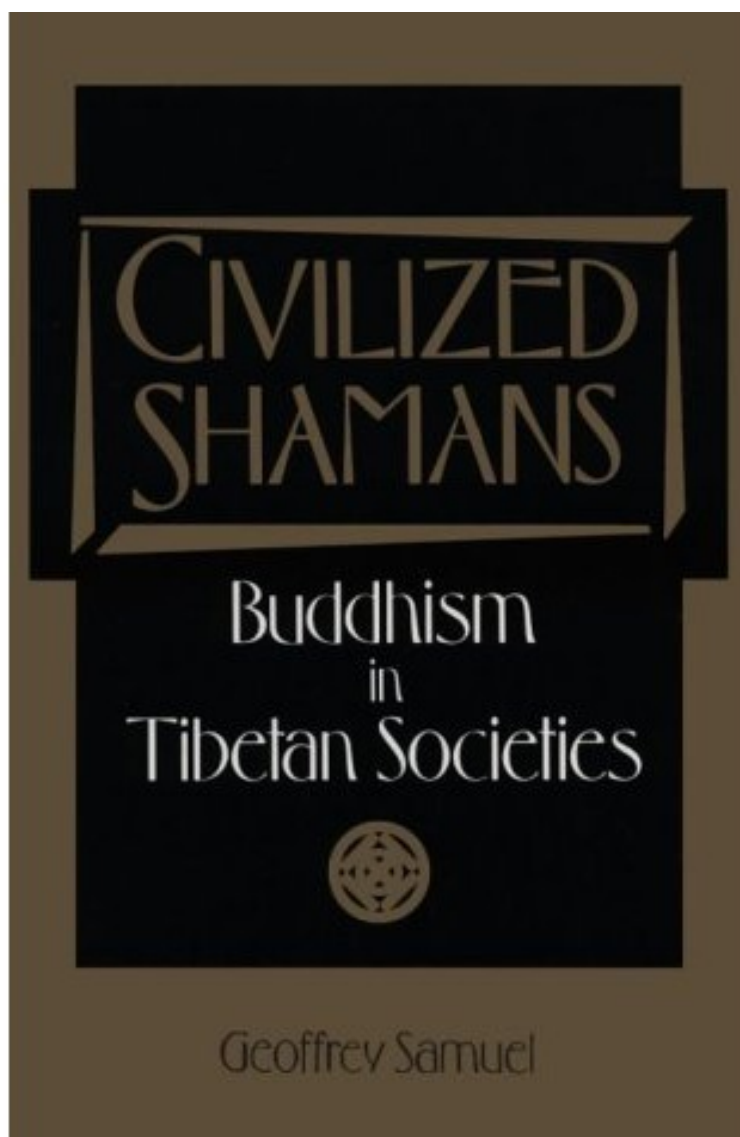


Xamãs Civilizados

Budismo nas Sociedades Tibetanas

Geoffrey Samuel



23

Tibet até o ano 841

As origens e história do reino ou império Tibetano já foram brevemente narradas no capítulo 3. Em torno do ano 625, o Rei *Songtsern Gampo* da dinastia *Yarlung* subiu ao poder, moveu sua capital de *Yarlung* para *Lhasa* e conquistou o estado vizinho de *Shangshung*. Esses eventos marcaram o começo da história real do Tibet, tanto em termos dos registros literários e epigráficos sobreviventes no próprio Tibet quanto dos Tibetanos pelos historiadores e analistas vizinhos. *Songtsen Gampo* foi especificamente, também, o primeiro rei Budista na história Tibetana.

O Tibet, entretanto, e particularmente o estado *Shangshung*, que parece ter sido o poder dominante no platô Tibetano previamente por alguns séculos, deve ter tido um contato extenso com as sociedades vizinhas antes dessa época. Aspectos da religião Tibetana, em particular a origem aparente dos termos *la* e *lha* em alguns conceitos unitários, indicam uma hipotética situação de ausência de um estado constituído e xamânica (T1), mas qualquer uma dessas situações deve ter se estabelecido muitos séculos antes da época de *Songtsen Gampo*, dadas as formas religiosas que aparentemente existiam em seu tempo (*Spanien* 1971; *Haarh* 1969).

Tabela 4.
Padrões Culturais no Capítulo 23
Tibetanos antes do sétimo século

T1 Religião do período sem estado: <i>la</i> e <i>lha</i> indiferenciados
T2 Religião dos proto-estados: <i>la</i> e <i>lha</i> diferenciados < T1
T3 Religião da Corte de <i>Shangshung</i> , regime <i>Yarlung</i> ('após rei <i>Trigum</i> ') < ?12a, ?14a, ?Iran, T2
T4 Religião popular de <i>Shangshung</i> , regime <i>Yarlung</i> < T2
Império Tibetano, de 625 a 841 da era atual
T5 Religião da Corte (<i>bön</i> e clérigos <i>shên</i>) < T3, ?12a, ?14a
T6 Budismo
T6a Budismo Clerical < I8, Ásia Central, China
T6b Tendências Tântricas e <i>Ch'an</i> < I4a1, I7c, China
T7 Religião popular < T4

Todo o referido desenvolvimento exigiria ao menos duas fases adicionais anteriores à época de *Songtsen Gampo* e eu me referi a elas na tabela 4 como as 'religiões dos proto-estados' (T2) e as religiões da Corte de *Shangshung* e do regime *Yarlung* (T3). A transição entre essas duas fases, no caso da dinastia *Yarlung*, é marcada nos registros históricos Tibetanos pela vida do rei *Trigum Tsenpo*, um evento que possui uma natureza mais lendária do que histórica.¹ De fato, as fontes históricas Tibetanas fornecem um material considerável sobre o período até a época de *Songtsen Gampo*, mas uma pequena parte desse material, que foi sumarizada de forma magistral por *Erik Haarh*, pode ser tomada como um registro histórico literal. O mesmo é ainda mais verdade em relação às fontes *Bönpo* em relação à história do reino *Shangshung* e sua religião.

Contudo, conforme apontado por *Haarh*, os historiadores Tibetanos usam a vida e morte do rei *Trigum* para marcar uma importante transição na religião Tibetana, que ele interpreta como o término da dominação da antiga religião xamânica e a introdução de uma "nova religião com novos ritos e um novo conteúdo espiritual" (*Haarh* 1969:106). Eu chamo isso de 'religiões do início da corte' (T3) e associo a transição com uma diferenciação crescente entre as famílias aristocráticas e não-aristocráticas e a um crescente movimento em direção ao poder do estado. Os futuros reis do Tibet Central e governantes do Império Tibetano (a dinastia *Yarlung*) poderiam ter sido, naquela época, apenas uma das linhagens aristocráticas fundamentada em um poder regional. Presumidamente, nesse período, algum grau de diferenciação deve ter existido entre a religião da Corte e a Popular (T4).

[438]

Com *Songtsen Gampo*, entramos no período em que temos informações históricas confiáveis. Os textos *Dunhuang*, o material preservado por historiadores Tibetanos mais recentes, inscrições sobreviventes e o registro de historiadores Islâmicos e Chineses fornecem relativamente uma base sólida para a sequência de eventos históricos (*Beckwith 1987a; Hoffmann 1990*), embora reconstruir a estrutura social e religiosa do período (T5 a T7) seja uma tarefa mais complexa.

Pelas razões já fornecidas no capítulo I, evitei o uso do termo *Bön* em referência a esses diversos padrões religiosos pré-Budistas.² Os clérigos *bön* que formaram parte da religião da corte em *Lhasa* (T5) eram apenas um dos diversos tipos de clérigos naquele momento. Enquanto parece que a moderna religião *Bön* tenha preservado uma parcela significativa de seu material antigo, a questão de reconstruir a antiga religião Tibetana é, em essência, independente da do estudo do *Bönpo* contemporâneo ou, por essa razão, *Bön* como tem sido desde os achados *terma* do décimo século em diante e sua organização como uma ordem religiosa Budista ou quase Budista.

A Religião Xamânica Original dos Tibetanos? (T1)

Referência já foi feita, no capítulo 10, ao par de termos *lha* ('divindade') e *la* ('essência-espírito') e a estreita relação que parece existir entre eles. Seria natural assumir que estes dois conceitos modernos, *lha* e *la*, que não são claramente distintos nos textos antigos, originaram-se de um único conceito. Se assim for, uma importante pista da natureza desse conceito é provavelmente fornecida pelo conjunto de cinco *gowé lha nga*, as 'cinco divindades guia', mencionadas no capítulo 10. Esses deuses são um grupo de divindades de descendência local, representadas como nascidas dentro de um indivíduo e que o protegiam durante toda a sua vida. As semelhanças entre o *gowé lha* e o *la*, também localizadas tanto dentro do indivíduo quanto em residências externas como árvores, lagos e montanhas é notável (*Stein 1957, 1972^a*).

O conceito unitário do *la/lha*, se existisse, teria sido espantosamente similar aos conceitos encontrados em outras religiões xamânicas, como a dos Aborígenes Australianos. Tais conceitos representam vocabulários indígenas para tratar sobre as modalidades de estados sóciocêntricos dentro de um padrão cultural xamânico (veja capítulo 19 e *Samuel 1990*). Originalmente a 'essência-espírito' ou força vital dentro do indivíduo deveria ter sido constituída por esse conjunto de forças ativas tanto dentro do indivíduo quanto no mundo externo, onde foram associados de uma maneira típica xamânica a lugares específicos, principalmente às montanhas e lagos locais. Essa figura da religião antiga Tibetana como xamânica é fortalecida pelo estudo de *Rolf Stein* sobre

as narrativas nas quais os rituais religiosos populares remontam à eventos míticos de uma era primitiva, típicas do pensamento xamânico (Stein 1971).

[439]

Essa imagem é também reforçada pela importância da divinação dentro da sociedade Tibetana, já aparente nos primeiros documentos (Spanien 1971b).³ A religião Xamânica é basicamente preocupada com o agir em harmonia com os poderes que constituem tanto os seres humanos quanto o universo em que eles vivem. São esses poderes que o conceito unitário *la-lha* pode ter simbolizado em nossa postulada Religião Tibetana antiga. Em qualquer momento específico, a situação, que é o padrão de influência dos poderes, é favorável ou auspiciosa para certos tipos de ações e desfavorável ou não-auspiciosa para outros. A necessidade primária é descobrir esses padrões e agir de acordo com eles. Existe ainda, a possibilidade de influenciar os poderes em favor de alguém e de aumentar a auspiciosidade (*trash* Tibetano) da situação em direção às ações planejadas de alguém. Isso era com o quê os rituais, como a amplamente difundida prática do *sang*, o ritual de purificação das divindades locais, se preocupavam.

Uma religião Tibetana 'original' desse tipo teria sido plausível em termos de desenvolvimentos posteriores e de paralelos parciais entre as relativamente apátridas sociedades Tibeto-Birmanesas das regiões do Himalaia (como por exemplo *Gurung*, *Tamang* ou *Lepcha*). Tal religião original, embora equivalente à 'antiga matriz' Bakhtiniana discutida por Mumford (1989:16ff), não é diretamente atestada em nenhum lugar da região do Himalaia e precisamos ser cautelosos em assumir que existiu de forma pura ou idealizada. Como comentei no capítulo 1, em relação à 'matriz antiga', seria melhor tratar essa situação logicamente em vez de cronologicamente devido à religião Tibetana no período histórico. Ela fornece uma forma de conceitualizar um padrão cultural que existe nas sociedades Tibetanas, sendo mais direta e fortemente representado nas várias formas da religião popular Tibetana (T4, T7).

O Budismo que chegou ao Tibet vindo da Índia já havia sido fortemente influenciado pelas formas existentes no Sul da Ásia de tais conceitos xamânicos. Eu tenho me referido à contribuição xamânica tanto ao Budismo inicial (Capítulo 20) quanto ao *Tantra* Budista (Capítulo 22). Esses elementos foram retomados e reforçados pelos Tibetanos nos séculos posteriores em grande parte por que possuíam uma perspectiva de mundo que já estava fortemente presente dentro dos padrões culturais indígenas e formas de pensamento Tibetanos.

Tradicionalmente, o primeiro contato com o Budismo se deu durante o reinado de *Lhat'o T'ori* (cinco gerações antes de *Songtsen Gampo*), um reinado que *Haarh* considera como marcando o “despertar de um tempo histórico no Tibet” (1969:128). É dito que os primeiros templos Budistas foram construídos na época de *Songtsen Gampo*, encorajado por suas esposas Nepalesas e Chinesas. Enquanto a vida tradicional de *Songtsen Gampo* deriva de fontes *terma* bem posteriores, está claro que, através de inscrições do período real, ele foi considerado como sendo o responsável pela introdução do Budismo no Tibet. Somente várias gerações depois, no final do oitavo século, foi que o rei *Tr'isong Deutsen* e seus sucessores tentaram estabelecer o Budismo como a religião estatal Tibetana, que um extensivo trabalho de tradução foi iniciado, as antigas linhagens Tântricas introduzidas e os primeiros monges Tibetanos ordenados.

Se o Budismo que veio da Índia para o Tibet continha uma mistura complexa de elementos xamânicos e clericais, no Tibet ele encontrou uma sociedade que era muito mais ‘xamânica’ do que na Índia mas que já havia percorrido uma distância considerável em direção ao estado centralizado e da religião clerical. Em linhas gerais, a interpretação sugerida aqui é a seguinte: assume-se que o Tibet naquele período ainda era amplamente ‘xamânico’ em sua forma de operação, mas os reis Tibetanos, inicialmente do tipo de líderes xamânicos de uma confederação tribal tentaram mover-se em direção a um sistema político centralizado, mais hierárquico e ‘clerical’. A introdução da escrita, vinda da Índia, de elementos de organização burocrática vindos da China e a transformação da religião pré-Budista da corte, associado ao *bön* e aos clérigos *shên* (T5), refletiram essa política. A centralização foi oposta por representantes dos antigos grupos tribais e por facções da corte ligadas a eles.⁴

O Budismo chegou ao Tibet vindo da Índia, China e Ásia Central. Em sua forma racionalizada e clerical (T6a), ele ofereceu possibilidades à política centralizadora dos antigos reis mas na forma dos *Tantras* e outras orientações iogues (T6b) também foi capaz de ser incorporado na religião essencialmente xamânica da maioria da população. Com o colapso do reino antigo, foi essa forma xamânica e Tântrica de Budismo que sobreviveu no Tibet até o contato renovado com a Índia no início do décimo-primeiro século. No restante do capítulo, iremos examinar em maiores detalhes a religião das cortes antigas e os estágios iniciais da chegada do Budismo.

Religião nas primeiras cortes (T3, T5)

Se uma diferenciação real entre *lha* e *la* existiu em um tempo histórico, é provável que tenha acontecido na época da transição associada ao rei *Trigum*. Podemos fazer essa especulação devido à natureza da religião dos proto-estados (T2) que aconteceu antes de *Trigum*, que marca propriamente o início da religião da corte.

Os reis que antecederam *Trigum* eram conectados ao céu por um cordão ou corda (*mu*). O termo *mu* também se refere ao seu lar celestial e os descreviam como se retornassem para lá a cada noite. Cada rei finalmente retornava ao céu assim que seu filho atingisse a maioridade, de forma que esses reis não deixavam tumbas. *Trigum* desafiou os cabeças do clã para um combate em que o cordão-*mu* fosse rompido e o próprio rei morto (*Stein* 1972a:48-49). *Trigum* e os reis seguintes foram sepultados em tumbas monumentais. Ritual funerário era um componente da nova religião associado a *Trigum* e seus sucessores.

As tradições relacionadas ao rei *Trigum* possuem várias interpretações. Elas parecem conter uma transição entre um rei fundamentalmente ritual e um que forma parte de uma estrutura constitucional de poder, embora inegavelmente *Haarh* esteja correto quando indica que essas transições são muito tardias e inconsistentes para nos permitir traçar quaisquer “conclusões devido ao relacionamento entre o poder real e o sacerdotal durante o desenvolvimento da dinastia [*Yarlung*]” (1969:110). No período pós-*Trigum*, de acordo com *Giuseppe Tucci*, os reis continuaram a serem considerados como de descendência divina. O Poder era exercido por uma trindade de reis, um ritual oficiante chamado *shennyen* (*Tucci* e *Haarh* traduzem isso como ‘líder xamã’) e ministro-chefe. Para citar o resumo de *Haarh*:

Como lhasé, filho de lha, a pessoa do rei representou a ininterrupta essência renascida do ancestral divino, que reencarnava em cada rei na idade da maturidade, treze anos, e que permanecia encarnada nele até que o seu primogênito atingisse a mesma idade de maturidade e ascendesse ao trono como elo consecutivo da reencarnação ancestral. (Haarh 1969:108)

[442]

A religião das primeiras cortes como *Yarlung* e *Shangshung* (T3) pode ser considerada como uma adaptação da 'antiga matriz' xamânica (T1) ao crescimento do poder centralizado e a alfabetização. Logicamente e provavelmente também historicamente, o conceito unificado *la-lha*, representando os padrões culturais unificados da sociedade xamânica (os estados modais de *Samuel* 1990), gradativamente se fragmentou com a chegada da centralização e famílias específicas e seus *la* associados chegaram para usufruir de um especial alto status. Os complexos *la-lha* gradualmente se transformaram em deuses externos (*lha*) quando passaram a ser vistos como externos ao indivíduo em vez de externos e internos. Uma vez externalizados, sua associação às famílias governantes passou a ser vista em termos de ancestralidade de deuses das montanhas específicos (veja *Kirkland* 1982). Ao mesmo tempo, o resíduo do lado interno do conceito *la-lha* evoluiu para o conceito de força-espírito ou *la*.

Nos textos, o ritual dessas cortes antigas era conduzido por clérigos chamados *bön* ou *shën*. Eles parecem ter pego emprestado muitas de suas técnicas e conceitos originais das sociedades letradas vizinhas como o Irã, Gilgit e Índia. À medida que o contato com essas sociedades crescia, o conhecimento de religiões mais cultas, o conhecimento de religiões mais sofisticadas teria sido gradativamente introduzido no platô Tibetano. Naquele tempo, o Budismo estava no auge de sua influência, tanto na Índia quanto na China e por todas as rotas comerciais da Ásia Central (veja *Guenther* 1974b, *Dargyay* 1978; *Klimburg-Slater* 1982; *Snellgrove* 1987).

À época de *Songtsen Gampo*, nossa informação sobre a religião da corte (T5) torna-se consideravelmente mais sólida. A religião da corte possuía, indubitavelmente, laços estreitos com a manutenção da dinastia real. O culto real era centrado em torno dos deuses da montanha que eram considerados ancestrais das linhagens reais. Isso tem sido estudado em detalhe por *Ariane Spanien* (1971b), primariamente com base nos manuscritos preservados em *Dunhuang*, um povoado localizado nas rotas de comércio da Ásia Central que por algum tempo entre os séculos sétimo e oitavo foi controlado por Tibetanos.

Entretanto, paralelamente a esse ritual estatal específico, as fontes de *Spanien* descrevem muito do que está próximo à religião popular moderna, como descrito no capítulo 10. Podemos encontrar analogias nos textos antigos às divindades locais, espíritos malévolos e às complexas técnicas divinatórias da religião popular moderna. A religião existente à época do Império Tibetano reteve fortes elementos da 'antiga matriz' xamânica (T1) dentro de sua nova estrutura racionalizada.

[443]

Do sétimo ao nono século, a corte Tibetana ainda estava nos primeiros estágios de centralização e da religião clerical embora os escritores Budistas Tibetanos provavelmente exageraram no 'primitivismo' do Tibet pré-Budista.⁵ Nossa informação sobre sua administração sugere uma aliança militar entre os grupos tribais relativamente autônomos que aceitaram apenas gradualmente a predominância da dinastia *Yarlung*. Membros poderosos das famílias governantes dessas tribos, frequentemente relacionados ao rei por pactos matrimoniais como tios ou *shang*, atuando como ministro-chefe na corte da dinastia *Yarlung*, que no sétimo século se transferiu para *Lhasa*. Esses ministros desempenharam um papel fundamental nas inúmeras políticas e religiosas desse período, que ficaram em evidência em torno dos conflitos entre os patrocinadores dos clérigos *bön* e *shên* (T5) e os do Budismo (T6) e entre os patrocinadores das diversas escolas do Budismo (*Richardson 1977a*).

O processo de centralização política foi interrompido pela divisão e colapso do antigo império Tibetano após o assassinato do rei anti-Budista *Langdarma*. Nenhum estado Tibetano subsequente conseguiu rivalizar em extensão geográfica com esse império antigo. O processo de fragmentação que começou com a morte de *Langdarma* foi gradativamente contraposto à partir do décimo-terceiro século por um movimento de unificação regional, com foco nas regiões de *Ü* e *Tsang* mas nenhum desses regimes sucessivos foi capaz de manter uma administração efetiva por mais do que algumas gerações até o estabelecimento do regime monástico *Gelugpa*, com suporte militar mongol em 1642.

É nesse contexto político genérico de ausência de poder político centralizado e rivalidade contínua entre as famílias aristocráticas locais que a religião Tibetana gradativamente se desenvolveu até chegar em sua forma moderna. Com o passar do tempo, os *gompa* e outras instituições religiosas tornaram-se parte do processo político, fornecendo seu suporte a um ou outro lado da nobreza e tornando-se grandes proprietários do estado e poderes políticos por direito próprio. Antes de nos voltarmos para os primeiros estágios desse processo, devemos olhar para algumas evidências para a natureza do Budismo no Tibet antes do colapso do reino Tibetano unificado em 842.

Budismo no Império Tibetano: Inscrições e Documentos (T6A)

Muitas inscrições do período real sobreviveram e nos forneceram importantes indicativos da atitude contemporânea do Budismo. Elas podem melhor ser consideradas como um tipo de compromisso entre as orientações do Budismo clerical Indiano (I5A) e as orientações da religião xamânica do Tibet (T5). Com o que é praticado pela doutrina Budista, elas não são não-ortodoxas mas os aspectos dos ensinamentos apresentados fornecem uma imagem do Budismo menos como uma busca individual pela liberação e mais como uma técnica xamânica de transformação de todo padrão cultural da população tibetana.

A bem conhecida inscrição *Karchung*, do início do nono século (reinado do rei *Sednaleg*) é um exemplo onde a construção de templos e outras fundações religiosas realizada pelos reis Tibetanos é um tipo de ato ritual trazendo benefícios futuros:

Em relação à prática dessa forma da religião do Buda por gerações sucessivas, se nunca destruída ou abandonada, resultará em bem além da conta; mas se abandonada ou destruída, inúmeros pecados surgirão... mas do tempo em que o rei, seus filhos e seus netos forem novos até mesmo após se tornarem regentes do reino, professores da virtude dentre os monges serão indicados e, ao ensinar a religião, tanto quanto for possível ser absorvido pela prática mental, o portão da liberação para todo Tibet através do aprendizado e da prática da religião não será fechado. (Richardson 1973:15-16).

Outro texto de *Dunhuang*, infelizmente fragmentado, nos fornece uma imagem semelhante:

[Os antigos reis] receberam a doutrina e a ela se devotaram, disseminando-a entre todas as criaturas...esses sábios ensinamentos são o oceano no qual as obras do governante e dos sujeitos são como o Monte Sumeru. A tradição de tais ações sendo há muito tempo estabelecida, os limites do domínio ampliado e a terra do Tibet feliz. As colheitas foram boas, raras as doenças dos homens e do gado. As qualidades evidentes e o correto comportamento do povo aumentou e, longe de distanciar os ritos dos deuses e dos homens, eles os reverenciavam e mais fortemente se agarravam àqueles princípios. Eles não falharam no devido respeito e afeição para com os professores e pais, irmãos, irmãs e parentes e para com aqueles que, através do tempo, encontram-se em posição de honra. (Richardson 1977b:220-221)

[445]

A referência aos 'ritos de deuses e homens' *lhach'ö mich'ö*, sugere que o grupo anti-Budista questionou se os ensinamentos Budistas se opunham àquelas práticas que já prevaleciam. Em uma utilização posterior, *lhach'ö* refere-se ao próprio Budismo, mas nessa época deve ter significado tanto o culto geral à divindades locais quanto o culto às divindades ancestrais da dinastia real. *Mich'ö*, os 'ritos', 'práticas' ou 'ensinamentos' dos homens, é todo o corpo de mitos, estórias, provérbios, enigmas, canções e narrativas genealógicas que definiram o relacionamento devido e comportamento entre as pessoas (Stein 1971:100, 191-199). Em outras palavras, *mich'ö* é o corpo de itens culturais que definem a religião xamânica e o texto está declarando que o Budismo conduz a um aumento na observância dessas práticas.

Um dos documentos mais interessantes desse período antigo é a narrativa sobrevivente em nove manuscritos *Dunhuang* e recentemente traduzidas para o francês por *Yoshiro Imaeda* (Imaeda 1981). Essa 'Estória do Ciclo de Nascimento e Morte,' vagamente modelada no *Gandavyuha Sutra*, novamente é datada em torno do ano 800. Ela começa com a morte de um 'deus' (*Iha*). O filho do deus, *Rinch'en*, o personagem central dessa estória, sai em busca de um professor espiritual que irá lhe mostrar como ele pode trazer seu pai de volta à vida, encontrá-lo e trazer paz e contentamento a ele.

A busca de *Rinch'en* termina quando ele encontra o Buda *Sakyamuni*, que explica que nascimento e morte são o resultado do *karma* e nem os deuses ou os seres humanos que habitam o mundo triplo do *samsara* podem deles escapar. Apenas os ensinamentos Budistas e a realização de ações virtuosas possuem algum valor em face da morte. Através desses, e através da prática Tântrica de recitação da fórmula *Usnisavijayã*, pode-se evitar o renascimento como um ser infernal, *preta*, ou animal e alcançar reinos superiores.

Como indicado por *José Cabezón*, o tema da 'morte de um deus' é um ataque ao culto dos deuses, que foram retratados como não estando livres das leis do *karma* e da morte (Cabezón 1982). Apenas o Buda possuía essa liberdade. Um importante tema da obra são os poderes mágicos apresentados pelos sábios Budistas encontrados pelo herói em sua jornada e pelo próprio Buda, que, como observado por *Cabezón*, cairiam bem no Tibet xamânico. O Budismo pode proteger uma pessoa dos deuses e demônios e permite a aquisição de poderes xamânicos mais do que qualquer xamã não-Budista.

[446]

A inscrição *Karchung* do primeiro manuscrito *Dunhuang* parece refletir o lado Tibetano da acomodação entre o Budismo e a religião xamânica. O Budismo era aceitável como uma nova e melhorada técnica xamânica que manteria a boa sorte e prosperidade da região sem ameaçar a ordem estabelecida, implementada no passado. A 'Estória do Ciclo de Nascimento e Morte' é mais uma linha missionária de propaganda Budista. Sua sobrevivência em diversos manuscritos sugere que foi bem recebida. De acordo com a 'Estória', os antigos poderes não são o que clamavam ser e somente o Budismo pode ajudar na hora da morte. Ao mesmo tempo, a narrativa sugere que o Budismo é totalmente capaz de competir nos termos da antiga religião, ao defender contra deuses e demônios e conferindo outros poderes 'mágicos'.

Geralmente, a religião xamânica não dá muita atenção ao problema do destino do indivíduo após a morte. Existe ritual, frequentemente muito elaborado, para garantir a devida transição e proteger contra os perigos associados *com* a morte, mas ideias referentes ao estado de pós-morte são, na maioria das sociedades xamânicas, vagas e pouco enfatizadas. Apenas o xamã, uma vez que ele ou ela já superou a morte através da iniciação xamânica, pode estar, de alguma forma, isento de morrer pela forma normal. Como exemplo, temos as especiais mortes ritualísticas dos xamãs *Dinka* ou 'mestres da lança de pescar', que serve como um tipo de negação da morte comum (*Lienhardt 1961:298-319; ver Huntington e Metcalf 1980*).

Os mitos em que os primeiros reis Tibetanos foram descritos como ascendendo direto ao céu pela cordão-mu atado às suas cabeças sugere que eles, tal qual muitos governantes de estados parcialmente 'racionalizados', foram considerados como possuidores de poderes xamânicos, simbolizado pelo poder supremo sobre a própria morte (*Tucci 1955; Stein 1972a*). Esse é um tema recorrente na história recente da religião Tibetana. Já vimos no capítulo 12 que os poderes dos *siddhas* Tântricos estavam intimamente ligados ao seu domínio sobre o processo de morte. A posse de tal domínio pelos *Lamas* Budistas do Tibet era de grande significado, por exemplo no desenvolvimento do conceito do *trulku* ('lama encarnado').

[447]

Em geral, a morte é fortemente ritualizada nas sociedades xamânicas mas a principal preocupação é referente mais ao medo dos espíritos dos mortos se estes não tiverem sido devidamente tratados do que à sobrevivência individual do falecido. A ênfase no simbolismo funerário consiste na preservação e continuidade da comunidade sobrevivente ao invés dos mortos propriamente dito. Os mortos, se devidamente qualificados pela sua vida, podem se tornar espíritos ancestrais tais quais aqueles encontrados em muitas sociedades africanas, exemplos dos padrões culturais que interferem nos assuntos dos vivos basicamente para mantê-lo no caminho correto. Alternativamente, eles podem ir para algum reservatório espírito-material vago, para posteriormente renascerem como membros do grupo. Eles podem, entretanto, ter um futuro como indivíduos apenas na medida em que a sociedade tenha dado ao indivíduo mais importância do que suas premissas fundamentais possam permitir.

Com a ruptura da 'antiga matriz' xamânica em um novo e mais individualizado modo de pensamento, a sobrevivência do indivíduo após a morte se torna mais um ponto de discussão.⁶ É um tema principal na 'Estória do Ciclo de Nascimento e Morte', que sugere que tais preocupações se tornavam proeminentes entre os Tibetanos do oitavo e nono séculos. Nas sociedades Tibetanas, uma das principais funções dos monges Budistas, assim como em outras sociedades Budistas, era se tornar o responsável pela condução do ritual funerário.⁷

Evidências adicionais das formas xamânicas de pensamento existentes no Tibet àquela época podem ser encontradas no vocabulário utilizado para traduzir conceitos Budistas. Assim como os Chineses mas diferente do praticado pelos Budistas do Sri Lanka e do Sudeste Asiático, os Tibetanos traduziram escrituras Budistas em sua própria língua. Consequentemente, eles tiveram que achar equivalentes em Tibetano para termos sânscritos dos conceitos filosóficos Budistas. Esses equivalentes foram corrigidos no final do oitavo século, com a compilação do grande vocabulário Sânscrito-Tibetano, o *Mahāvvyutpatti* (Sakaki 1962).

Eu já discuti alguns desses termos e sugeri que lama e *sanggye*, os equivalentes Tibetanos para 'guru' e 'Buddha', dois dos principais temas centrais da recente tradição Budista, tenham conexões sugestivas com os conceitos-chave *la* e *sang*, da ordem xamânica pré-Budista do Tibet (Samuel 1985:392).⁸

Um terceiro termo é também é digno de comentário. *Tendrel* é o equivalente Tibetano para *pratityasamutpāda*, o antigo e importante conceito Budista que se refere à natureza relacional de todos os fenômenos. *Tendrel* é uma abreviação para *tenpar drelwar jungwa* ou *gyurma*, ambos traduções bem

6

7

8

literais do Sânscrito ('originação interdependente'). A questão é a amplitude dos significados adicionais que *Tendrel* adquiriu com o uso Tibetano. Esses giram em torno da ideia de 'presságio', especialmente no sentido de um indicativo de que as circunstâncias são auspiciosas para uma determinada ação ou empreendimento. O conceito subjacente é algo do tipo 'conexões que não são visíveis na superfície'.

[448]

Como apontado acima, a preocupação com presságios e divinações é característica de uma perspectiva xamânica. Na linguagem de meu livro anterior (*Samuel* 1990), o tipo de conexões envolvidas é aquela em que um conjunto particular de 'estados-modais' começam a se manifestar. Em um extremo, como na estória de *Marpa* e *Milarepa* citada posteriormente neste capítulo, todo um novo padrão cultural pode estar surgindo dentro de um contexto social geral. Mais tipicamente, estamos preocupados com uma mudança de equilíbrio dentro do repertório de padrões que prevalecia. O *tendrel* é um sinal disso e um indicativo (normalmente positivo) da evolução que irá ocorrer. Eventos oníricos, aparentes probabilidades de combinações de palavras em conversações, o comportamento de animais e outros fenômenos naturais podem ensejar *tendrel*.

Presságios, Divinação e Tendrel

Todo o complexo de ideias conectado com *tendrel* é digno de uma exame mais detalhado uma vez que possui influência significativa sobre toda a questão da religião xamânica no Tibet. A importância dos presságios e divinações na religião popular foi discutida no capítulo 10, onde dei uma série de exemplos da descrição de *Kurt Schwalbe* da construção de uma *stupa*. O poder de manipular *tendrel* em favor de alguém é uma das realizações dos *siddhas* Tântricos e pode ser descrito como um objetivo da prática Tântrica.

Um exemplo do que se entende por manipulação de *tendrel* pode ser o comportamento de *Marpa* quando recebeu pela primeira vez seu discípulo *Milarepa*, como descrito no conhecido *namt'ar* ou hagiografia de *Milarepa* pelo iogue do décimo-quinto século *Tsangnyön Heruka* (ver capítulo 26). Quando *Milarepa* chega pela primeira vez à residência de *Marpa*, ele encontra um monge arando um campo, que lhe dá cerveja e lhe diz para terminar a lavoura.

[449]

Quando ele encontra o próprio *Marpa*, ele o reconhece como o monge que encontrara no campo. Mais tarde, *Milarepa* oferece a *Marpa* uma tigela de cobre vazia. *Marpa* diz que o presente é auspicioso (*tendrel sang*)⁹ e a leva para a sala de santuário para oferecê-la ao seu lama, *Naropa*. *Marpa* bate na tigela para fazê-la ressoar e então a preenche com manteiga líquida. Somente muito depois, após *Milarepa* ter passado por muitas provações e finalmente ter recebido os ensinamentos Tântricos pelos quais ansiava foi que *Marpa* explicou o significado dessas ações. Seu encontro disfarçado de trabalhador com *Milarepa* era uma demonstração de seu respeito por ele.

Você bebeu toda a cerveja que te dei. Essa cerveja e o trabalho que você finalizou significaram que, ao penetrar o coração da Doutrina, você irá entender todo o ensinamento. A tigela de cobre que você deu com as quatro mãos significa a vinda de meus quatro grandes discípulos. Sua superfície sem manchas significa que sua mente se tornará livre de defeitos e seu corpo terá o poder sobre o êxtase da alegria do fogo de tummo [ver capítulo 12]. A panela vazia simboliza a ausência de comida durante a meditação em solidão. Mas, de forma a semear as sementes de sua vida longa, do bem-estar para seus muitos discípulos e de como preenchê-los com a doçura do ensinamento, com minha bênção eu enchi a panela com a manteiga das lamparinas do altar. Eu a fiz ressoar significando o seu futuro renome. (Tsangnyön Heruka, Milé Namt'ar, Lhalungpa 1979:74).

Pode-se ver aqui a confluência entre a teoria Indiana do *karma* e a figura Tibetana da ordem xamânica do universo. Boas ações fornecem sementes no *continuum* kármico (*samtana*) do indivíduo que germinarão em seus resultados em um estágio posterior. Mas na linguagem menos individualizada da perspectiva xamânica, seria mais apropriado falar da boa ação tanto como promovendo um estado modal positivo dentro da totalidade do padrão cultural quanto (como aqui) iniciando um novo e positivo padrão cultural. Em ambos os casos, torna as forças do universo favoráveis ao executante de forma que as boas consequências surgirão naturalmente.

Esse tipo de perspectiva sustenta não só a inscrição *Karchung* bem como o primeiro texto *Dunhuang*. Ela não contradiz o entendimento Budista Indiano do *pratityasamutpāda*. Ao invés disso, ela relaciona esse entendimento com as já existentes ideias indígenas Tibetanas e no processo, lança as bases para um eventual entendimento Tibetano do *pratityasamutpāda* que a traz de volta à visão xamânica original do Buda.

[450]

Nessa conexão, é digno de nota o fato de que muito do vocabulário usado para descrever o ritual Tântrico permanece muito próximo às evidências dos textos pré-Budistas tais como os estudados por *Ariane Spanien*. Nesses textos, oferendas são feitas aos deuses que, satisfeitos, concedem proteção à seus benfeitores. A mesma forma de discurso se aplica aos deuses Tântricos e ao *lama* pessoal quando tratados como divindades Tântricas; oferendas são feitas a eles, eles são visualizados como estando satisfeitos e derramam ondas de iniciações e bênçãos.¹⁰

O termo para ondas de iniciações, *jinlab*, que traduz o sânscrito *adhithāna*, é literalmente 'onda de *jin*', e *jin* é um dos atributos associados aos antigos reis Tibetanos; seu significado original parece ter sido a qualidade de invencibilidade em batalha (*Spanien* 1971b: 339; ver também *Karmay* 1988a:2). Outro atributo dos antigos reis, *tr'ul*, parece ter indicado um conjunto de poderes mágicos, particularmente de mover-se entre a terra e o céu (*Spanien* 1971b: 336-339). Ele é derivado da mesma raiz que *trulpa*, usada para se referir aos poderes mágicos do Buda. Outro termo relacionado, *trulku*, do sânscrito *nirmānakāya*, é o termo comum para '*lama* encarnado'. Estudos contínuos dos documentos *Dunhuang* irão, sem sombra de dúvida, esclarecer o processo pelo qual a religião xamânica do Tibet foi reinterpretado em termos Budistas mas fica claro que esse é um processo complexo e sugere que os novos termos Budistas devem ter recebido um grande peso de associações pré-Budistas.

É importante perceber que 'Budismo' não é um único e coerente corpo de crenças e práticas que os Tibetanos pudessem simplesmente se apropriar da Índia ou China. Budismo, mesmo que somente dentro da Índia, era uma variedade de coisas diferentes. Incluía os ensinamentos morais diretos e práticas devocionais do Budismo leigo, a sofisticada tradição escolástica e acadêmica das universidades monásticas e o treinamento xamânico dos *siddhas* Tântricos bem como outros componentes. O próprio processo de tradução da terminologia era parte da construção de um entendimento Budista, especificamente Tibetano.

O elemento-chave nesse entendimento Tibetano parece ser que o Budismo ofereceu um controle mais efetivo sobre a ordem do universo do que o disponível pelos demais cultos. Esse controle era atingido de duas formas: através do ritual Tântrico do *lama* para controlar as divindades e demônios da religião popular e pelos ensinamentos morais sobre as ações virtuosas e não-virtuosas. Somado a isso, a preocupação crescente com a sobrevivência individual, indubitavelmente alimentada pela chegada do conceito Indiano do contínuo ciclo de renascimento, levou a um interesse no Budismo como resposta ao problema sobre o que acontece com o indivíduo após a morte. Se a orientação de 'controle do universo' levou a uma abordagem coletiva xamânica dos conceitos de *karma* e causalidade, a orientação de

'sobrevivência após a morte' levou a uma abordagem racional, individual e proto-clerical, embasada no acúmulo de boas e más ações dentro do *continuum* da consciência individual.

[451]

Os governantes do Tibet devem ter tido tanto um entendimento xamânico quanto clerical (ou racional) do Budismo. Dentro do padrão xamânico, o estabelecimento de práticas adequadas de comportamento, como as descritas pelo Budismo, levariam à prosperidade da sociedade através da obtenção de um equilíbrio entre os estado modais, tornando-o o padrão cultural global. Dentro do padrão individual racionalizado, a moral Budista poderia ajudar a proteger o poder real mas apenas assegurou que os xamãs Budistas não se tornassem, por si só, um centro de poder rival. Não está sendo sugerido que essa segunda orientação não possa ter surgido dentro de uma sociedade xamânica. No máximo, a abordagem xamânica enfraquece a motivação individual ao reforçar os aspectos coletivos e sóciocêntricos do padrão cultural (ver *Samuel* 1990:93-99). Entretanto, O contato com sociedades racionalizadas e centralizadas que circundavam o Tibet pode ter fortalecido a orientação individual e racional.

Tradicionalmente é dito que *Tr'isong Detsen*, rei do Tibet no final do oitavo século, decidiu entre as duas formas de Budismo, respectivamente representadas pelos professores Indianos e Chineses em um conselho que ocorreu ou em *Lhasa* ou no primeiro e recentemente fundado monastério Tibetano *gompa* de *Samyé*. É dito que *Tr'isong Detsen* decidiu à favor da versão 'Indiana', representada por *Sāntaraksita* em detrimento da versão Chinesa, representada pelo professor conhecido como *Hashang Mahayana*. Mesmo que as descrições desse evento fornecidas pelos historiadores Tibetanos mais tardios tenham sido recentemente questionadas desde a publicação de *Paul Demiéville* dos registros pró-Chineses de *Dunhuang* (*Demiéville* 1954; ver *Snellgrove* 1987:430-436), o incidente contribuiu para o futuro entendimento dos Tibetanos de sua história e forneceu a primeira evidência real do relacionamento entre as tendências xamânicas e racionais de um lado e do poder político de outro.

Budismo Indiano e Chinês: O Conselho de Samyé

A tradição histórica padrão Tibetana, representada por escritores como *Putön* e *Gö Lotsawa* associa a chegada do Budismo no Tibet com as alianças matrimoniais estabelecidas pelo rei *Songtsen Gampo* com as cortes Chinesas e Nepalesas no início do sétimo século (por exemplo, *Putön, Ch'öjung* = *Obermiller* 1932-1933, vol. 2, 184-185; *Gö Lotsawa, Debt'er Ngönpo* = *Roerich* 1976). Nos cento e cinquenta anos seguintes, Budistas tanto da China quanto da Índia e do Nepal estavam ativos no Tibet até que o rei Tibetano, *Trisong Detsen*, nos registros tradicionais, decidiu à favor da forma Indiana em um conselho que ocorreu no primeiro monastério Tibetano de *Samyé*. Depois disso, a forma Tibetana de Budismo seguiu o padrão Indiano.

O Budismo Chinês que foi rejeitado é descrito nesses textos como semelhante à algumas formas do *Ch'an* (correspondendo ao *Zen* japonês) no que aconselhava a irrelevância da abordagem gradual da Budeidade e da observação moral. Ao invés disso, ensinou um despertar repentino do estado de Iluminação através da ausência de atividade mental. Uma vez que *Trisong Detsen* era considerado como uma emanção do *Bodhisattva Manjusri*, tema que será discutido no capítulo 25, sua decisão foi considerada particularmente autoritária por autores mais tardios.

Assim como *Guenther, Dargyay* e outros apontaram, existem problemas com esse registro histórico tradicional, surgindo da orientação dos historiadores que quiseram fazer do Tibet, antes do surgimento do Budismo, especialmente, o que consideravam como a variedade aprovada do Budismo Indiano, parecer 'rústico e selvagem' (*Guenther* 1974b:81; *Dargyay* 1978; *N. Norbu* 1981). Essa história padrão descreve apenas um contato com o Budismo antes do início do sétimo século, a saber, a aparição miraculosa de uma urna contendo dois *Sutras* e uma *stupa* dourada cinco gerações antes, à época do Rei *Lhat'o T'ori*. Isso, por si só, é implausível, como *Guenther* indica, uma vez que, nesse estágio, o Tibet estava virtualmente cercado por nações Budistas. O que mais interessa aqui é que a imagem do Budismo Tibetano no sétimo e oitavo séculos consistindo exclusivamente numa corrente Indiana ortodoxa e, de outro lado, uma corrente Chinesa tranquila, tendo esta última desaparecido após o Conselho de *Samyé*, parece bastante simplificada.

[453]

Com efeito, sobreviveram os relatos dos principais oradores do debate de *Samyé*, *Kamalasila* – da corrente indiana – e *Hashang Mahayāna* – da corrente chinesa. Quando examinados à luz da recente tradição histórica fica claro que o que aquela tradição representa é, em muitos aspectos, um recontar do debate a partir do ponto de vista dos últimos defensores. Esses últimos escritores se identificaram com a perspectiva Indiana e acusaram seus oponentes de continuar as equivocadas doutrinas da perspectiva Chinesa.¹¹ O foco de seus ataques era geralmente a ordem *Nyingmapa*, que clamava datar do tempo dos antigos reis. *Sakya Pandita*, entretanto, acusou várias escolas *Kagyüdpā* de cometer os mesmos erros. Em verdade, parece que a posição de *Hashang Mahayāna* não foi inequivocamente descartada e seus argumentos podem ter sido mais sutis do que os estudiosos Tibetanos posteriores estavam preparados a admitir.¹²

Os motivos por trás desses relatos posteriores serão considerados quando nos voltarmos para o período de onde surgiram. Entretanto, ficamos com a questão sobre do que o debate de *Samyé* tratava e por que resultou na decisão em favor da perspectiva Indiana, assumindo ter sido esse um fato histórico.

Como *Guenther* indicou, a oposição entre a apresentação ‘abrupta’ e a ‘gradual’ para a Iluminação é, sem dúvida, uma distinção entre descrever a visão do objetivo e enfatizar sua abordagem gradativa (*Guenther* 1974b). Poderíamos reformular a frase como uma distinção entre a perspectiva do xamã, que basicamente se preocupa com o estado a ser atingido, e do clérigo, cujo foco principal é fornecer um registro racional sobre como é atingido e sobre como prevenir seu mau uso ao insistir em um minucioso treinamento moral antes de atingi-lo.

O próprio Budismo Indiano inclui ambos os tipos de descrições. Textos como o *Abhidharmakosa* contém descrições elaboradas dos estágios do caminho enquanto outro como o *Uttaratantra*, principal texto da teoria *tathāgatagarbha*, descreve a Budeidade como um potencial a ser revelado dentro de cada um ou de cada coisa, e os *siddhas* Tântricos geralmente falam em termos semelhantes. Ambos os lados estavam presentes na China, mesmo entre os Budistas *Ch’an*. As várias escola do Budismo Chinês *Ch’an* do oitavo século, enquanto compartilhavam a ênfase *Ch’an* na meditação como principal aspecto do caminho (a palavra *Ch’an* é derivada do Sânscrito *dhyaṇa*, meditação), não rejeitava a necessidade de observação da moralidade Budista e possuía muitas posições sobre como isto estava relacionado à realização da compreensão.

11

12

[454]

Naquela época no Tibete, as abordagens xamânicas ao Budismo (T6b) parecem ter sido representadas por professores oriundos tanto das tradições Chinesas quanto Indianas e terem incluído elementos Tântricos e do *Ch'an*. Existem indicações que professores associados aos antigos *Tantras* antigos, alguns que datam desse período, possuíam conexões com a China mas certamente também possuíam com a Índia (*Guenther 1974b; Snellgrove 1987*).

A questão que realmente deve ter ocorrido em *Samyé* não foi uma luta entre o Budismo Chinês e Indiano mas sim entre um Budismo que enfatizava os ensinamentos morais para os leigos (T6a) e um Budismo que enfatizava a visão xamânica e assim, reforçava a importância da meditação Tântrica e de outras formas, bem como os poderes mágicos que dela poderiam ser obtidos (T6b). Nessa conexão, é digno de nota, o fato de que os primeiros reis parecem ter controlado estritamente a tradução e a prática dos textos Tântricos (*Karmay 1980a:151, 1985, 1988a:4-6*).

[D]urante o período real, os Tantras eram vistos com suspeita e sua disseminação sujeita à restrição...O 'Conselho Religioso' presidido pelo abade de Samyé era um corpo poderoso e enfadonho que certamente tentou controlar a disseminação dos ensinamentos Tântricos pela região. Outra tarefa principal desse corpo era manter as comunidades monásticas sobre as bases do Vinaya tão puras quanto possível.... A pesar da vigilância do 'Conselho Religioso' seria de se esperar que certas pessoas seguissem os ensinamentos Tântricos...Ele se tornou a fé dominante durante o período que seguiu o colapso da instituição monástica e da autoridade central. (Karmay 1988a:6).

Não é de se surpreender que o rei iria favorecer as variedades morais do Budismo em detrimento do potencial antinomianismo, o 'domar o selvagem' uma vez que o primeiro reforçava sua posição e o último à ameaçava. Ao apoiar *Kamalasila*, estudante de *Sântaraksita* e proponente da moralidade Budista convencional e do 'caminho gradual', contra um professor Chinês cuja posição a esse respeito não era tão definida, ele deixava claro qual o tipo de Budismo compatível com um estado centralizado que deveria ser repetido em suas várias formas, com diferentes graus de sucesso e por muitos dos futuros governantes do Tibete.

[454]

Tr'isong Deutsen indicava, então, uma preferência por um Budismo 'clerical' (T6a) em detrimento de um xamânico (T6b). Sua decisão não era uma rejeição ao Budismo Tântrico propriamente dito e parece que mesmo os círculos da corte que desejavam uma religião completamente clerical e controlável aceitaram a necessidade de alguns aspectos mais xamânicos, mesmo que de forma temporária. As tradições Tibetanas mais recentes descrevem *Tr'isong Deutsen* como um adepto Tântrico e discípulo de *Guru Rimpoche*. Entretanto, o veredicto de *Tr'isong Deutsen* significou que os aspectos da tradição xamânica que pudessem conflitar com a moralidade convencional deveriam ser severamente controlados. A religião xamânica deveria estar subordinada ao caminho gradual da moral e da disciplina ética ensinado por *Sântaraksita* e *Kamalasila* e decorrente do currículo acadêmico e clerical das universidades Budistas do Norte da Índia.

Assim, no oitavo século, os padrões Budistas xamânico e clerical estavam presentes no Tibet. Suas reações e relacionamentos mútuos iriam moldar o futuro histórico do Tibet, combinados às circunstâncias políticas que ajudaram a moldá-los e, que por sua vez, eles ajudaram a formar.

Entretanto, as circunstâncias políticas imediatas ao colapso do antigo reino, em 842, foram mais propícias à religião xamânica do que a clerical. O declínio do Budismo clerical àquela época é tradicionalmente atribuído à sua perseguição do último rei, *Langdarma*, mas, de qualquer forma, deve ter acompanhado a queda do estado Tibetano unificado. A economia estatal e o apoio material às instituições clericais Budistas como *Samyé* devem ter desaparecido em poucos anos.

Budismo, na medida que sobreviveria nos próximos cento e cinquenta anos, o fez em sua maior parte na forma xamânica. A tradição clerical só seria efetivamente reintroduzida no Tibet no décimo-primeiro século, através do patrocínio de uma ramificação sobrevivente da dinastia real no Tibet Ocidental e outros patronos leigos no Tibet Central. Esse crescimento será delineado no próximo capítulo.

Padrões Culturais

A natureza precisa da sociedade e da religião Tibetana à época da chegada do Budismo é matéria de especulação. Em um artigo antigo (*Samuel* 1985) argumentei sobre uma religião xamânica inicial, próxima de uma sociedade pré-literária e contemporânea apátrida. No presente capítulo, sugeri que tal situação (T1) teria se desenvolvido consideravelmente durante a época da religião da corte e popular do estado *Shangshung* e seus vizinhos (T3, T4), os antecessores imediatos do primeiro reino Tibetano.

Todavia, os aspectos xamânicos são claros na evidência documental do primeiro reino Tibetano (T5, T6) e certamente teriam caracterizado a religião popular não documentada de seu tempo (T7). O Budismo, tanto clerical quanto xamânico (T6a, T6b), entrou nesse contexto geral e sua adoção inicial precisa ser entendida tanto em termos de uma orientação xamânica generalizada da sociedade Tibetana quanto ao processo de 'clericalização' que começou com a corte de *Shangshung* (T3) e se desenvolveu no império Tibetano após 625.