúdos vividos em nossa memória, é algo fenomenológico constituinte de nossa própria condição como seres humanos. A existência, para além de ser um ato de acordar, comer e dormir, é uma busca resistente contra o esquecimento. Não ser esquecido é uma forma de eternizar a vida, de alongar sobremaneira os anos, de tangenciar a imortalidade, enganar a morte trapaceando-a. Falar sobre a morte, ainda que em um esquema de festa, é refletir sobre nossa própria finitude. Neste sentido, o *Tooro Nagashi* nos abre *caminhos* para a espiritualidade enquanto encontros e desencontros com nossa própria realidade, nossos medos, angústias de um dilema melancólico. Rio e estrada se cruzam, como nossas vidas também são cruzadas com tantas outras, se encontram e depois se desencontram. O *Tooro Nagashi* ensina-nos a refletir sobre nosso tratamento com a pessoa morta e a morte num todo, desde a dignidade do corpo enquanto parte inerente e inexorável do *ser* até os desdobramentos deste cuidado com a preservação da memória e manutenção das tradições recebidas, embora transformadas e reelaboradas.

Referências Bibliográficas

Centenário da colonização japonesa no vale do ribeira. Rubens Takeshi Shimizu (coord.). Registro/Iguape/Sete Barras: 2013.



- FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro - Como a Antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, trad. Denise Jardim Duarte, col. Antropologia, 2013.
- FUKASAWA, Masayuki. **Se o grão de arroz não morre: Colônias de imigrantes japoneses - desvendando onde e como tudo começou**. São Paulo: Nikkey Shimbun/Associação Cultural Nipo Brasileira de Registro/Federação das Entidades Nikkeys do Vale do Ribeira, trad. Asucena Hisako Nakagomi, 1ª ed., 2018.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1ª ed., 2008.
- MACHADO, Igor José de Renó (org.). **Japonesidades multiplicadas – Novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil**. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- MARTINS, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: HUCITEC, 1983.
- NAMER, Gérard. **Mémoire et Sociétés**. Paris: Méridiens Klincksieck, col. Sociétés, 1987.
- NEGRÃO, Marcus Vinícius Nascimento. **Illuminando os mortos: um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. ECKERT, Cornelia. Imagens do tempo nos meandros da memória. In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (org.). **Imagem e memória: ensaios em Antropologia Visual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- SAITO, Hiroshi. MAEYAMA, Takashi. **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Petrópolis/São Paulo: Vozes/EDUSP, 1973.
- SEYFERTH, Giralda. Estudo sobre a reelaboração e segmentação da identidade étnica. In: Scott, P. e Zarur, G. **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, pp 147-183, 1998.
- SHOKO, Watanabe. **Japanese Buddhism - A critical appraisal**. Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai, 3ª ed., 1970.
- SILVA, Aldina Cássia Fernandes da. **Memória e Identidade: História de vida de imigrantes japoneses de Okinawa**. Curitiba: UFPR, tese apresentada ao PPGH, 2018.
- VENTURINI, Maria Cleci. **Imaginário urbano: espaço de rememoração/comemoração**. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 2009.
- WE JAPANESE - **Being descriptions of many of the customs, manners, ceremonies, festivals, arts and crafts of the japanese besides numerous other subjects**. Miyanoshita: Fujiya Hotel, 1950.



Cristianismo, existência e individuação na filosofia de Kierkegaard

Christianity, existence and individuation in Kierkegaard's philosophy

Walace Alexsander A. Cruz¹

Resumo: Kierkegaard protestou contra a cristandade e, a seu modo, promoveu uma nova reforma na vida interior do cristianismo. Kierkegaard tentou resgatar o que ele denominava de *crístico*. O filósofo danês relega a experiência cristã a uma relação em que o indivíduo está posto sozinho diante do Absoluto, sem quaisquer mediações à exceção do próprio Cristo. O pensador de Copenhague entende como tarefa central da existência tornar-se si mesmo, quer dizer, individuar-se. Mas, segundo avalia, isso só é possível no mergulho do homem no Poder Absoluto que o criou; significa que a identidade do indivíduo está no SER. Portanto, para Kierkegaard, muito além de uma religião, o cristianismo é em seu sentido mais profundo, um caminho de individuação. Nosso artigo objetiva analisar como Kierkegaard elabora essa tese.

Palavras-chave: Cristianismo. Absoluto. Indivíduo. Individuação. Existência.

Abstract: Kierkegaard protested Christianity and, in his own way, brought about a new reform in the interior life of Christianity. Kierkegaard tried to rescue what he called the Christic. The Danish philosopher relegates the Christian experience to a relationship in which the individual is standing alone before the Absolute, without any mediation other than Christ himself. The thinker from Copenhagen understands that the central task of existence is to become oneself, that is, to individuate oneself. But, according to him, this is only possible in man's immersion in the Absolute Power that created him; it means that the individual's identity is in the BEING. Therefore, for Kierkegaard, far beyond a religion, Christianity is in its deepest sense a path of individuation. Our article aims to analyze how Kierkegaard elaborates this thesis.

Keywords: Christianity. Absolute. Individual. Individuation. Existence.

Introdução

Na Dinamarca do século XIX, tanto quanto contemporaneamente, o Estado não era laico, tinha uma religião declarada: o cristianismo, mais especificamente, o de matriz luterana. Assim como o catolicismo nos países cuja fé estava na Sé de Roma, na

¹ Mestrando em Filosofia na linha de Filosofia da Religião na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Especialista em Psicanálise pela Faculdade Batista de Minas Gerais. Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS).
E-mail: professorwalacecruz@yahoo.com

Dinamarca, à época, Estado e Religião estavam amalgamados. Enquanto o poder secular legitimava a Igreja, a Igreja abençoava o poder secular. Decorria disso que a própria cidadania dinamarquesa implicava na condição cristã do indivíduo, quer dizer, ser dinamarquês e cristão significava a mesma coisa.

Naquele período, os próprios pastores eram funcionários estatais, em linhas gerais, tornar-se pastor da Igreja incorria em um tipo de concurso público, em que o condecorado era contratado, assalariado e tinha os privilégios de um funcionário do Estado. O sentido da palavra *cristão* estava banalizado, mais do que o sentido da palavra em si, o próprio significado do que era ser-existir como um *cristão* havia se perdido inteiramente.

Ironicamente, a Igreja com a qual Kierkegaard travava seus embates não era a católica-romana que Lutero contestou, mas a Igreja Luterana que se comportava no século XIX de modo parecido ou ainda mais agudo do que a que seu patrono, o monge alemão, havia combatido em seu tempo. Na Dinamarca de Kierkegaard um conceito forte era o de *cristandade*. Grosso modo, significava a Igreja-Estatal-Luterana que, com seu corpo de pastores-funcionários, consideravam-se a representação do Cristo, o modelo cristão instituído entre e para os homens.

Entrementes, havia outros problemas com que Kierkegaard precisava lidar no horizonte de seus embates. Não bastasse a Igreja-Estatal-Luterana, na Europa do século XIX estava em moda o sistema filosófico de Friedrich Hegel (1770-1831). Em linhas gerais, o sistema filosófico de Hegel assentava-se numa perspectiva idealista racionalista cuja pretensão era compreender categorias universais explicativas que abarcassem o todo da existência. O detalhe é que o sistema de Hegel, no entender de Kierkegaard, lidava com categorias abstratas, enquanto ignorava o objeto fundamental da Filosofia: o próprio homem. Segundo Clímacus (pseudônimo de Kierkegaard) não apenas a Filosofia, mas o próprio Cristianismo tem esse “interesse infinito no sujeito individual” (KIERKEGAARD, 2013, p. 62).

Aqui nos apresenta outro problema que cruza, ainda que indiretamente, o horizonte do pensador dinamarquês. Segundo Karl Marx “um fantasma circunda pela Europa — o fantasma do comunismo” (MARX, 2012, p. 43). Ora, se o sistema de Hegel fundamentava-se na especulação, a *práxis* de Karl Marx, principal representante do materialismo no século XIX, tinha seu sustentáculo na realidade material em que o

homem estava inserido. Contudo, grosso modo, a *revolução do proletariado*, utopia para a qual a teleologia de Marx apontava,urgia uma *consciência de classe*, quer dizer, a organização dos homens como uma classe, povo.

Contudo, um pensador como Kierkegaard, que não está na esteira do pensamento político-militante, objetiva o radical oposto da massificação do homem. Como ponderam Almeida e Valls “sua produção tem como objetivo retirar o indivíduo da multidão” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 32). Bom, percebe-se a convulsão de ideias e ideologias que perpassam o horizonte do século XIX em que Kierkegaard está inserido.

Cada uma dessas perspectivas tinha uma ponderação em relação ao cristianismo. Para Hegel, grosso modo, o cristianismo estava relegado a um período de infância da humanidade. Ele que outrora proporcionava respostas, agora diante do advento da racionalidade beirava a insignificância. Marx em sua *Critica do Direito de Hegel* em 1844 denunciava que *a religião era o ópio do povo*.

Para Marx o cristianismo era um mecanismo de alienação das massas. Se tomássemos a Dinamarca de Kierkegaard, talvez o próprio pensador nórdico desse razão ao axioma do filósofo prussiano-alemão. Entretanto, o filósofo dinamarquês quer salvar o cristianismo da Críandade. Nos números de seu periódico *O Instante* o pensador de Copenhague tece críticas contundentes à Críandade e propõe um resgate do que ele chamava de o *crístico*. Ao contrário do que se pensava, o cristianismo, aquele que Kierkegaard vai denominar de *Cristianismo do NT (Novo Testamento)* não era um dispositivo de alienação, mas de libertação. Não se insurgia contra a singularidade do homem massificando-o seja para fins religiosos ou políticos, para Kierkegaard o Cristianismo do NT era, muito pelo contrário, um caminho de individuação, por conseguinte, de libertação.

Em sua densa produção, Kierkegaard esforça-se por responder a todas as questões que se põem em seu horizonte reflexivo. O cristianismo, a existência e a individuação estão no bojo dos problemas com que o pensador nórdico lida. Analisemos a tessitura de sua filosofia antropológica que abarca e interliga tais problemas.

1. A críandade não representa o cristianismo

No número 1 de seu periódico *O Instante*² Kierkegaard é contundente “o cristianismo simplesmente não existe aqui entre nós na Dinamarca de hoje” (KIERKEGAARD, 2019, p. 12). Ao leitor do século XXI, especialmente não dinamarquês, escapa a dimensão que tal afirmação cuja circulação estava em um jornal que percorria toda a Copenhague provocara. Em nível de proporção, basta imaginarmos o que significou Lutero contestar a Igreja Católica no século XVI, em que não apenas a Alemanha, mas, o mundo era católico.

Kierkegaard estava inserido em uma realidade de mundo cristão-luterano. Como apontado, a Dinamarca era Luterana, mas o pensador de Copenhague provocava afirmando em um país cristão que, simplesmente, não existia o cristianismo naquele solo. É que o filósofo danês distingue cristandade de cristianismo. Em linhas gerais, a cristandade era uma instituição político-religiosa, enquanto o cristianismo no sentido institucional era antirreligioso e antipolítico.

No entender de nosso autor, é impossível um Estado-cristão porque o próprio cristianismo é oposição ao Estado em si. Em certo sentido, podemos perceber elementos anárquicos no pensamento de Kierkegaard³. Para o pensador nórdico “Estado e Cristianismo se relacionam de modo inverso ou, ainda melhor, se repelem mutuamente” (KIERKEGAARD, 2019, p. 75), portanto, seria uma contradição o conceito de um Estado-cristão, haja vista, a dissociabilidade entre ambos.

O filósofo danês critica a cristandade porque para ele o cristianismo é subversivo, enquanto a cristandade é passiva. No entender de Kierkegaard só se pode considerar-se cristão *em oposição*. Tomando a via do Novo Testamento, nosso autor avalia que Cristo foi oposição em todas as frentes com que lidou: do Império Romano, da religiosidade judaica, do farisaísmo predominante. A própria crucificação de Cristo é um atestado de sua condição de opositor-subversivo, não é acaso, que em sua cruz estava a inscrição “Rei dos Judeus” (João 19,19). Dentro da tradição romana, a acusação

² Kierkegaard cuja maior parte de sua obra foi escrita sob pseudônimos, quando da criação e veiculação deste periódico já se expunha de forma autoral. Entretanto, não pôde concluir o projeto, ao falecer em 1855, apenas um ano após criar o jornal.

³ E aqui, pedimos atenção ao leitor para o conceito de *anárquico*. Não tencionamos relacionar Kierkegaard ao movimento anarquista histórico em cuja esteira vieram pensadores como Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) ou Mikhail Bakunin (1814-1876). Anárquico, aqui, utilizamos simplesmente no sentido etimológico da palavra, como define Abbagnano (2012, p. 62) “doutrina segundo a qual o indivíduo deve ser absolutamente livre em relação a qualquer instância impositiva, inclusive o Estado”.

pela qual o criminoso era crucificado vinha exposta no madeiro. Não havia como negar o caráter subversivo de Cristo, por conseguinte, do próprio cristianismo.

Em *O Instante* Kierkegaard ridiculariza a cristandade dinamarquesa. Segundo o pensador de Copenhague, a Dinamarca de seu tempo estava “na ilusão de ser cristã e de que é cristianismo o cristianismo de brinquedo de pastores” (KIERKEGAARD, 2019, p. 20). Deve-se ter em consideração que os pastores ocupavam uma posição prestigiosa. Eram autoridades eclesásticas tanto quanto representantes do poder estatal. Entretanto, Kierkegaard desfere ataques desmedidos aos pastores da cristandade dinamarquesa. O filósofo avaliava que enquanto os primeiros cristãos eram perseguidos pelo Estado, queimados por Roma, permitiram-se serem martirizados, os “cristãos” dinamarqueses, especialmente os pastores eram “funcionários do Estado, pagos pelo Estado, protegidos pelo Estado, com prestígio assegurado como funcionários reais” (KIERKEGAARD, 2019, p. 83).

Kierkegaard lidava com escárnio em relação ao conceito de cristandade. É nesse aspecto que consideramos que o pensador danês não se opunha àqueles que criticavam o cristianismo nas fileiras da Filosofia ou da Política. Para nosso autor, aqueles que teciam críticas ao cristianismo, não o teciam em sua essência, tal como era, considerando o NT. O próprio Kierkegaard era um crítico contundente daquilo que ele denominava de *cristianismo de brinquedo*, uma instrumentalização do Estado aproveitando-se da máscara cristã. Conforme denunciava “o Cristianismo, o Cristianismo do NT, não somente não existe, mas ficou, na medida do possível, impossibilitado” (KIERKEGAARD, 2019, p. 23). Logo, para o pensador de Copenhague, a cristandade não era ou sequer representava o cristianismo do NT.

2. Tornar-se si mesmo: cristianismo e individuação

Chamamos a atenção para o fato de que Kierkegaard não é um filósofo no bojo do pensamento político. Ainda que sua filosofia perpassasse por temáticas ligadas à Política, o escopo do seu pensamento está assentado na relação Eu-Absoluto. Tal consideração tona-se importante como apontamento preliminar, considerando o fato de que nosso autor contesta o conceito em moda à sua época de *en masse*. Significa que a ideia de massificação do homem é inadmissível na filosofia de Søren Kierkegaard.



Assim, o pensador de Copenhague contesta a cristandade vigente, pois assegura que “o Cristianismo se relaciona inversamente à quantidade” (KIERKEGAARD, 2019, p. 75), quer dizer, para ele ao contrário do que se empreendia na cristandade, o cristianismo não é um dispositivo de quantificação do homem, não o torna meramente parte de uma massa; o que para o filósofo danês significaria um atentado àquilo que para ele era fundamental: a individualidade humana. Como bem observa Abbagnano (2012, p. 640) “em Kierkegaard, essa exaltação do *indivíduo* é acompanhada pela desvalorização da categoria público, em que o *indivíduo* desaparece”.

É nesse contexto em que o homem se torna uma categoria conceitual-abstrata ou metafísica que Kierkegaard interpela com sua crítica. Segundo o filósofo danês, os filósofos traíram a Filosofia ao abandonar o objeto central de sua reflexão: o próprio homem. Em sua tese intitulada *O conceito de Ironia constantemente referida a Sócrates*, Kierkegaard retoma o filósofo grego como modelo-paradigmático do modo de fazer filosofia. O pensador de Copenhague rememora que a inscrição no Templo de Delfos *Conhece-te a ti mesmo* foi o elemento fundamental que proporcionou uma virada radical na história da Filosofia.

Antes de Sócrates, grosso modo, com os filósofos naturalistas, a preocupação da Filosofia estava na descoberta da origem do cosmos, portanto, era de viés cosmológico. Com Sócrates, a Filosofia se torna fundamentalmente antropológica, quer dizer, põe o homem como objeto central de sua investigação. Quem nós somos? Quem eu sou? Eram perguntas fundantes da Filosofia que permearam Sócrates e seus discípulos. Mas, para Kierkegaard houve um desvio histórico da Filosofia, uma apostasia em relação à sua proposta greco-originária. Para o pensador de Copenhague contemporâneo a Hegel cuja filosofia alcança o auge da especulação, aquilo que chamavam de Filosofia era, a bem da verdade, uma anti-filosofia.

Kierkegaard, em seu *Post-Scriptum*, usa uma metáfora para tentar descrever a condição do homem no contexto da filosofia especulativa. Segundo nosso autor “a história do mundo talvez seja um drama, uma peça teatral, que talvez continue, mas o espectador morre e sua contemplação, talvez tenha sido um importantíssimo passa tempo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 160). Para o filósofo danês, os especulativos eram alienados em relação à existência. Enquanto especulavam não se davam conta de que estavam no palco, deveriam ser atores, assistiam enquanto deveriam protagonizar.

Nesse ponto, surge um conceito-chave em Kierkegaard: o de *existência*. Para o pensador de Copenhague, o especulante não se dava conta de que era um existente. Segundo o filósofo danês “existência é aquilo que abre espaço” (KIERKEGAARD, 2013, p. 124). A existência é o que foi dado ao homem pelo Absoluto, é a possibilidade da construção de si, da invenção do *eu* no paradoxo da vida; do entrecruzamento entre a síntese que aponta para a condição do homem: é necessidade, mas não é determinado. É possibilidade, por isso pode, a partir da existência, elaborar sua essência. Daqui surgem os fundamentos do que posteriormente será denominado de *Existencialismo*.

O filósofo danês critica a filosofia especulativa. Segundo avalia, ela “explica tudo, menos a si mesma” (KIERKEGAARD, 2013, p. 150). Cabe chamar atenção, Kierkegaard não quer de modo radical combater todo e qualquer modo filosófico-especulativo, é que em seu contexto, a Filosofia ocupava-se predominantemente do abstrato, conceitual, metafísico, sobre-humano, enquanto o pensador nórdico quer devolver à Filosofia sua ocupação primária: o homem. Nosso autor pondera que “ser humano é algo que foi abolido” (KIERKEGAARD, 2013, p. 131). Para ele, a contradição estava instaurada, a Filosofia que deveria se ocupar do homem, com tudo se ocupava, exceto, com o próprio homem.

Percebia-se que o homem quando pensado, era-o em termos também abstratos. Como aponta no *Post-Scriptum* a Filosofia lidava com o homem de modo conceitual-massificado: gênero humano. Kierkegaard (2013, p. 161) ironiza “mas que coisa abstrata é essa de gênero humano?”. Assim, o pensador de Copenhague objetiva reencontrar a individualidade, propõe a ideia do *si mesmo*, uma nomenclatura moderna para falar de algo longamente discutido na tradição filosófica que remonta a Avicena, Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Scot, etc., a saber: a *individação*⁴.

Abbagnano (2012) pondera em relação à individação que “o primeiro a formular esse problema foi Avicena” (ABBAGNANO, 2012, p. 636). Segundo Avicena (apud ABBAGNANO, 2012, p. 636) “tudo o que é tem uma substância graças à qual é o que é e graças à qual é a necessidade e o ser daquilo que é”. Significa que a substância era o elemento distintivo da individualidade no homem. Aristóteles pensava a matéria como aquilo que individuava o homem, enquanto Tomás de Aquino, leitor de

⁴ Por sinal, observamos que naturalmente em cada um desses autores, há uma compreensão do conceito de modo distinto.

Aristóteles, discorda do mestre ao apontar que não a matéria, mas o que ele denominou de matéria *signata* era esse elemento propulsor da individuação. De acordo com Aquino “um homem é diferente de outro porque unido a determinado corpo, diferente pelas dimensões, ou seja, por sua situação no espaço e no tempo, dos corpos dos demais homens” (apud ABBAGNANO, 2012, p. 637).

Duns Scot discorda de Aristóteles e Aquino. Conforme pontua Abbagnano em Scot:

A individualidade consiste numa última realidade do ente que determina e restringe a natureza comum à individualidade [...] desse ponto de vista, o indivíduo não é caracterizado pela simplicidade de sua constituição, mas pela complexidade e riqueza de suas determinações. (ABBAGNANO, 2012, p. 637).

Kierkegaard parece-nos alinhar mais próximo de Duns Scot, a considerar o fato de que para ele, o homem é essa complexidade e riqueza, não determinado, mas possível de determinar-se e fazer-se. Entrementes, perguntamos: mas onde o cristianismo se encaixa nessa reflexão? Para o pensador de Copenhague, precisamente no âmago de toda a discussão. Se para a cristandade o cristianismo era dispositivo propulsor do *en masse*, nosso autor, toma uma via radicalmente oposta. A começar de modo *lato sensu*, Kierkegaard lida com o conceito de religião de modo divergente do convencional. Segundo o filósofo no *Post-Scriptum* “o processo do desenvolvimento da subjetividade religiosa tem, com efeito, a peculiar característica de o caminho nascer para o indivíduo e fechar-se atrás dele” (KIERKEGAARD, 2013, p. 69). Significa que para o pensador de Copenhague a religião não é entendida nos moldes da externalidade, quer dizer, como a aglutinação de uma massa em torno de algo sagrado cuja característica fundamental é a vida comunitária.

O filósofo danês relega a religião ao horizonte da subjetividade. Logo, *stricto sensu*, a religião não é um fenômeno social, mas uma ocorrência pessoal, individual, interior. Religião para Kierkegaard é a vida interior onde o homem lida com o Absoluto que se põe em relação pessoal com sua criatura. Religião na filosofia kierkegaardiana é o abrir-se do homem ao Absoluto e o fechar-se na pessoalidade da relação íntima entre o Eu e o SER.

Decorre disso que o cristianismo, no entender de Kierkegaard, não é a instituição político-religiosa como se pensava em sua Dinamarca. É o próprio pensador de Copenhague que define o cristianismo no *Post-Scriptum* “o cristianismo é espírito; é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 38). Escapa-nos o escândalo dessa afirmação no contexto de Kierkegaard onde o empreendimento de tornar o cristianismo objetivo era obsessivo.

Todavia, admitir o cristianismo como interioridade se entrecruza com a própria condição do homem enquanto tal na antropologia do pensador de Copenhague, quer dizer, o homem é interioridade. É nesse horizonte onde a realidade efetiva do homem está estabelecida. Para o filósofo nórdico “a mais alta tarefa do homem é tornar-se subjetivo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 165), quer dizer, enquanto acusava a filosofia especulativa porque para eles “os seres humanos individuais nada significavam” (KIERKEGAARD, 2013, p. 165), seu projeto filosófico é justamente um retorno ao socrático, à redescoberta do que é o homem, não enquanto um conceito-especulativo, uma abstração-metafísica, mas enquanto existente, um ente no mundo permeado pela realidade efetiva que se desdobra diante de si. Kierkegaard (2013, p. 152) insiste que “não se aprende a viver sem experimentar a vida”. A existência se descobre no existir.

Assim, o cristianismo é entendido como dispositivo fundamental na individuação do homem. Isso porque se Kierkegaard entende como a tarefa seminal da existência tornar-se subjetivo e, se essa tarefa pressupõe um mergulho na interioridade, logo, o cristianismo que é interioridade, é a via que encaminha o homem ao seu caminho de individuação. O filósofo danês é incisivo “o cristianismo quer que o sujeito se preocupe consigo mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 135).

Para Kierkegaard a despeito da liberdade dada ao homem, ainda que seja necessidade, conjuntamente, o homem é possibilidade. Mas, em última instância, é no mergulho no Absoluto que o homem encontra então o si mesmo. Individuação em Kierkegaard é tomar da sua liberdade para escolher tornar-se o que o Absoluto designou-lhe ser. É tornar-se ser no encontro do SER. Segundo o pensador nórdico “é conquistar aquela originalidade [...] sua origem eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 159). Nosso autor retoma, a seu modo, Agostinho, que em suas *Confissões* ponderava

sobre a relação homem-Absoluto “o fizeste rumo a Ti e nosso coração é inquieto, até repousar em Ti” (AGOSTINHO, 2017, p. 37).

Considerações finais

Kierkegaard é um filósofo que faz frente às questões polêmicas que efervesciam em seu tempo. Em um contexto em que o cristianismo era duramente atacado seja pelo idealismo racionalista ou o materialismo ateu, o pensador nórdico chama atenção ao que se entendia por cristianismo, pontua que uma ausência de clareza do fenômeno incorria em uma generalização cuja crítica não se sustentava. Para ele, o cristianismo tal como proposto no NT em nada tinha associação com a cristandade vigente em sua época. O pensador nórdico esforçou-se por demonstrar as contradições da cristandade iluminado pela experiência dos primeiros cristãos. Considerava cristianismo somente o *crístico*, quer dizer, aquilo que se alinhava ao modo de ser-existir de Cristo, o grande paradigma existencial posto não somente ao cristão como ao mundo de modo geral.

Segundo a fé cristã, em Cristo, Deus se encarnou no mundo. Para Kierkegaard, na encarnação está o paradoxo da existência. Deus renuncia à eternidade para tornar-se um existente na individualidade da pessoa de Cristo. Individuação só é possível na existência; existir é encarnar-se no mundo, experimentá-lo, lidar com o desespero e a angústia que permeia nossa condição. É lidar com a realidade efetiva que ocorre na relação interioridade-realidade exterior. É se tornar indivíduo e não se permitir, apenas ser parte da massa. É o que Cristo fez. Assim, Cristo se torna o supremo paradigma do desafio posto ao homem de tornar-se existente. De individuar-se.

É no horizonte de sua compreensão do cristianismo que Kierkegaard pensa o desafio da existência, a saber, tornar-se si mesmo. Não poderia a cristandade cujo objetivo era massificar e alienar o homem ser o Cristianismo do NT. Kierkegaard negava a ideia de cristianismo ligada à institucionalidade. Segundo o pensador nórdico, o cristianismo é interioridade. Ora, se tarefa do homem é voltar-se a si mesmo, para descobrir o si mesmo, logo, o cristianismo é a via que encaminha o homem a tal empresa.

O filósofo danês apontava o cristianismo como caminho de individuação. Assim o fazia porque em sua filosofia, na esteira de Agostinho e Pascal, o homem só



encontrava a si mesmo no encontro do Absoluto. Deste modo, a individuação pressupõe a relação Eu-Absoluto e para Kierkegaard, é o que o cristianismo do NT faz: põe o homem em relação pessoal e íntima com o Absoluto onde por fim, encontrando-O, encontra a si mesmo.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução coordenada por Alfredo Bossi. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução Lorenzo Mammì. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L.M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2007.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução Ephraim F. Alves. 3ª Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes. 2011.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Tradução de Álvaro L.M. Valls- Bragança Paulista: Editora Universitária, Vozes, 2013.

_____. **Desespero humano**. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo. Editora Unesp. 2010.

_____. **Discursos edificantes em diversos espíritos-1847**. Tradução de Álvaro L.M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

_____. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho da filosofia de João Clímacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Rio de Janeiro, Vozes, 2011.

_____. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução de Álvaro Luiz Monteiro Valls- Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução Álvaro L.M. Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

_____. **O Instante: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial e Imutabilidade de Deus- Um discurso**. Tradução Álvaro L.M. Valls, Marcio Gimenes de Paula. São Paulo, Liber Ars, 2019.

_____. **Pós- Escritos às Migalhas filosóficas, vol. I**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida- Petrópolis, RJ: Vozes, 2013- (Coleção Pensamento Humano).



_____. **Pós- Escritos às Migalhas filosóficas, vol. II.** Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida- Petrópolis, RJ: Vozes, 2016- (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Temor e Tremor.** Tradução e Prefácio Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2012.

NOBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel.** 7ª Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2011.

PAULA, Márcio Gimenes de. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica.** São Paulo. Editora Intermeios, 2016.



Ativismos Ambientais e Espiritualidades: (re) existências em Vandana Shiva e Dorothy Stang

Environmental Activisms and Spiritualities: (re) existences in Vandana
Shiva and Dorothy Stang

Tânia Regina Zimmermann¹

Cristiano Anderson Bahia²

Resumo: O protagonismo feminino em ações de defesa do modo de vida de comunidades e de seus espaços de existências dignos e pautados na sustentabilidade nos alude por discussões que as colocam nos seus agenciamentos. Nesse sentido, objetiva-se discutir a participação feminina e suas inserções possíveis no ecofeminismo permeadas pela religiosidade e espiritualidade a partir de uma pesquisa bibliográfica. Duas personagens foram estudadas pelas suas referências na atualidade: a indiana Vandana Schiva e a naturalizada brasileira Dorothy Stang, pois a experiência espiritual dessas mulheres nos aduz a uma conexão específica com o meio ambiente e com modos de activismos políticos. A pesquisa pontua que na socialização dessas mulheres alenta-se para o cuidado como afetação, para a solidariedade e a gratuidade, reforçando a sensibilidade e a justiça social.

Palavras-chave: agência, mulheres, ecofeminismo, espiritualidades.

Abstract: The feminine role in actions to defend the way of life of communities and their spaces of existences worthy and guided by sustainability alludes to us by discussions that place them in their agencies. In this sense, the objective is to discuss female participation and its possible insertions in ecofeminism permeated by religiosity and spirituality from bibliographic research. Two characters were studied for their references today: the Indian Vandana Schiva and the naturalized Brazilian Dorothy Stang, as the spiritual experience of these women leads us to a specific connection with the environment and with modes of political activism. The research points out that the socialization of these women encourages care as an affectation, solidarity and gratuity, reinforcing their sensitivity, intermingling and socialjustice.

Keywords: agency, women, ecofeminism, spiritualities.

¹ Doutora em História e professora do curso de História do Programa de Mestrado da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul. E-mail: taniazimmermann@gmail.com.

² Doutorando em Ciência da Religião e professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: bahia.ca@gmail.com.



Introdução

Experiências de mulheres em vários lugares desse mundo alentam para uma conexão específica com o meio ambiente. Como isso é possível? Seria uma prática inerente ao feminino cuja relação com a reprodução humana daria as respostas que aqui procuramos? Suas proximidades com o campo da natureza naturalizante nos aproximaria de verdades inelutáveis. Eis uma das respostas:

[...] podemos conscientemente escolher a aceitação da conexão mulher-natureza, participando da cultura, reconhecendo que a desvalorização da doação da vida tem consequências profundas para a ecologia e para as mulheres (CIOMMO, 2003, p. 424).

Essas consequências negativas para as mulheres e a ecologia podem ser percebidas em dois níveis principais no olhar de ecofeministas ocidentais conforme nos atesta Ruether (1996). No primeiro nível cultural-simbólico, o sistema patriarcal ocidental associou mulheres com natureza:

Isso se mostra na maneira como as mulheres foram identificadas com o corpo, a terra, o sexo, a carne em sua mortalidade, fraqueza e “propensão ao pecado” vis-à-vis uma interpretação da masculinidade que a identifica com o espírito, a mente e o poder soberano tanto sobre as mulheres quanto sobre a natureza (RUETHER, 1996, p. 130).

No entanto, o segundo nível agrega a situacionalidade socioeconômica e relaciona a exploração do trabalho e do corpo feminino com a destruição dos modos de existência em relação à água, terra, animais, etc. Nessa dominação diferentes maneiras de exploração são providas na associação entre capital e patriarcado inferiorizando as mulheres, mas conforme aponta Ruether, isso não afeta o feminino do mesmo modo. Por isso, a perspectiva de classe e raça conjugada com gênero traz contribuições mais lúcidas:

Essa forma sócio-econômica de análise ecofeminista, então, vê os padrões culturais-simbólicos pelos quais tanto as mulheres quanto a natureza são inferiorizadas e mutuamente identificadas como uma superestrutura ideológica por meio da qual o sistema de dominação econômica e jurídica das mulheres, da terra e dos animais é justificado e parece “natural” e inevitável dentro da totalidade de uma cosmovisão



patriarcal. As ecofeministas que acentuam essa análise sócio-econômica subjacente à ideologia patriarcal de subordinação das mulheres e da natureza também pretendem que se inclua igualmente a hierarquia de raça e classe (RUETHER, 1996, p. 130).

Embora a premissa que associa a mulher à natureza seja alvo de críticas feministas por conter um essencialismo biologizante convém pontuar que na socialização de muitas mulheres alenta-se para o cuidado como afetação, para a solidariedade e a gratuidade reforçando a sensibilidade, imbricando-se aí natureza e cultura como processos representacionais construídos (SORJ, 1992). Mas a maternidade é também uma construção conforme nos atesta Badinter (1995) na sua obra “O mito do amor materno”. Assim sendo, nutrir e cuidar abrem janelas para uma outra visão ecológica sobre o que nos sustenta?

A ecofeminista australiana Val Plumwood (1993) afirma que a crença em uma natureza benfeitora inata das mulheres seria um retorno ao velho estereótipo vitoriano do “anjo do lar”, convertido agora em “anjos do ecossistema”. Para a filósofa Célia Amorós (1997), desta forma se exigiria um trabalho a mais para as oprimidas - o de serem salvadoras de um planeta em perigo (PULEO, 2012, p. 29).

Então partimos da premissa que o impulso natural das mulheres vem de uma invenção também e, portanto, não há deveres naturais pela causa ambiental com uma pretensa universalidade a qual apagaria as demais desigualdades. Nem todas as mulheres assumem o maternar, mesmo sem gestar. Mas o processo sócio-histórico hegemoniza funções e se apropria dessas subjetividades para lucrar. No entanto, a exclusão também recai sobre essas subjetividades, sobretudo, nas crises econômicas. São mulheres e outros coletivos que experienciam, de modo agudo, a fome no seu entorno e a destruição dos seus modos de subsistência e existência.

No entanto, o processo sócio-histórico e educacional tem primazia nessas velhas e novas perspectivas. Nesse sentido, apontar para experiências outras que por vezes não visíveis na ciência misógina³ pode ser um alento para o real que se insurge à porta, sobretudo na crise ecológica. Puleo observa que:

³ Sobre a memória feminina e visibilidade ver ZIMMERMANN, Tânia; MEDEIROS, Márcia Medeiros. Biografia e Gênero: repensando o feminino. In: Revista de História Regional, 9(1), Verão 2004, p. 31-44.



Tanto o ecologismo como o feminismo e o pacifismo estão na categoria de novos movimentos sociais, pois não se limitam apenas à exigência de uma distribuição de recursos mais justa. Eles também propõem outra qualidade de vida, se originam de uma visão diferente sobre a realidade cotidiana e revalorizam o que havia sido designado como diferente e inferior. Nesta nova abordagem, o despertar da consciência sobre a desvalorização das práticas de cuidado tem um lugar muito importante para o contato das mulheres com a ecologia (PULEO, 2012, p. 32).

Os entrelaçamentos entre ações locais, a globalidade e a modernidade no pensamento das ativistas Shiva e Stang perpassam as interrogações sobre as mulheres que ficaram à margem do reconhecimento histórico de suas atividades, sobretudo, na ambiência do privado e/ou do rural. No entanto, cabe pontuar:

Quando começamos a pesquisar as experiências femininas em lugar das masculinas, logo nos deparamos com fenômenos - tais como a relação emocional com o trabalho ou os aspectos "relacionais" positivos da estrutura da personalidade -, cuja visibilidade fica obscurecida nas categorias e conceitos teóricos tradicionais. O reconhecimento desses fenômenos abafa a legitimidade das estruturas analíticas centrais das teorias, levando-nos a indagar se também nós não estaríamos 'distorcendo' a análise das vidas de mulheres e homens com as extensões e reinterpretações que fizemos. Além disso, o próprio fato de nos utilizarmos dessas teorias traz, muitas vezes, a lamentável consequência de desviar nossas energias para infundáveis polêmicas com suas defensoras não-feministas: acabamos por dialogar não com outras mulheres, mas com patriarcas (HARDING, 1993, p. 2).

O diálogo com as dimensões do fazer feminino se colocam no ecofeminismo, pois experiências de mulheres aduzem a responsabilidade e promoção de um impacto criativo e inventivo nas mais diferentes áreas da existência do humano em cosmovisão. Neste sentido, Stang e Shiva propuseram novos debates e embates sobre a equidade, igualdade de gênero e suas relações com a sustentabilidade, justiça socioambiental, recuperação de ecossistemas frágeis e a segurança alimentar nos diferentes espaços institucionais e na ambiência rural.

Shiva e Stang em atravessamentos socioambientais

Nas discussões sobre o protagonismo feminino no sul global, em relação as demandas e ações proativas rumando a sustentabilidade e autonomia de comunidades rurais para gerir seus modos de vida, apresentamos os esforços conjugados de Vandana



Shiva e Dorothy Stang. A primeira primou também por expressar seu ativismo em escritos. A segunda tem seus legados inscritos em suas ações com coletivos, com excluídos urbanos e com comunidades da floresta ou que ali estabeleceram seus modos de vida.

Stang ficou conhecida mundialmente como o “anjo da floresta” e a “A primeira mártir da Criação”. No documentário “Mataram irmã Dorothy” (2009) o diretor norte-americano Daniel Junge, dá a conhecer seus princípios de ação guiados pela espiritualidade: “A terra é vida. E não podemos tirar a vida da Terra só para nós. Temos que pensar naqueles que vem depois de nós então a terra tem que ser para sempre. Nós temos que tratar com muito carinho. A terra é fonte de vida para o povo de Deus”.

O que ambas têm em comum: a espiritualidade vertida em suas religiosidades⁴ e comprometimento com as questões socioambientais. Na perspectiva da ecologia e religiosidade cristã, Gebara aponta que há uma imagem única de Deus:

Do ponto de vista da ecologia, a imagem patriarcal de Deus se apresentava como dominadora da natureza. Esta parecia submetida a Deus, que a entregou ao homem para que a dominasse. De todas as criaturas, o ser humano masculino era o preferido, o que mais se assemelhava a Deus. Isto desenvolveu uma espiritualidade centrada no ser humano masculino. Os outros seres vivos, a complexa teia biológica na qual vivemos estava a serviço do homem. Hoje, nossos conhecimentos científicos e nossa experiência de mulheres nos dizem algo diferente. O que captamos tem pontos de encontro com tradições cristãs menos difundidas no Ocidente, mas tem também algo de próprio, de nosso, de contextual (GEBARA, 1997, p. 32).

Gebara ainda pontua que a perspectiva ecofeminista também deve observar algumas estruturas fundantes das religiões. Para tal análise incluiria o modo como ocorre a exclusão entre mulheres e homens e como se a natureza fosse apenas um objeto da conquista humana.

Essa perspectiva poderia contribuir para recuperar valores e símbolos igualitários e ecológicos presentes em religiões e que estariam

⁴ Sobre as articulações entre espiritualidade e religiosidade ver PINTO, Enio Brito. Espiritualidade e religiosidade: articulações. In: **Revista de Estudos da Religião**. PUC São Paulo, 2009, p. 68-83. Para Brito ambos são temas próximos mas indicam fenômenos diferentes. A espiritualidade não tem relação necessária com a religiosidade. Esta última tem relação com o transcendente e o primeiro não. A espiritualidade busca sentido e aprofundamento em si e no mundo e a religiosidade também, no entanto, pode ser fonte de acomodação e alienação (2009, p. 71).



encobertos pelo sistema patriarcal. Ela propõe uma nova consciência cultural que exige mais relações de interdependência, relacionalidade e solidariedade. Por isso, exige a cooperação entre pessoas e grupos que descobriram que é impossível viver sem que todos nós cuidemos da Teia Vital. Exige renúncias de todos(as) em favor da vida e bem-estar comum. Exige uma ética fundada no amor ao próximo humano e à Terra, ao ecossistema que nem sempre vemos (GEBARA, 1997, p. 33).

Essas percepções implicaram também no aguçado olhar de Stang sobre o tema e em suas ações no cuidado da terra. Já para Shiva, o princípio feminino ou o *Prakriti* é a fonte de toda a criação na Natureza quer seja com ou sem vida. Trata-se de um princípio com força criativa que conectaria todos os seres pela continuidade da vida. A origem desse princípio remonta as tradições hindus. O rompimento dessa força implicaria mormente na dominação feminina bem como de povos colonizados e conseqüentemente dos desequilíbrios ecológicos. Nesse interim, Shiva propõe a recuperação do princípio feminino:

A recuperação do princípio feminino se baseia na amplitude. Consiste em recuperar na Natureza, a mulher, o homem e as formas criativas de ser e perceber. No que se refere à Natureza, supõe vê-la como um organismo vivo. Com relação à mulher, supõe considerá-la produtiva e ativa. No que diz respeito ao homem, a recuperação do princípio feminino implica situar de novo a ação e atividade em função de criar sociedades que promovam a vida e não a reduzem ou a ameacem (SHIVA, 1991, p. 77).

Esse olhar de Shiva reflete sua espiritualidade, pois a mesma implica numa vivência que produza transformações no interior humano levando a integração de si, com os outros e o mundo (BRITO, 2009, p. 73). Vivência essa que não põe em oposição ao material, mundano, corpóreo, ao mundo natural e sim os assuma encarnado na vida numa elevação sublime. Ainda conforme Brito, a espiritualidade pode ou não ser cultivada e uma de suas maneiras de vivê-la é através da religião. A religião, então, pode ser uma manifestação da espiritualidade (2009, p. 73). A espiritualidade afina-se com a busca de sentido para a existência na existência, mas não um sentido único tal qual para muitas religiões. Brito observa também distanciamentos:

Dependendo da maneira como é vivida, a religiosidade pode encobrir a espiritualidade, pode até sufocá-la como é o caso dos idólatras, dos fanáticos religiosos, das pessoas supostamente ingênuas que não



conseguem sequer criticar sua religião, assim como é o caso das pessoas que não participam comunitária ou ecologicamente do mundo (2009, p. 74-5).

Outrossim, também importa articular a dimensão da espiritualidade de ambas ao ato político, pois as mesmas incitam um modo de viver não hegemônico. Sobre essa relação Marcelo Barros observa alguns processos históricos:

Nos séculos passados, por não terem claro essa relação entre o compromisso ético da fé e a dimensão espiritual da Política, as próprias estruturas das Igrejas e religiões, assim como a maioria dos religiosos, deram aparência religiosa a guerras e violências indescritíveis. Na Índia, as religiões deram aparência espiritual ao sistema social das castas. Na África do Sul, durante séculos, cristãos protestantes justificaram o apartheid. No mundo inteiro, católicos e evangélicos legitimaram o Colonialismo. Foram coniventes com o racismo e com injustiças sociais (BARROS, 2016, p. 1).

Diante dessas assertivas observa-se em Shiva e Stang a inquietude, a curiosidade, a entrega e o tecer contínuo na busca de sentido em meio a indiferença com aquelas e aqueles desprovidos de poder econômico e político. Implica na percepção em cuidar do que precisa ser cuidado via despojamento, humildade, altruísmo e coragem. Ambas ativistas são percebidas nessas perspectivas, pois se colocam nas antípodas do poder hegemônico.

Isso implica em combater não só os poderes locais, regionais e sim perceber que na perspectiva sul existe essa redução e ameaça pelo norte Global com seu imperialismo econômico e ecológico. Sistema esse que aduz a destruir, devastar e reduzir os modos de existência de comunidade tradicionais sob a divisão internacional do trabalho. Spivak (2010) também observou esse processo na colonialidade de saberes incluindo filósofos da desconstrução, os quais ignoraram o sul global. Na recuperação da não colonialidade do ser, do poder e do saber, Shiva observa as possibilidades políticas propostas no ecofeminismo.

Ecofeminismo⁵ enquanto movimento social ascende no o início do século XX e se caracteriza por incorporar as experiências femininas com a problemática ambiental. O termo foi cunhado por Françoise D'Eaubonne em 1970 na França. Hodiernamente

⁵ Para Ema Siliprandi, o ecofeminismo pode ser definido como uma escola de pensamento, o qual faz uma interconexão entre a dominação da Natureza e a dominação das mulheres (2000, p. 61).



podemos pluralizar o movimento dada as diversas tendências. Nesse movimento também se foca nas interseccionalidades de opressões nas quais figuram raça, classe, gênero, mundo natural, temporalidade, geopolítica, grupos sociais. No entendimento desse movimento, o agenciamento feminino tem por preceito:

A socialização das mulheres reforça a sensibilidade, a solidariedade e a 'gratuidade', conceito fundamental da cultura feminina, o que daria a elas a responsabilidade de promover um impacto sociocultural revolucionário, criativo, em todas as áreas da existência, nas relações pessoais, nas amorosas, nas profissionais, de trabalho e nas decisões políticas, em que se decidem a paz e a sobrevivência das espécies (CIOMMO, 2003, p. 439).

No entanto, reforçamos que na relação norte sul global os processos de destruição ambiental afetam de sobremaneira as interseccionalidades com o feminino. A feminização da pobreza é um desses aspectos com profundas consequências socioambientais, de saúde e de comprometimento geracional.

O ecofeminismo espiritualista terceiro mundista com inspiração em Ghandi e na Teologia da Libertação assevera que o patriarcalismo e a colonialidade de poder gerou opressões diversas para as mulheres. Também entendem que um equilíbrio ecológico global depende da supressão das estruturas patriarcais e a proposição de uma nova cosmologia.

[...] apresenta a necessidade de uma nova cosmologia que reconhece que a vida na natureza (incluindo os seres humanos) mantém-se por meio da cooperação, cuidado e amor mútuos. Somente deste modo estaremos habilitados a respeitar e a preservar a diversidade de todas as formas de vida, bem como de suas expressões culturais, como fontes verdadeiras de nosso bem estar e felicidade. Para alcançar este fim, as ecofeministas utilizam a metáfora "re-tecer o mundo", "curar as feridas", religar e interligar a teia (MIES; SHIVA, 1993, p. 15).

Assim sendo, a espiritualidade soma a essa cosmologia, pois tanto Dorothy como Shiva contemplam o humano e a vida planetária na sua totalidade o que se verifica também no documento papal *Laudato Si*. Ambas entendem que as suas espiritualidades são pensadas no sentido de uma conexão com algo maior do que a si próprias a partir de experiências práticas. Na tentativa de definir a espiritualidade Müller pontua:



Espiritualidade é viver com espírito e, portanto, é uma dimensão constitutiva do ser humano. Espiritualidade é uma expressão para designar a totalidade do ser humano enquanto sentido e vitalidade, por isso espiritualidade significa viver segundo a dinâmica profunda da vida. Isso significa que tudo na existência é visto a partir de um novo olhar onde o ser humano vai construindo a sua integralidade e a sua integração com tudo que o cerca (MÜLLER, 2004, p. 09).

Essa integralidade está na observância de ambas ativistas na condição terceiro-mundista quer seja do Brasil e ou da Índia e o neocolonialismo em suas estruturas de poder no mundo. Esse processo tem se mostrado violento para com os povos e comunidades. Shiva pontua que as mulheres e suas comunidades são muito afetadas pois extingue-se fontes de alimentação, de água e da biodiversidade, pois cabe a elas a tarefa de nutrir, cuidar etc.

Shiva se coloca como ecofeminista, pois entende que as mulheres devem participar de movimentos ativos e de incursões políticas para barrar projetos desenvolvimentistas predatórios que retiram os bens necessários como a terra, a água, a semente, a biodiversidade e autonomia para gerir e nutrir a vida com dignidade.

Embora Stang não se enquadre como ecofeminista, no entanto uma das dificuldades de Stang era se fazer ouvir como mulher para propor novos modos de vida quer seja para as comunidades como nos espaços de poder locais e nacionais. O aspecto religioso e o trabalho com o cuidado como afetação⁶ fez com que alentasse a esperança com as questões socioambientais no Brasil. No excerto abaixo Stang reflete isso:

Sei que a fé sustenta e aprendi que três coisas são difíceis: como mulher, ser levada a sério nas reformas pela terra; permanecer fiel à convicção de que estes pequenos grupos de pobres trabalhadores chegarão um dia a se organizar e levar avante seus projetos; e ter coragem de sacrificar a própria vida na luta pelas mudanças (SALVODI, 2012, p. 72).

E ela conduziu esse cuidado com aquelas comunidades da floresta e pelos seus projetos conhecidos como PDS (Projeto de Desenvolvimento Sustentável) cuja preservação do solo implicava em usar uma pequena parte através da agricultura tradicional. Os ganhos viriam da própria floresta através da extração de óleos de

⁶ Ver artigo de ULRICH, Claudete Beise: ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Pathos e cuidado: Dorothy Mae Stang e o cuidado como afetação. In: Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões. Ano XIII, n. 21, 2019/1, p. 37-64.

copaíba, andirobas e castanha-do-pará bem como através da plantação de cacau, pupunha e pimenta-do-reino e açaí.

Cabe ainda pontuar que a afetação no cuidado tem por excelência extrapolar a mera ação. Ambas ativistas são críticas da modernidade, pois os preceitos da liberdade e igualdade não emanciparam os cidadãos em relação ao cuidado e sim sujeitos dominados nesse processo, porém com o poder de destruir dado o ideal do progresso e violentar o Outro nos projetos (neo) colonialistas.

O cuidado em ambas não pode ser visto como ação caridosa, mas pensar o cuidado como uma disposição ao sofrimento, paixão, afecção, afetação. Ulrich e Rocha assim entendem o cuidado: “O cuidado enquanto *afetação*, ao contrário, é visto como um cuidado *com*, *próximo* o suficiente para se envolver e abrir mão do controle e da dominação, reforçando a dimensão humanizadora da vida” (2019, p. 46, itálico dos autores).

Estes autores ainda acrescentam a abordagem homeopática e cristã como possibilidade de entendimento conceitual. Deste modo citam Isaías 53:5 o qual anunciava que “pelas feridas do Messias nós fomos curados”. Assim sendo, a comunhão de sofrimentos nos alude partir da fraqueza do indivíduo e não de sua força para haurir a cura. Dorothy Stang via a necessidade de levar esse cuidado para os desprovidos do mesmo.

Em seu processo formativo, Stang descobre uma nova espiritualidade, não mais baseada no pecado original, mas, na bênção original: Deus criou o universo e viu que isto era bom. Irmã Dorothy “resolveu que quando voltasse ao Brasil trabalharia com as mulheres e os homens para tornar as suas terras mais produtivas, [...] fazendo-as compreender seu papel na criação – quanto mais cuidaria da terra, mais a Terra cuidaria delas” (LE BRETON, 2008, p. 152). Em uma de suas cartas escreveu: “Devemos ajudar as pessoas a voltar a uma relação com a Mãe Terra que seja terna e gentil. É um dom de Deus viver de modo intenso como partes do nosso universo cósmico (ULRICH; ROCHA, 2012, p. 57). E em outro momento antes do seu assassinato expôs:

Não vou fugir e nem abandonar a luta desses agricultores que estão desprotegidos no meio da floresta. Eles têm o sagrado direito a uma vida melhor numa terra onde possam viver e produzir com dignidade sem devastar (BINGEMER, 2009, p. 1).



Nesse sentido havia em Dorothy a personificação do cuidado imbricado na sua espiritualidade a qual era experienciada na religiosidade. A disposição de Stang para a comunhão dos sofrimentos fazia com que sentisse em intensidade a dor e o grito humano e da própria terra que se denudava cada vez mais na Amazônia (ULRICH; ROCHA, 2012, p. 62).

Em Shiva, a espiritualidade em conexão com a ecologia é expressa no encontro do sentido da vida e da satisfação. Para tal temos que sair daquilo que consumimos para viver o que somos e reforça:

A esperança não está nesse sistema tecnológico distorcido e estéril de comer aquilo que saiu de um laboratório, mas em voltar à Cidadania da Terra e ser parte dos ciclos da vida natural. A esperança está, sim, em recuperar a terra, nosso alimento e nossos corpos (SHIVA, 2020, p. 2).

Este processo representa o caminho para a felicidade e autoconfiança. Uma de suas frases expõe essa conexão: “A integridade e a espiritualidade não são diferentes, e reconhecer a integridade de cada pessoa e de cada espécie é, em si mesmo, espiritualidade.”⁷ Qual é a relação com o feminismo? A crise ambiental como a socioeconômica estão relacionadas ao patriarcado, pois o mesmo se funda na violência e associado ao capitalismo aquiesce a exploração masculina, acumulativa e destrutiva, com violência contra mulheres, crianças, sementes, plantas, animais, biodiversidade, etc.

Para Shiva⁸, a espiritualidade nos dá força para fazer a transformação necessária em direção à sustentabilidade. Imbricada à espiritualidade estão as mulheres, pois as mesmas antes guardiãs do semear, das sementes e da biodiversidade agora figuram também como protagonistas em diversas culturas na luta por uma biocivilização. Esse novo modelo de civilidade advoga o fim do anterior construído sob as bases do patriarcado destruidor da natureza, voltado à desigualdade e à guerra.

Na biocivilização se reduziria a dominação sobre a natureza e sobre as minorias e se construiria sob base salutar e responsáveis com a sustentabilidade. Para Shiva

⁷ In: greenme.com.br. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

⁸ Fala expressa em entrevista no programa Fronteiras do Pensamento.



trata-se de frear a destruição respeitando os recursos da Terra para vivermos com prazer. “O ecofeminismo é o caminho da biocivilização planetária”⁹.

Considerações Finais

É indubitável que a espiritualidade de ambas as ativistas tem uma profunda conexão com a temática socioambiental. Afinal, o espriar de suas atuações implica na produção de sentidos da existência via diálogos delicados e respeitosos aduzidos pela necessidade de integração com o todo cosmológico, ecológico e comunitário.

Embora Stang não se visse como uma ecofeminista e Shiva sim, ambas partilham de sentidos muito próximos como (re) integrar as existências humanas ao mundo natural, re-tecer o mundo, curar as feridas, religar e interligar a teia. Essas confluências trazem até nós alguns alentos tão necessários hodiernamente.

Suas experiências devem e podem nos afetar desde que estejamos convictos de que as relações mais amorosas e respeitadas nos convoquem para o cuidado integral com todas e todos bem como para com a natureza.

Ambas advogam a necessidade da percepção de que nós humanos somos parte da Terra e jamais um ente separado tal qual o paradigma moderno se interpôs. A mudança implica em dirimir as misérias do patriarcado dentre as quais as desigualdades, o egoísmo, as guerras e o aquecimento do planeta.

Elas também não tratam de lutas identitárias tão em voga entre as esquerdas, mas lutas assumidas e vividas em aliança de tod@s nós sejamos negr@s, indígenas, velh@s, jovens, crianças. Shiva e Stang propõem também uma aliança das mulheres com os povos da floresta, pois estamos escorregando em lutas que não constroem caminhos pela sustentabilidade. O ecofeminismo não pode sozinho incluir os afetos, a autoconfiança, as alegrias para chegar na possibilidade de uma felicidade humana plena.

A construção de novas relações com afetos de responsabilidade para com o tempo presente e o futuro implica na resistência à simplificação mutiladora contemporânea. Conclui-se que ambas ativistas articularam a necessidade de novos debates sobre equidade, igualdade de gênero e suas relações com a sustentabilidade,

⁹ <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/555892-mulheres-leitoras-do-presente-e-precursoras-da-biocivilizacao-entrevista-com-vandana-shiva>.



justiça socioambiental, recuperação de ecossistemas frágeis e a segurança alimentar nos diferentes espaços institucionais com base em discussões interdisciplinares com as diferentes formas de religiosidades.

Referências bibliográficas

BADINTER, Elisabeth. **Um Amor conquistado**: o mito do amor materno. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARROS, Marcelo. Por uma espiritualidade política. In: **IHU On-line**, edição 546, 30 de setembro de 2016.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Mulheres da história recente do Brasil**: Dorothy Stang, 2009, p.1-3. Disponível em: <http://agape.usuarios.rdc.puc-rio.br/amai/mulheresdahistoria1.doc>. Acesso em 20 mar. 2019.

CIOMMO, Regina Célia di. Relações de Gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis 11 (2) julho-dezembro, 2003, p. 423-443.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

HARDING, Sandra. **A instabilidade das Categorias Analíticas na Teoria Feminista**. In: *Revista Estudos Feministas*. vol.1,no.1, 1993, Rio de Janeiro CIEC/ECO/UFRJ, p. 1-19.

LE BRETON, Binka. **A dádiva maior**: A vida e a morte corajosas da irmã Dorothy Stang. Tradução de Renato Rezende. São Paulo: Editora Globo. 2008.

MIES, Mara; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Trad. Fernando Dias Anntunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PINTO, Enio Brito. Espiritualidade e religiosidade: articulações. In: **Revista de Estudos da Religião**. PUC São Paulo, 2009, p. 68-83.

PULEO, Alicia H. Anjos do Ecossistema? In: Faria, Nalu; Moreno, Renata (org.). **Análises feministas**: outro olhar sobre a economia e a ecologia. São Paulo: SOF, 104p. (Coleção Cadernos Sempre Viva. Série Economia e Feminismo, 3), 2012, p. 29- 50.

RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: Mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo. **Estudos Teológicos**, 36(2):129-139, 1996.

SALVODI, Valentino. **Primeira mártir da criação**: Dorothy Stang. Trad. Jaime A. Classen. São Paulo: Paulinas, 2012.

SHIVA, Vandana. **Abraçar la vida**: mujer, ecología y supervivencia. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo, 1991.

SHIVA, Vandana. Recuperar a terra, nosso alimento e nossa agricultura. In: **IHU On-line**, edição 236, 14 de março de 2000.



SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Agroecologia e desenvolvimento sustentável**, v.1, n. 1, p. 61-70, jan./mar. 2000.

SORJ, Bila. O feminino como metáfora da natureza. In: **Revista Estudos Feministas**. Rio de Janeiro, vol. 0, 1992, p. 143-150.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges; MÜLLER, Marisa Campio; DA SILVA, Juliana Dors Tigre (Orgs.) **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ULRICH, Claudete Beise; ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Pathos e cuidado: Dorothy Mae Stang e o cuidado como afetação. In: **Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**. Ano XIII, n. 21, 2019/1, p. 37-64.

ZIMMERMANN, Tânia; MEDEIROS, Márcia Medeiros. **Biografia e Gênero: repensando o feminino**. In: *Revista de História Regional*, 9(1), Verão 2004, p. 31-44



Entre a lei e a graça: A Igreja Pentecostal Deus é Amor, o caminho para a sucessão de Davi Miranda Neto e as tensões de poder na renovação da juventude

Between law and grace: The Pentecostal Church God is Love, the path to the succession of David Miranda Neto and power tensions in the renewal of youth

Moyses N. L. Quiterio¹

Vinnícius Pereira de Almeida²

Resumo: O presente texto busca apresentar reflexões sobre o surgimento de uma nova liderança carismática na Igreja Pentecostal Deus é Amor, sendo agora assumida pelo neto do falecido fundador. Nesse sentido, David Miranda Neto se apresenta como um sucessor natural da instituição. No entanto, enfrenta tensões geracionais entre o maior grupo de juventude da igreja e as lideranças vigentes, que representam o *ethos* de um movimento de santidade da instituição. Para tanto, consideramos o conceito de carisma proposto por Max Weber e uma entrevista qualitativa com quatro integrantes da liderança do maior grupo de juventude da igreja (PEJ), procurando compreender se há resistência destes líderes em relação às mudanças propostas.

Palavras-chave: Igreja Pentecostal Deus é Amor. Pentecostalismo. Juventude. Carisma.

Abstract: This text seeks to present reflections on the emergence of a new charismatic leadership in the Pentecostal Church God is Love, now being assumed by the grandson of the late founder. In this sense, David Miranda Neto presents himself as a natural successor to the institution. However, he faces generational tensions between the church's largest youth group and current leadership, who represent the *ethos* of an institution's holiness movement. Therefore, we considered the concept of charisma proposed by Max Weber and a qualitative interview with four members of the leadership of the largest youth group in the church (PEJ), trying to understand if there is resistance from these leaders in relation to the proposed changes.

Keywords: Pentecostal Church God is Love. Pentecostalism. Youth. Charisma.

¹ Possui graduação em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2016). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2018), atuando principalmente no estudo sobre pentecostalismos, sociedade, política e cultura. moysesl@icloud.com

² Possui graduação em Serviço Social pelo Centro Universitário Assunção - UNIFAI (2010) e graduação em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2016). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2019). Pesquisa temáticas voltadas a Religião e Juventude; Teologia Política; Teologia e Direitos Humanos; Serviço Social, sociedade e cultura. caminhadafgurada@gmail.com



Introdução

A igreja Pentecostal Deus é Amor – IPDA – tem sido conhecida no campo protestante, principalmente entre os evangélicos pentecostais, como uma igreja que ainda tem um rígido código de vestimenta aos seus membros, além de outras regras como a proibição do uso da televisão ou a prática de esportes, e também não aceitar novos membros em seu segundo casamento. No último censo do IBGE em 2010 a instituição apareceu como a quinta maior instituição religiosa evangélica do Brasil em número de adeptos.

O sucesso da vitalidade institucional da IPDA em seu jubileu de ouro se deu na formação com o seu sectarismo e como um meio para “um grupo religioso manter alta tensão com a cultura ambiente, ser distintivo e impor padrões morais relativamente rigorosos. Isto é, deve ser sectário e ter *stricteness*” que é entendido como um “grupo religioso que mantém ‘um estilo de vida distintivo e separado na moralidade pessoal e na vida familiar, em áreas como vestimenta, alimentação, bebida, entretenimento, uso do tempo, sexo, criação dos filhos” (MARIANO, 2008, p. 58-59 *apud* STARK, 1999a, p. 137).

Com isso a IPDA criou regras para o indivíduo fazer parte da instituição exigindo assim um alto nível de compromisso e com uma forte participação do fiel. A liderança carismática do falecido fundador David Martins Miranda (1936-2015) deixou uma igreja com desafios sucessórios para a família. Seis anos após o falecimento do fundador, a instituição ainda apresenta tensões na liderança carismática familiar. É bem verdade que essa tensão já ocorre desde os anos 2000 com os filhos e genros de Miranda buscando disputar a legitimidade de sua sucessão³. A atual liderança da igreja está sob a viúva de David Miranda, a conhecida irmã Ereni Miranda. Ela ainda é detentora do carisma⁴ deixado por ele⁵. Entretanto, existe também um papel fundamental da sua filha, a cantora Débora Miranda, que tem uma cadeira no conselho e

³ Para compreender melhor as disputas que ocorriam nos anos 2000 sugerimos a leitura da dissertação de: ARAÚJO, Alden Antônio de. “Deus é amor ou poder?”: estudo do processo de sucessão do líder religioso na Igreja Pentecostal “Deus é Amor”. 2017. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

⁴ Discorreremos mais adiante sobre o conceito de carisma com base nos escritos de Max Weber.

⁵ A igreja atualmente tem a irmã Ereni Miranda como a representante da IPDA, ela ainda participa das decisões administrativa, mas atua mais como uma liderança da igreja.



participa ativamente nas tomadas de decisões da instituição, além da sua outra filha Léia Miranda que ajuda no projeto assistencial da igreja com o nome Fundação Reviver.

Em outro texto mostramos⁶ o surgimento de uma nova liderança na IPDA que ganhava destaque sobretudo nas mídias sociais, que ascenderam no período pandêmico de Coronavírus (Covid-19) na igreja Sede da IPDA – comumente chamado entre os membros como *Sede Mundial* –, em São Paulo. Essa nova liderança vem sendo representada pela terceira geração da família Miranda, agora o Neto. David Oliveira de Miranda Almeida, que é apresentado pela família e afirma como David Miranda Neto ou “Davizinho”. Recentemente, seu nome tem sido apresentado como o futuro sucessor da igreja conforme deixado a público pela sua avó Ereni Miranda⁷. Max Weber (2004, p. 161) denomina isso como uma “rotinização do carisma”. Neste caso, o carisma é hereditário, ocorrendo por uma qualidade de sangue, especialmente, em grau aproximado de parentesco. Ademais, em seu discurso, Neto relata ter dilemas que deixou exposto em suas mídias sociais⁸ sobre a igreja e a sua família: a) Onde a instituição fundada pelo seu avô estará posicionada nas próximas décadas? b) Será ainda uma igreja de relevância conforme mostrou o último censo do IBGE de 2010; ou c) Será apenas uma igreja pentecostal que escreveu uma história no passado, mas que não terá mais um papel de proeminência no cenário religioso brasileiro?

Entretanto, nos dias atuais, os desafios que a instituição enfrenta vão além de uma sucessão carismática familiar. Trata-se de questões também sobre a continuidade da instituição em um futuro próximo. Disto, emerge o perfil de liderança e as oportunidades que David Neto tem à frente: 1) - Repensar o código de regras da denominação e buscar um diálogo teológico que atenda aos anseios de um público mais jovem; 2) - Buscar por uma articulação com lideranças que forneçam capilaridade ao seu carisma e fazer a conexão entre o modus operandi atual e as tendências contemporâneas, mas sem perder o *ethos* pentecostal da instituição e o seu público-alvo. Christina Vital da Cunha (2008) segue os rastros deixado por Bourdieu e descreve o

⁶ QUITERIO, Moyses N.L. A regeneração da terceira geração da Igreja Pentecostal Deus é Amor: Ensaios de uma perspectiva ainda em construção. Revista Azusa. 2020. O primeiro texto publicado pelo autor busca apresentar como Neto aparece com o seu projeto e a busca por uma consolidação de jovens na Igreja. Após a publicação do primeiro texto que fazemos referência, o autor começou a perceber novos eventos e disputas acontecendo. Nesse sentido, o leitor é encorajado a fazer uma leitura do primeiro texto mesmo que esse texto não se apresente como uma continuação, entretanto partimos do pressuposto que nesse texto Neto já foi apresentado juntamente com o seu projeto.

⁷ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5i4IlzNq4xg>> acessado em 11 de junho de 2021.

⁸ Sua rede social oficial no Instagram.



ethos como uma forma de pensar e agir na realidade. Ou seja, uma perspectiva, uma forma de compreender o mundo, de estar no mundo, uma cosmovisão que orienta a ação e o pensamento dos indivíduos.

O título do artigo traz a alusão entre o atual momento da instituição que referimos como “lei” e a busca por uma teologia com mais “graça” sendo apresentada por Neto. A “lei” faz uma referência às cartas paulinas, onde remonta a ideia das ordenanças das leis judaicas e a “graça” uma nova ordem sobre a liberdade cristã sem o regramento da lei sobre o povo escolhido. Aqui, atribuímos à graça a perspectiva da busca por um processo de flexibilização do Regulamento Interno – comumente chamado de R.I. –, retirando assim o sectarismo da instituição. A partir disso, podemos pensar a IPDA como uma instituição regida pela “lei”, contendo regras impostas lá atrás pelo fundador da denominação, ainda que se valendo de passagens bíblicas isoladas sem uma hermenêutica para justificar, mas que faziam sentido em um contexto na fundação da igreja, onde o pentecostalismo era minoritário na sociedade brasileira. No entanto, busca agora novas lentes para reinterpretar o discurso destes mais de cinquenta e sete anos de existência da instituição.

O texto busca analisar as tensões que surgem a partir do grupo de juventude que representa justamente o *ethos* da instituição e que Neto se debruça ao propor esse caminho de “graça” da instituição, que se depara diante de tensões que em alguns momentos demonstram críticas ao seu trabalho. Além disso, de uma perspectiva da religiosidade popular que a própria denominação resiste às novas tendências. Dividimos o texto em três seções. Na primeira, procuramos mostrar como Neto busca alterar o *ethos* da instituição com receio de que a igreja acabará em alguns anos se isso não for feito. Na segunda parte, observamos a resistência de grupos da “lei”, incluindo jovens da igreja. E na terceira, compartilhamos uma pesquisa de campo realizada mediante metodologia qualitativa com lideranças jovens da instituição.

David Neto: “1% de jovens e 99% de adultos e idosos na igreja”

Neto publicou um vídeo em suas redes sociais que mais tarde foi disponibilizado no Youtube⁹ em que relatava que vinha enfrentando oposição por grupos internos na

⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mlZXggy9Y-E>> acessado 04 novembro de 2020.



Igreja, que não acolhem seu trabalho de liderança. Entretanto, em seu discurso, ele afirma que a IPDA, nos dias atuais, possui apenas “1% de jovens.” Nesse caso, acessamos os dados do Censo do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – o último, que ocorreu em 2010. E se utilizarmos os dados de uma década atrás, a realidade aponta para grandes diferenças acerca da afirmação de Neto.

Disto, surge uma questão: os números atuais apresentam um novo cenário? É complexo, pois temos somente os últimos dados disponíveis, uma vez que a IPDA não compartilha informações sobre a sua membresia. Além disso, um aspecto relevante é que quando olhamos o censo de 2010, os números mostram justamente o contrário¹⁰ do discurso de Neto. Apesar de a igreja ter muitas pessoas idosas frequentes e assíduas nos templos da instituição espalhados pelo Brasil, essa compreensão representa, na realidade, o senso comum de muitas comunidades, igrejas e memberships. Em 2010 o censo mostrou que: em 2010, 55% do público consistia em pessoas na faixa etária de 0 a 29 anos de idade e 26% estavam dentre os 30 e 49 anos de idade. Por fim, os números indicam que apenas 18% de integrantes contavam idades acima ou igual aos 50 anos.

Tabela 1 – Censo do IBGE 2010 IPDA por Idade

Idade	Quantidade	%
0 a 14 anos	267.550,00	32%
15 a 19 anos	67.554,00	8%
20 a 29 anos	130.678,00	15%
30 a 39 anos	119.606,00	14%
40 a 49 anos	103.329,00	12%
50 a 59 anos	75.401,00	9%
60 a 69 anos	45.877,00	5%
70 a 79 anos	26.050,00	3%
80 anos ou mais	9.337,00	1%
Total	845.382,00	

Fonte: IBGE 2010 - Censo Demográfico

¹⁰ É preciso levar em conta que os dados apresentados pelo IBGE não confirmam se o indivíduo é membro em determinada igreja, e sim qual a religião e/ou igreja que ele se identifica. Nesse caso, se o indivíduo apenas se identificar com a IPDA é entendido então que ele pertence a essa igreja. É importante então que isso seja considerado em nossas análises e não entendamos que os números do IBGE refletem a realidade da igreja. Entretanto, esse número não deve ser desprezado somente por esse motivo. Pois sabemos que muitos trabalhos das ciências sociais usam como parâmetro os dados estatísticos do IBGE.



Levando em consideração o último censo, uma década atrás, seria possível 54% do público jovem desaparecer – público dos 0 aos 29 anos? – Neto, possivelmente, usou esse número como uma hipérbole ou até mesmo como uma metáfora, com o objetivo de transmitir a mensagem de que a igreja precisa seguir em uma nova direção de uma instituição religiosa mais moderna. Ademais, precisamos elucidar ao leitor que o conceito “moderna” neste caso: é entendido como uma igreja com *menos lei e mais graça*. Conquanto, qual o custo do seu carisma sucessório ao endossar o seu projeto de jovens e “remar contra a maré”? Entendemos ser necessário um fortalecimento desses novos grupos¹¹.

David Neto: Um sucessor, não um herdeiro de Miranda

Uma recente publicação feita por Marina Correa (2020, p. 261) mostrou que Neto entende a concorrência de outras vertentes pentecostais mais modernas e tem plena consciência de que não sobreviverá nos moldes arcaicos [atuais]. Nessa tentativa de dar novo significado à herança de seu avô, Neto reconhece as dificuldades para fazer essa transição. Correa descreve que ele “deixará para trás aquilo que não está registrado na Bíblia”. Neto busca não fazer o uso de interpretação literal das passagens bíblicas que seu avô fez uso. Ele entende que é necessária uma hermenêutica para interpretar os textos e contextualizá-los, pois em sentido mais amplo, é a partir do texto lido como sagrado e os sistemas de sentido que são oferecidos a partir de sua interpretação.

Dentro do pentecostalismo, a igreja Assembleia de Deus se viu diante da necessidade de fazer mudanças como a necessidade de reinterpretar muitos dos seus usos e costumes (CORREA, 2020). Na década de 1960 e 1970 era reprovado o fiel ter um aparelho de televisão. Porém, mais tarde a própria denominação teve que aceitar e acompanhar o avanço tecnológico de sua época, enfrentando disputas com o público mais conservador que permitia somente o uso do rádio.

Paradoxalmente, a IPDA consegue aceitar o uso do rádio, as redes sociais com suas *livestream* sendo transmitidos por computadores e smartphones, mas tem uma

¹¹ QUITERIO, 2020. No texto mostramos que existe uma disputa entre dois grandes grupos que dividem a instituição, uma ala conservadora que refiro ao público mais idoso que não concorda com um processo de relaxamento do R.I. e um outro grupo mais jovem que anseia por mudanças. Pegamos emprestado o termo “processo de relaxamento” utilizado por Alden de Araújo (2017).



enorme dificuldade para lidar com um membro assistindo a um culto pela televisão. Essa ainda é uma questão sensível que a ala mais conservadora da igreja preserva e não está tão disposta a negociar, pelo menos por enquanto. Mesmo que o líder fundador tenha falecido há mais de cinco anos, a questão da regra da televisão indica ser mais um demarcador de fronteira¹². Mas, além disso, a IPDA tem outros inúmeros demarcadores de fronteiras, como o restrito código de vestimenta direcionado, principalmente, às mulheres incluindo a proibição de maquiagens e determinadas peças de roupa, legitimando com isso uma prática de santidade das mulheres. Em contrapartida, possuindo um público majoritariamente feminino, como mostrou o censo de 2010.

Seguindo no mesmo diapasão, Correa (2020, p. 162) entende também que Neto é o sucessor e não somente o herdeiro do seu avô, isso significa dizer que além dele buscar dar sobrevida ao legado deixado pelo seu avô, Correa afirma que “ele expandirá o negócio deixado pelo seu ascendente, usando de criatividade e visão empresarial, por mais que os descontentes o critiquem”. Correa (2020, p. 162) explica que:

a estruturação do processo sucessório não é simples de resolver, pois existem muitas expectativas das pessoas envolvidas, implicando-se, assim, um posicionamento claro por parte de quem irá transmitir o cargo, e ao mesmo tempo, uma ponderação das contribuições que serão oferecidas por parte do sucessor. É evidente que cada caso de sucessão é singular. David Neto, por exemplo, anunciou mudanças que afetam diretamente uma estrutura há anos tida como certa, ou seja, como “a verdade”, de modo que serão vistas pela membresia antiga como “coisas do demônio”.

Além disso, Neto demonstra uma vantagem entre irmãos e primos, ao que se sabe não existem concorrentes diretos, capazes de aglutinar e tomar a sua sucessão. Os concorrentes direto de Neto, primos e irmãos já têm as suas carreiras estabelecidas nas suas respectivas áreas de formação. Isso provavelmente coloca-o em vantagem para testar as mudanças que ele entende como plausíveis e ver se o seu projeto de adesão é

¹² Compartilho um texto em que descrevo como a religião cria seus demarcadores de fronteiras para legitimar perante outra instituição que concorre a ela. Busco tentar mostrar que esses demarcadores de fronteiras já se faziam presente na igreja do I século. Título: Os judaizantes e os pentecostais: uma perspectiva social e teológica dos seus demarcadores de fronteiras. Disponível em: <<https://repas.com.br/revista/index.php/repas/article/view/29>> acessado em 08 de novembro de 2020. Revista Digital Repas v. 4 (2018). Título: Os judaizantes e os pentecostais: uma perspectiva social e teológica dos seus demarcadores de fronteiras.



acolhido. A sua avó já se pronunciou a respeito da sucessão, deixando claro que o seu neto é o futuro sucessor da igreja deixada pelo seu falecido esposo.

Outro detalhe que chama atenção é que Neto não possui cargo eclesiástico, ou seja, ele ainda não foi ungido a pastor ou evangelista, pelo menos não deixado a público. É preciso lembrar que isso não é um desafio, pois poderá ocorrer a qualquer momento, isso porque, o que legitima Neto é justamente pertencer à família. Neto vem quebrando alguns protocolos, como o de pregar sem o uso de terno e gravata, esse feito é algo inédito, uma vez que o R.I. obriga o pregador a usar sem exceção. Inclusive é comum ver em qualquer igreja da IPDA, em uma grande sede da igreja para 500 pessoas, ou em alguma capital, ou em um salão alugado na periferia para 30 pessoas, há sempre um terno e uma gravata reserva para caso algum pregador em último caso precise.

Projeto Expansão Jovem (PEJ): O maior grupo de jovens da igreja que tensiona a liderança de Neto

Apesar de concordar com Correa (2020) ao afirmar que Neto é o próximo sucessor da igreja é possível notar que ele enfrenta desafios em ser uma voz única para o público jovem na instituição. Mostraremos que o jovem sucessor não tem unanimidade nem entre o grupo de pessoas com mais idade, tampouco, com o grupo de jovens dentro da igreja que demonstram constantemente insatisfação. O público jovem, como mostraremos abaixo, ainda enxerga Neto com certo distanciamento quando comparado ao seu avô.

Diante disso, conversamos com membros que exercem funções de liderança no maior grupo de jovens da IPDA. Os participantes pediram para não serem identificados com receio que tivessem seus trabalhos interrompidos pela instituição com receio que a prática de exclusão das atividades fosse aplicada, valendo-se aqui da alusão da “lei” no título deste texto. Conversamos com quatro jovens com cargos de liderança, sendo dois homens e duas mulheres, dos Estados de São Paulo, Pará e Santa Catarina. Regiões que inclusive concentram maior número de jovens desse projeto.

O projeto Expansão Jovem – PEJ –, foi idealizado em 2010 pelo ainda fundador David Miranda. O mito de fundação que acompanha a história desse grupo é algo que os participantes recordam: a história descreve que Miranda teve uma revelação de Deus



que haveria uma nova geração de jovens na igreja e que, portanto, seria feito com os jovens da igreja. Quando perguntado ao grupo entrevistado sobre o propósito do PEJ, nenhum deles disse palavras como: amizade, relacionamentos, aceitação na comunidade, pertencimento a um grupo. Todos os participantes da pesquisa disseram que o grupo tem apenas um propósito: “ganhar almas para Jesus”, reproduzindo assim as palavras do falecido líder que também consta no site¹³ da igreja.

O PEJ atualmente é o maior grupo de dimensão nacional da igreja e é gerido pela instituição seguindo a mesma hierarquia de uma igreja da IPDA. Existe uma liderança nacional, seguido por uma liderança setorial – em cada Estado e em Cidades. O grupo somente pode ser composto de jovens solteiros, exceto líderes que têm a função de “conselheiros”. Esses conselheiros são constituídos por casais de destaque na igreja local. Um jovem que é membro da igreja em São Paulo descreveu da seguinte forma:

A sua estrutura [PEJ] administrativa é baseada na mesma estrutura da igreja, onde as Sucursais respondem para a liderança das Setoriais, e a Setorial responde para as lideranças estaduais, e a liderança Estadual responde para a liderança Nacional. O que o Conselho nacional determina, todas as [igrejas dos] Estados aceitam e seguem. Seja o modo de trabalho, tema das vigílias de missões, tema das palestras, dentre outras atividades. O PEJ é padrão em todo o Brasil. O que pode mudar são os costumes regionais. Por exemplo, no Norte é comum o evangelismo de barco, a utilização de temas e linguagem mais simples em palestras, o calor humano e confraternizações. Mas referente ao objetivo central do PEJ, ele é único em todo o Brasil.

A estrutura do PEJ é composta pelos seguintes departamentos: Divulgação, Evangelismo, Organização, Louvor e Consolidação. Segundo os integrantes, essa estrutura é primordial para o bom funcionamento. Cada departamento tem as suas regras em apostilas e função dentro do PEJ. O grupo pode facilmente se organizar em uma igreja local de uma pequena cidade ou para um grande projeto no Estado. Perguntamos qual departamento é mais importante e um deles respondeu:

Não vejo uma atividade mais importante que a outra, mas que elas se complementam. Por exemplo: A equipe de *evangelismo* marca um

¹³ Apesar do tamanho do PEJ no site oficial da IPDA existe pouca informação. Disponível em: <<https://www.ipda.com.br/projetos/expansao-jovem/>> acessado em 13 de novembro de 2020.



culto ao ar livre, a *divulgação* vai divulgar este evento para as demais igrejas, a equipe do *louvor* será responsável por organizar as mocidades para se apresentarem no dia, a *organização* fará as pautas e solicitações necessárias para que o evento aconteça e no dia a *consolidação* estará atenta para receber e cadastrar os que se converterem a Cristo no dia. [grifos do autor]

Perguntamos quantos jovens participam do PEJ. Dois deles não sabiam informar, uma moça do Estado do Pará descreveu algo como aproximadamente 10 mil jovens, mas não tinha certeza. Já um jovem que pertence a igreja sede em São Paulo afirmou categoricamente que em 2018 havia um cadastro com mais de 20 mil jovens, tendo São Paulo como o maior local, seguido pelo Estado do Pará.

Os jovens disseram-se orgulhosos de participar do grupo. Uma jovem de Santa Catarina descreveu que está no grupo há cinco anos e que a sua vida mudou para melhor, pois segundo ela tem agora “*mais força para evangelizar e fazer o que nos foi proposto [evangelismos].*”

Além disso, questionamos como o PEJ conversa com os jovens que não cumprem o código de conduta, o R.I. da instituição e um deles disse: “*Não é possível mensurar quantos jovens do PEJ seguem os costumes descritos no R.I, mas o que posso afirmar: o PEJ segue, orienta e denuncia os que agem fora os costumes do ministério*”. Uma moça disse de modo enfático: “*O projeto [PEJ] enfatiza o seguimento e preservação dos bons costumes*”. Ela continuou citando a fala de um dos pastores diretores da igreja: “*Bons Costumes não salvam, mas quem é salvo tem bons costumes*”.

Perguntamos ainda se existe algo que a igreja poderia fazer quanto a flexibilização das regras da igreja, e uma jovem respondeu:

Não se há o que flexibilizar, os nossos jovens cresceram já aprendendo os bons costumes, e quem entrou posteriormente aprendeu, afinal quem quer seguir a Cristo, negue-se a si mesmo, tome a tua cruz e siga-o. Isso é sinal de renúncia. Não andar, não pensar, não agir como o mundo faz e sim fazer a diferença e não trazer o mundo para igreja para tentar convencer as almas, mas sim mostrar a verdade.

Foi possível perceber que o grupo do PEJ é formado por uma geração de jovens que em sua maioria mostra o *ethos da igreja*, seguindo as regras de vestimenta, a proibição de assistir a programas de televisão, do uso de barba aos jovens ou pintar



unhas e cabelo às mulheres, visto como um sinal de renúncia ao “mundo”. Eles observam que a flexibilização de regras que Neto é favorável é observado por parte dos jovens do PEJ como o “mundo” entrando na igreja e por conseguinte, um “esfriamento espiritual” correndo o risco de o indivíduo perder a sua “salvação”.

Seguindo uma outra direção do PEJ, em 2019 quando Neto busca um projeto de liderança, foi fundado um outro movimento de juventude dentro da igreja conhecido como Ministério Regenere¹⁴, com o desafio de dialogar com um público menos conservador da igreja nos usos e costumes. Neto é o principal rosto do movimento que busca a aglutinação de uma liderança carismática. O Movimento Regenere ainda é um grupo de jovens que encontra dificuldade para expandir nacionalmente, pois altera justamente o *ethos* da igreja. Diferente do PEJ que tem uma capilaridade nacional e consegue comunicar pessoalmente em áreas mais pobres e remotas do Brasil onde a igreja esta instalada.

As conversas com os jovens líderes do PEJ mostraram que Neto e o seu movimento dentro da IPDA, o Regenere, ainda encontra dificuldade em ser aceito por toda a juventude da instituição. Alguns descreveram que existe “outra igreja dentro da IPDA”, referindo-se ao movimento recém-criado por Neto. Um dos participantes mencionou que: *“referente ao Regenere, toda sua estrutura vai contra os costumes em geral da igreja, o que acaba deixando o PEJ ou outros grupos de jovens dentro da igreja com dúvidas, porque um grupo pode e outro não”*. Esse jovem prosseguiu: *“A igreja nunca aprovou, apoiou ou permitiu a realização de um culto com luzes coloridas, ministração com calça jeans, tênis, camiseta ou shows fazendo as pessoas pularem (e isso aconteceu no Rio de Janeiro no culto com o Regenere)”*. O jovem paulista continuou dizendo: *“já disse anteriormente, se qualquer igreja do bairro fizer algo parecido, podem ser penalizadas”*.

O Regenere de Neto com a sua base na Sede Mundial da IPDA em São Paulo propõe uma liturgia mais pop, com o uso de luzes, bombas de fumaça, templos com as luzes apagadas e músicas de estilo adoração. O estilo *worship* norte-americano que Neto reproduz para chamar jovens aos cultos, tentando alterar o *ethos* da formação da igreja, parece trazer desconforto para alguns jovens do PEJ.

¹⁴ Ver mais no texto publicado por Quiterio (2020), descrevemos um pouco sobre como surgiu esse grupo.



Outro ponto que percebemos é que alguns integrantes do PEJ têm dificuldade em entender Neto como sucessor da igreja. Quando perguntado sobre a expectativa dele ser o próximo na sucessão da igreja as respostas foram: *“Por enquanto não o vejo como o sucessor, embora já vimos nossa irmã Ereni o elegendo como sendo”*. Outro descreve ainda que *“o motivo de não o ver como sucessor é principalmente pela maneira como ele trabalha no ministério, que no momento está causando muita intriga e divisões”*.

Perguntamos, então, se vislumbram algum nome atualmente para ser o sucessor na liderança da igreja e dois deles disseram não ver ninguém para isso. Outros dois disseram para continuar com a irmã Ereni Miranda.

O que realmente chama a atenção dos líderes do PEJ são questões tidas como “doutrinárias” e por conta disso, fogem do código de santidade que Neto justamente tenta apresentar por uma visão de mais “graça” mostrada na Bíblia. As pequenas mudanças feitas ao R.I. parecem não ser suficientes. No entanto, um jovem mencionou: *“a questão principal do Regenere não está ligada apenas ao que é feito dentro da igreja, mas principalmente fora”*. Eles acreditam que os jovens que pertencem a esse movimento não cumprem as regras de santidade da igreja, o que acaba deixando alguns jovens do PEJ confusos sobre qual caminho seguir. Um outro jovem adicionou: *“Já saiu diversos vídeos vazados do David Neto e outros membros do Regenere praticando coisas contra os costumes da igreja, como surfar, usar bermuda, maquiagem, cantar músicas seculares, as jovens cortar as pontas dos cabelos, usar saias mais curtas e justas”*.

É preciso lembrar que o público da IPDA vem de uma realidade de maioria pobre e, portanto, em condições de vulnerabilidade social. Na compreensão dos fiéis, “rejeitar o mundo”, ideia que Davi Miranda pregou durante toda a sua vida, é justamente dizer que aquele indivíduo é escolhido de Deus por viver uma vida simples, dando esperança ao fiel, por vezes, legitimando seu sofrimento no contexto de pobreza à dinâmica da fé. O maior desafio para Neto talvez seja construir uma ponte entre seu avô e ele. Neto menciona em suas redes sociais e *podcast*¹⁵ o desejo de visitar a Califórnia, EUA, que remete ao tempo que ele viveu em sua juventude, mas encontra dificuldade

¹⁵ Disponível em: David Miranda Neto - JesusCopy Podcast #18
<<https://www.youtube.com/watch?v=7c907CfpI4c>> acessado em 13 de junho de 2021.



em dialogar com o *ethos* da igreja que seu avô fundou, nos pequenos salões alugados pela igreja localizados em diversas comunidades pobres no Brasil.

O conflito de carismas entre as perspectivas do Regenere e Projeto Expansão Jovem para a Igreja Pentecostal Deus É Amor

É sabido que em sua sociologia da dominação, Max Weber contrapõe a “dominação carismática” aos estilos “tradicional” e “legal-burocrático”. Weber identifica que a dominação carismática destitui o passado e caracteriza-se como uma ação especificamente revolucionária. Em “Economia e Sociedade” (2004) o autor explica isso em maior detalhe:

O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição [...] O carisma destrói [...] em suas formas de manifestação mais sublimes regra e tradição e inverte todos os conceitos sacrais. Ao invés da piedade em relação àquilo que é, desde sempre, considerado comum, e por isso sacral, ele força a sujeição interna sob aquilo que nunca antes existiu, sob o absolutamente singular, e por isso divino. Nesse sentido puramente empírico e neutro, é, porém, o poder especificamente criativo e revolucionário da história (WEBER, 2004, p. 161).

Weber, portanto, decodifica que a partir do carisma há uma potência socialmente criativa ou destrutiva que pode desencadear novos rumos, dar origem a uma nova religião, modificar as ordens e instituições vigentes ou promover novos modos de vida. Interessa-nos em seus estudos de poder, os conceitos de legitimidade e legalidade.

A legitimidade é o fundamento do poder, enquanto o valor que leva as pessoas a aceitarem a obediência a algo, visto que o poder pode ser legítimo ou ilegítimo. Quando há um convencimento da relação de poder, trata-se de um poder legítimo. Já a legalidade diz respeito à formalidade da lei por meio de estratégias que Weber denomina de dominação racional.

A legitimidade é a expectativa de comportamento dos indivíduos, que, portanto, trata-se de um padrão de conduta ideal. É nesse sentido que Weber analisa o Estado moderno e seus fluxos no processo de burocratização, a partir de mecanismos que garantam a dominação burocrático-legal, fazendo da lei um instrumento de dominação racional.



É possível sinalizar que a legalidade de Neto a partir de sua liderança e discurso não atendem às expectativas dos fiéis, porque muitos deles não percebem sua legitimidade e não aceitam seu carisma neste ponto. Emerge aqui a demanda de acompanhar o discurso teológico de Neto, que almeja modificar a realidade e o *ethos* pentecostal já consolidado pela IPDA, a partir de seu fundador, e que é legitimado por seus membros.

Contudo, considerando as tensões entre as lideranças juvenis da própria instituição, partindo da exemplaridade supracitada no caso do estudo comparado entre as perspectivas do Projeto Expansão Jovem - PEJ e o Regenere – este, liderado por Neto – é possível afirmar categoricamente o entrelaçamento de duas dinâmicas institucionais em curso, e em tensões.

Considerações Finais

O fundador David Miranda enfrenta dificuldade em preparar a sucessão da igreja. Desde o seu falecimento em 2015, a denominação tem grandes desafios quanto ao novo líder. Entretanto, observamos em curso um projeto que não segue a sequência da segunda geração familiar, mas que foi direto para a terceira geração. Essa lacuna da segunda geração vem sendo um dentre os grandes desafios e demanda a necessidade de articulação entre as diferentes gerações e lideranças da igreja.

Ainda que as filhas de Miranda possuam certo prestígio na denominação e tomem decisões administrativas e estratégicas dentro da instituição, não é possível afirmar que elas são as futuras sucessoras da igreja. Neto busca agora uma mensagem não mais contra o sectarismo que foi a dinâmica iniciada com o seu avô. Suas ministrações enfatizam a “graça” e buscam refletir uma IPDA lançando olhares para uma compreensão de um “Deus com mais amor”, como relata Neto, afirmação presente no próprio nome da igreja.

Nas entrevistas que trazemos neste texto, verifica-se como alguns jovens líderes do maior grupo de jovens da IPDA se mostram como um grupo que as vezes tenciona ao grupo juvenil Regenere. Por outro lado, não podemos dizer categoricamente que todo o grupo se opõe, mas que foi possível observar uma tensão e que o próprio Neto externa isso em suas redes sociais.



Neto ainda mostra um desejo de alterar com urgência o *ethos* da igreja fundada por seu avô com cinquenta e sete anos de história em poucos anos, com a prerrogativa de que a igreja está morrendo e é necessária uma renovação. A criação do grupo Regenere foi uma resposta para a criação de grupos alternativos dentro da instituição, porém com quase três anos, ainda tem limitações de expansão em outras cidades e estados. Este é um movimento que acontece estritamente dentro da *Sede Mundial* com uma estrutura e recursos de toda ordem. O desafio do Regenere está em construir pontes de um lugar ainda no denominacionalismo dogmático e sectário, representado aqui pelo o que chamamos de “lei” para um evangelho da “graça”, que carece de uma perspectiva eclesiológica dialogal, missional e contextual.

Por fim, precisamos considerar que a IPDA desde a sua fundação se preocupou em criar um código de santidade aos seus membros e isso funcionou por muito tempo, mesmo Araújo¹⁶ observando um pequeno processo de relaxamento ou flexibilização das regras de santidade. Entretanto, podemos notar que quatro anos mais tarde da afirmação de Araújo, é possível notar um outro fenômeno acontecendo na Igreja e que pode ter sido iniciado por Neto. O Regulamento Interno ainda existe, mas vai ficando obsoleto e aos poucos parece não dar tanta importância como fazia no passado, pelo menos não em suas pregações como o fundador fazia semanalmente em seus sermões. Essa hipótese surge ao ouvir dos jovens do PEJ que muitas pessoas da igreja não seguem mais as regras, e não que às vezes não existe nenhuma punição. Assim, o papel de Neto pode ser estratégico para dar sobrevida na instituição, um documento que por décadas foi importante, mas que busca deixar no ostracismo. O futuro revelará as novas possibilidades para a liderança e carisma ao sucessor da instituição.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Alden Antônio de. **“Deus é amor ou poder?”: estudo do processo de sucessão do líder religioso na Igreja Pentecostal “Deus é Amor”**. 2017. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

¹⁶ ARAÚJO, 2017.



CORREA, Marina. **Dinastias Assembleianas. Sucessões familiares nas Igrejas Assembleias de Deus no Brasil.** Editora Recriar. São Paulo, 2020.

Instituto Brasileiro de Pesquisa e Geografia. *IBGE 2010 - Censo Demográfico* - <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/2103#resultado> - acesso em 14 de julho de 2021.

DA CUNHA, Christina Vital. **“Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas.** PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.15, 2008, p. 23-46.

MARIANO, Ricardo. **Usos e limites da teoria da escolha racional da religião.** Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2, 2008.

QUITERIO, Moyses N.L. **A regeneração da terceira geração da Igreja Pentecostal Deus é Amor: Ensaio de uma perspectiva ainda em construção.** Revista Azusa. 2020.

QUITERIO, Moyses N.L. **Os judaizantes e os pentecostais: uma perspectiva social e teológica dos seus demarcadores de fronteiras.**

<<https://repas.com.br/revista/index.php/repas/article/view/29>> acessado em 08 de novembro de 2020. Revista Digital Repas v. 4 (2018).

WEBER, Max. **Economia e Sociedade.** Brasília: UNB, 2004, Vol. 1.



MELANCHTHON, Filipe. *Loci theologici*: tópicos teológicos, de 1521; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

Rubia Campos Guimarães Cruz¹

Resumo: Esta resenha tem como objetivo apresentar a obra *Loci Theologici* de 1521 escrita pelo humanista e reformador Filipe Melanchthon. O texto dessa obra é de viés teológico, e “[...] se trata da primeira dogmática protestante a ter sido elaborada [...]” (GROSS, 2018, p. 9). O objetivo é resenhar a edição traduzida para o português no ano de 2018, pelo professor doutor Eduardo Gross. Sendo assim, o foco aqui será apresentar o pano de fundo do texto de Melanchthon, a introdução feita pelo tradutor e uma apresentação do escopo da obra; pontuando suas partes principais. A leitura desta obra é indicada a todos/as que desejam conhecer mais profundamente a teologia protestante nascida no século XVI.

Os *Loci Theologici* (Tópicos Teológicos) representam a obra teológica de Filipe Melanchthon. Ele foi o outro reformador de Wittenberg (aquele que esteve ao lado de Lutero durante a Reforma Protestante no século XVI) e também grande humanista conhecido como “*Praeceptor Germaniae* (professor da Alemanha)” (cf. ULRICH e KLUG, 2016, p. 150). Escrita em tópicos, essa obra caracteriza, portanto, a teologia protestante nascente.

A mesma, escrita em latim, teve sua publicação no ano de 1521, e constitui a primeira das muitas edições feitas pelo autor ao longo de sua vida. A última edição durante a vida de Melanchthon é datada de 1559 (cf. PREUS, 2014). Portanto, como a introdução da obra logo explícita, apenas por meio desta primeira edição não é possível ter total compreensão do pensamento de Melanchthon, mas é o primeiro passo para tal.

Embora o ano original da publicação tenha sido 1521, a tradução para o português só ocorreu no ano de 2018, feita pelo professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, doutor Eduardo Gross. Antes do texto original traduzido, Gross trouxe ao leitor uma introdução explicativa sobre a obra, apontando o contexto em que ela foi escrita, o gênero literário dos *Loci Theologici*, os

¹ A autora possui Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFJF/2017) e Especialização em Ciência da Religião (UFJF/2019). Atualmente é mestranda em Ciência da Religião (UFJF), bolsista CAPES, com pesquisa na área de Filosofia da Religião. E-mail: rubiacamposgc@gmail.com



temas teológicos fundamentais (Lei e Evangelho, Os afetos, Livre-arbítrio e a Precedência das Escrituras Sagradas) e as observações sobre a tradução.

Partindo, então, para o texto de Melanchthon, logo no início ele pontua que seu trabalho foi organizado em tópicos, por meio de ordem metódica, visando apontar as questões teológicas mais comuns contidas na epístola de Paulo aos Romanos. Esse escrito fora preparado apenas para ser apresentado em aula, porém, alguém começou a divulgá-lo. Então, pareceu melhor a ele revisar o livro e publicá-lo: foi exatamente isso que ele fez (MELANCHTHON, 2018; CR, 21).

O foco dele era, portanto, indicar “[...] os tópicos principais da disciplina cristã [...]” (MELANCHTHON, 2018, p. 31; CR, 21, 81), para facilitar o estudo dos jovens, convidando-os às Escrituras. Sua metodologia foi expor os principais tópicos realizando basicamente “[...] um índice em lugar de um comentário [...]” (MELANCHTHON, 2018, p. 33; CR, 21, 82). Segundo ele, a respeito da síntese da disciplina cristã, alguns tópicos são mais excelsos e incompreensíveis e por isso não devem ser trabalhadas como Deus, unidade, trindade, criação e encarnação; já outros, afirma, “[...] Cristo quis que fossem os mais evidentes para a totalidade da massa dos cristãos [...]” (MELANCHTHON, 2018, p. 39; CR, 21, 84). São esses que ele trará à tona ao longo do escrito.

O texto conta com 30 tópicos e um anexo. A título didático, essa resenha os dividirá em 4 blocos buscando trazer uma breve apresentação sobre o assunto neles contido. Em primeiro lugar, Melanchthon trata brevemente sobre as capacidades do ser humano (livre-arbítrio) e sobre o pecado. A respeito do livre-arbítrio ele aponta que não há nenhuma liberdade nos afetos e “[...] nenhuma liberdade se referires a vontade humana à predestinação [...]” (MELANCHTHON, 2018, p. 81; CR, 21, 96). Já sobre o pecado, ele mostra ao leitor que o mesmo é “[...] uma propensão inata e um certo ímpeto e atividade hereditária, com que somos levados a pecar, propagados desde Adão para toda a posteridade [...]” (MELANCHTHON, 2018, p. 83; CR, 21, 97). Neste sentido, ele pontua o poder do pecado, ou seja, sua força, que é fazer com que tudo aquilo que os seres humanos façam seja considerado pecado; portanto, nada do que eles façam ou venham a fazer é outra coisa que não ‘pecado’.

Num segundo momento, Melanchthon trabalha os temas da lei e do evangelho. A lei pode ser dividida em naturais, divinas ou humanas. O primeiro tipo é aquela lei

que Deus gravou na consciência de cada pessoa, permitindo-lhes julgar sobre o certo e o errado: aqui estão as regras que irão reger as questões humanas. As leis divinas foram estabelecidas por Deus nas Escrituras. Estas revelam o poder e a razão do pecado. E, por fim, as leis humanas são aquelas elaboradas pelos seres humanos; elas são civis, ou seja, instituídas pelas autoridades em domínio público ou pontifícias, ou seja, instituídas pelos papas. Já o Evangelho, “[...] é a promessa da graça ou da misericórdia de Deus [...]”, e o anúncio dele vem em contraste e complementaridade com a lei (MELANCHTHON, 2018, p. 207; CR, 21, 140).

No terceiro momento, são abarcados temas como justificação, fé, amor e esperança; a distinção entre Antigo e Novo Testamento e também a distinção entre a velha e a nova pessoa, além de ainda voltar ao tema do pecado e apontar aquele que é considerado mortal e aquele que é considerado cotidiano. Entretanto, Melanchthon rejeita esta última distinção uma vez que “[...] é pecado mortal toda obra da pessoa que não está em Cristo [...]” (MELANCHTHON, 2018, p. 407; CR, 21, 207). Todos estes temas seguem e são explicados a partir da chave exposta no momento anterior, ou seja, a relação entre lei e evangelho.

Por último, Melanchthon traz tópicos sobre sinais, batismo, penitência, confissões privadas, participação na mesa do Senhor, amor fraterno, autoridades e escândalo, tópicos que apontam para a vida prática do/a cristão/ã. Ao final existe um anexo² que trata sobre os temas da dupla justiça de acordo com Melanchthon. Ali, ele expõe a existência de um duplo regime, espiritual e corporal, e o que cada um desses regimes estabelece.

Esta primeira edição da obra de Melanchthon cumpre aquilo que ele se propôs a fazer: apresentar por meio de tópicos a síntese da disciplina cristã. Os tópicos estão expostos de maneira intencional e se constroem mesmo como um índice, permitindo aos leitores encontrá-los facilmente nas Escrituras, bem como traz referências bíblicas auxiliares em cada tema, o que faz com que não seja um comentário, mas de fato um texto que convida às Escrituras.

Melanchthon, ao longo deste escrito, vai muito contra o pensamento escolástico difundido em sua época, citando obras e autores com os quais ele não concorda e apontando seus próprios argumentos para isso. Ele não se isenta de sua opinião e critica

² Este anexo não faz parte da edição original de 1521, mas o mesmo foi acrescentado, mais tarde, por Melanchthon.



de forma ferrenha esses autores. Além dessa questão, sabe-se também que este texto, ao longo das edições posteriores, foi muito modificado. Portanto, existem ideias defendidas aqui que posteriormente sofreram uma completa modificação, como, por exemplo, o tema do livre-arbítrio. Entretanto, como já foi dito, esse texto representa um primeiro contato com o pensamento de Melanchthon e com a teologia protestante nascente e, por isso, não deve ser deixado de lado.

Referências bibliográficas:

GROSS, Eduardo. Introdução. In: MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018, p. 9-28.

MELANCHTHON, Filipe [MELANCTONE, Philippus]. Loci communes rerum theologiarum seu hypotyposes theologicae. In: BRETSCHEIDER, Carol. Gottl.; BINDSEIL, Henricus Ernestus (Ed.). **Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia**. Brunsviga: Schwetschke, 1854. v. XXI, col. 60-229.

PREUS, Christian. Introduction. In: MELANCHTHON, Filipe [Philip]. **Commonplaces: Loci Communes 1521**. (PREUS, Christian, transl., introd. and notes). Saint Louis: Concordia, 2014.

ULRICH, Claudete Beise e KLUG, João. Felipe Melanchthon (1497-1560): pedagogo da Reforma protestante, patrimônio da educação. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VIII, n. 24, Janeiro/Abril de 2016.



PLANTINGA, Alvin. Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito? São Paulo: Vida Nova, 2018.

Paulo Victor Cota de Oliveira Franco¹

Resumo: O filósofo estadunidense Alvin Plantinga traz em seu livro *Ciência, Religião e Naturalismo: onde está o conflito?* (2018) sua contribuição de uma forma atualizada para os debates entre ciência e religião. Sua tese principal recai sobre a seguinte afirmação: “apesar de haver um conflito superficial, há uma convergência profunda entre ciência e religião teísta; e, apesar de haver uma convergência superficial, há um conflito profundo entre ciência e o naturalismo” (PLANTINGA, 2018, p. 11). Para o autor a relação estabelecida entre naturalismo e ciência é de certa forma um salto maior que poderiam dar os defensores de tal visão. Portanto, o naturalismo para ele se configura como uma cosmovisão, desempenhando papel semelhante às religiões.

O autor discute a ideia do *imago Dei* que para ele é retratada na condição intelectual dos seres humanos, sua capacidade de compreender o mundo, a si mesmo e o próprio Deus; o reflexo da imagem e semelhança de Deus e no seu esforço comunitário do conhecimento científico como uma forma notável desta semelhança (PLANTINGA, 2018, p. 21). Até neste ponto nos parece que o sobrenaturalismo ainda não é tocado por ele de forma incisiva. Entretanto, ao longo de sua obra, Plantinga relaciona a condição de compatibilidade entre o sobrenaturalismo com as teorias científicas como indícios de uma demonstração da incapacidade de apresentar através da ciência a negação do pensamento teísta. Ele expõe, por exemplo, que as divergências não estão presentes entre a crença da Criação e as teorias da evolução e darwinismo, contudo se afasta da tese de uma evolução não dirigida (PLANTINGA, 2018, p. 26). Sobre esse aspecto, ele encara as proposições de Richard Dawkins sobre a possibilidade do desenvolvimento não dirigido pela seleção natural. De acordo com o autor, Dawkins não teve muito cuidado em tratar esse assunto e os argumentos de Plantinga tocam em pontos muito interessantes que inviabilizam a tese de Dawkins, ou pelo menos desacreditam seu ar de certeza sobre o naturalismo ali desenvolvido. Outro pensador colocado em debate foi Daniel Dennett. Para Alvin

¹ Paulo Victor Cota de Oliveira Franco é licenciado em História, pós-graduado *latu sensu* em Ciência da Religião e mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: pvcota@gmail.com.



Plantinga, Dennett insiste em proposições semelhantes a de Dawkins, porém possui um melhor refino sobre suas argumentações. Mesmo assim, Plantinga apresenta sua concepção na qual as propostas de ambos autores convergeriam no mesmo sentido. De certa forma, para um leitor que tem como objetivo a observação das colocações de Alvin Plantinga, fica evidente que as possibilidades de existência de Deus permitem as explicações dos fenômenos de seleção natural e evolução sem confrontação destas ideias de maneira profunda. Neste sentido, mesmo que não concordemos com as abordagens proselitistas apresentadas pelo filósofo, compreendemos que as críticas direcionadas a Dennett e Dawkins ainda mantêm em cheque a visão naturalista.

Um caminho traçado por Plantinga para apontar uma percepção teísta foi pensar na ação milagrosa de Deus no mundo e como essa seria uma forma de ruptura com leis naturais. O autor se referencia em posicionamentos das propostas científicas para refletir as alegações sob perspectivas antigas de leis da mecânica clássica e perspectivas novas como a mecânica quântica. Seus argumentos indicam que as leis naturais estariam em funcionamento dentro de certa regularidade, o que não elimina a ação divina. Vale ressaltar que seu trabalho parte das críticas a determinado segmento de teólogos que curvaram-se diante da ciência e endossaram as leis naturais, em detrimento à uma aceitação dos milagres cristãos, sob a alegação de não intervenção divina. A base de suas proposições estariam entre os estudos de cientistas clássicos.

Na mecânica clássica, cujas formulações de Isaac Newton são referências, as leis naturais são elementos de um sistema fechado para comporem regularidade. Havendo uma ação externa como o milagre, no âmbito deste sistema não seria possível, como também haveria necessidade constante de ajustes das órbitas dos planetas (PLANTINGA, 2018, p. 81). Sobre isso, o autor analisa os apontamentos de John Mackie que convergiam com as ideias newtonianas e assim conclui que uma ação divina não caberia em um universo causalmente fechado. Tal verificação silencia a ideia de violação das leis da natureza na medida em que, neste caso, nada elas têm a dizer sobre o que acontece no universo considerado casualmente aberto (PLANTINGA, 2018, p. 84).

Com Laplace e a elaboração do seu demônio capaz de prever todas as variáveis e calcular as sequências causais e, no limite, o futuro determinado, Plantinga observa que o



fator que nos leva da perspectiva newtoniana para a laplaciana seria um acréscimo ao fecho causal do universo físico e que é mal aplicado. Temos também no pensamento Laplaciano outras consequências, como, por exemplo, a falta de liberdade das decisões humanas que seria inexistente (PLANTINGA, 2018, p. 89). Aqui, afirmações que mais uma vez colocam em dúvida as propostas de certezas, neste caso apontadas por Laplace, sobre a completude do mundo natural em relação ao funcionamento do Universo: este sendo fechado, a partir de uma suposição dedutiva e não verificação possível. Existe aí um limite científico no qual não se dispõe a religião, porém esse limite mais uma vez está atravessado por uma convicção, segundo o autor. Sobre este aspecto, o conflito se encontraria entre crença cristã e uma suposta metafísica particular no qual o Universo seria fechado (PLANTINGA, 2018, p. 91-93).

Inserir-se também uma deixa para a próxima discussão: no capítulo quarto, o autor discute novas perspectivas científicas buscando atualizar o debate, mais especificamente a mecânica quântica e a relatividade geral que incutem demonstrações mais probabilísticas da condição das leis naturais, o que retira a condição de determinismo praticada por propostas teóricas anteriores. Amplamente aceita na contemporaneidade e precursora de diversas novas descobertas no campo físico, a Mecânica Quântica (MQ) permite termos probabilidades nos resultados finais possíveis, colaborando segundo Plantinga para uma proposta de intervenção divina. Essa teoria, para ele, deve ser compreendida de modo realista e também entendida como uma busca por explicação do mundo e não, por exemplo, como teoria empiricamente adequada (PLANTINGA, 2018, p. 94). Assim, neste sentido, para ele nem mesmo o demônio de Laplace teria condições de “prever a condição física do universo em um momento futuro, mesmo que receba as leis junto com uma descrição maximamente determinada do universo” (PLANTINGA, 2018, p. 95). A grande questão posta é que ele ainda vê por parte de muitos estudiosos a resistência quanto à intervenção. Parcialmente suas alegações anteriores são válidas, pois questionam esta postura na medida em que a violação de leis seria confusa (PLANTINGA, 2018, p. 99). Todo debate que ele levanta, gira em torno de sinalizar que a intervenção divina ao lado da MQ torna-se possível sem a sombra do determinismo na ação divina, livre de anuladores (PLANTINGA, 2018, p. 117).



Partindo para outros campos, Plantinga avalia a psicologia evolucionista e também os estudos científicos das Escrituras. Sobre a psicologia, ele analisa diversas visões direcionando quais seriam suas posições em todo este quadro. O desenvolvimento do pensamento estaria no campo evolutivo, de forma natural, assim como a ideia de religião enquanto fenômeno cognitivo. Outro apontamento seria de teorias de averiguação como o “instrumento hipersensível de detecção de agentes” - IHDA – em inglês *Hypersensitive Agency Detection Device - HADD* (PLANTINGA, 2018, p. 133). Estes, para o filósofo, não eliminam a possibilidade do sobrenatural ou mesmo da existência de Deus, mas poderiam ser os modos pelos quais Deus determinou “de tal maneira que podemos conhecê-lo e estar em comunhão com ele” (PLANTINGA, 2018, p. 132).

Plantinga faz um trabalho apologético em sua elaboração, porém se debruçando em uma análise mais contundente sobre os elementos atuais desenvolvidos pelos argumentos de naturalistas que rechaçam a ideia teísta. Ao que tudo indica, o trabalho de Alvin Plantinga trouxe a pertinência de pensar a relação entre religião (a teísta, mas diria com mais certeza a cristã) e ciência em nosso tempo. A composição da discussão se estende em meio às condições do próprio debate científico, seja pelas novas teorias ou mesmo ideias que são compostas para elaborá-las. Ainda, mesmo que os argumentos utilizados sejam de caráter proselitistas, o trabalho elaborado pelo autor busca trazer para o campo racional, especificamente para a filosofia analítica, argumentos possíveis para afirmar a possibilidade da existência de Deus, sua capacidade de interferir no mundo e contrapor o pensamento materialista presente nos argumentos naturalistas.