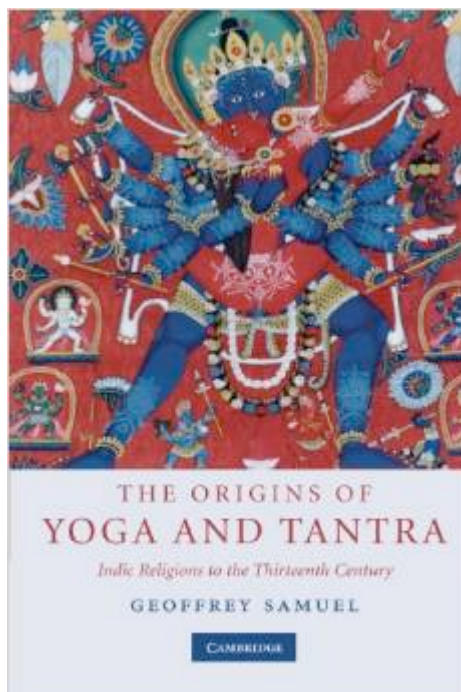


As Origens da Yoga e do Tantra

Geoffey Samuel



Capítulo 14

Conclusão

[339]

Neste capítulo final, reflito sobre alguns assuntos abordados neste livro como um todo. Começo com a questão da meditação, yoga e os processos de mente-corpo, que foram centrais neste livro. O que fazemos atualmente dessas técnicas que, como apontadas em minha introdução, rapidamente estão se tornando uma parte significativa da sociedade global contemporânea, frequentemente em versões muito modificadas e adaptadas? Essas técnicas, certamente não são desconhecidas em outras sociedades e geralmente podem ser classificadas, nas palavras de Foucault como “tecnologias do self”. Foucault introduziu esse termo para referenciar métodos pelos quais os seres humanos agem sobre suas mentes e/ou corpos (talvez devêssemos falar mais genericamente sobre o complexo mente-corpo) com a intenção de trazer transformações de algum tipo (Foucault 1988a, 1988b; cf. Samuel 2005a:335-7). As sociedades Indianas parecem terem sido particularmente ricas nessas técnicas, pelo menos em comparação à outras culturas letradas em larga escala e que as veem ligadas à aquisição de algum tipo de *insight* liberador. Início, então, perguntando o que podemos fazer com a evolução histórica da meditação, yoga e Tantra dentro das sociedades e religiões Indianas.

Se olharmos para a evolução dessas técnicas historicamente, podemos ver um desenvolvimento global de abordagens, das mais simples às mais complexas. As primitivas tradições de *Sramana* (pré-Budistas) parecem ter tido um conceito de *insight* liberador, porém sem os meios sistemáticos de treinamento do complexo mente-corpo para sua obtenção. Em vez disso, contavam apenas com simples práticas ascetas voltadas à cessação brusca das atividades físicas e mentais. Um passo crítico adiante foi dado, ou pelo menos atribuído ao Buda com o cultivo sistemático (*samadhi*) de um estado específico ou uma série de estados (*dhyana*) do complexo mente-corpo dentro

dos quais o *insight* liberador poderia surgir. Os Jainistas podem também ter tido e posteriormente perdido uma versão primitiva dessas práticas (*dhyana*).

[340]

Os primeiros procedimentos Védicos foram mais centrados na revelação do conhecimento sagrado, na forma de hinos e declarações da verdade sagrada, que poderiam, então, serem usados em contextos rituais. Inicialmente, esses foram, talvez em sua maior parte, quimicamente induzidos (assumindo que *soma* seja interpretado como algum tipo de substância psicodélica ou enteogênica) e parecem ter tido afinidade com procedimentos xamânicos de diversas outras sociedades, utilizando o conceito abrangente de xamanismo¹. Essa tradição se perdeu, talvez devido à indisponibilidade do *soma* original e ao desenvolvimento gradual de uma versão das práticas Budistas pelas tradições ascetas Bramânicas, como visto no *Yogasutra*.

Outra ênfase Central da tradição Védico-Bramânica foi sobre o conceito de “morte correta” e uma transição apropriada para o “pós vida” celestial; este foi um assunto importante dentro dos *Upanisads*, e, como vimos no capítulo 9, foi um dos contextos primários do termo *yoga* no *Mahabharata* juntamente com a ideia de *yoga* como uma técnica para entrar no corpo de outro ser humano (White 2006). Essas eram vistas como habilidades a serem desenvolvidas tanto pelos guerreiros quanto pelos sábios, uma conexão que talvez torne mais plausível a ligação postulada por Bollée e Dundas entre os *vratyas* e as primitivas tradições *sramana*.

Na tradição Budista Indiana mais tardia, como as representadas pelos *sutras Mahayana* do segundo ou primeiro século antes de Cristo em diante, as técnicas *dhyana* foram combinadas aos crescentes e elaborados procedimentos de visualizações, baseados em sua maior parte, na invocação

¹ Até mesmo Eliade, que foi insistente na distinção entre êxtase xamânico e êxtase yogi, parece inclinado a conceder uma origem xamânica à *yoga*: “Como uma técnica espiritual desenvolvida (não estamos discutindo as suas possíveis origens), *Yoga* não pode ser confundida com Xamanismo ou classificada entre as técnicas de êxtase” (Eliade 1958:339). Devo salientar essa conexão que, dados os estreitos elos entre *Yoga* e *Tantra*, à presença dos procedimentos de êxtase e aos conceitos de voo mágico no último (White 2003: 188-218) assim como o tema da jornada de visão que permeia as práticas Budistas, a distinção de Eliade é difícil de manter. Entretanto, em vez de insistir na identidade do xamanismo e da *yoga*, gostaria de ver um entendimento mais sutil e granularizado de todo o alcance das práticas envolvidas e seus mecanismos fundamentais.

imaginária de uma forma Búdica. Tais técnicas, descritas em termos da entrada em vários estados *samadhi* específicos, forneceram a base para o culto da comunicação visionária com os Budas e talvez também para a produção dos próprios *sutras Mahayana* (capítulo 9). As primeiras estruturas de *mandala* Budista, como as do *Sutra Suvarnaprabhasa*, parecem estar intimamente relacionadas àqueles procedimentos, assim como os primeiros estágios daquilo que é conhecido na tradição Budista como *kriya*, *carya* e *yoga Tantras*, que se desenvolviam em torno do sexto e sétimo séculos de nossa era. As versões mais tardias dessas práticas começaram a incorporar a auto identificação do praticante com a forma Búdica principal como característica Central e um número de divindades ferozes, inicialmente predominantemente masculinas como figuras periféricas da mandala (cf. Linrothe 1999).

[341]

Enquanto isso, as técnicas transgressivas de magia ritual, as práticas de Kula branco, podem ter sido relacionadas às técnicas semelhantes de comunicação visionária com divindades. Aqui, entretanto, as divindades com as quais procurava-se a comunicação eram as ferozes deusas da doença e dos infortúnios e seu propósito principal eram, pelo menos inicialmente, a feitiçaria e a magia de destruição. Atualmente, é impossível rastrear as primeiras histórias dessas práticas embora possam ter sido associadas com um meio *Sakta* específico e com o *Sakta pithas*, locais onde o poder das deusas ferozes poderia ser contatado e utilizado. Pelo quarto e quinto séculos depois de Cristo, essas práticas estavam sendo adotadas pelos transgressivos ascetas *Saiva* do estilo *kapalika* em conjunto com estruturas de mandalas que incorporavam as ferozes deusas. Nesses contextos, eles foram vistos, à sua própria maneira, como constituindo um caminho para o *insight* liberador.

Enquanto há sugestões de práticas sexuais (não transgressivas) no contexto do Budismo *Mahayana* tão antigas quanto Asanga (quinto século), um novo conjunto de técnicas, intimamente relacionadas e talvez influenciadas pelo cultivo chinês do Qi e práticas de alquimia interna, começou a se espalhar por todo o Sul da Ásia durante o sétimo e início do oitavo século. As versões

indianas dessas práticas internas envolvem o movimento de *prana* pelos canais do corpo e estão intimamente ligadas ao controle consciente de processos corporais durante o coito e, desta forma, às práticas de yoga sexual. Baseando-se em temas tão antigos, particularmente quanto à ideia do movimento de *prana* pelos canais do corpo, eles adicionaram novos entendimentos sobre o significado de *prana*, bem como de estrutura interna para o corpo muito mais elaborada (ou complexo mente-corpo).

Essas novas técnicas permitiram a internalização de práticas divinas. Elas foram adotadas tanto pelos ascetas *Saivas* do estilo *kapalika* (os praticantes *kaula*) quanto pelos praticantes Budistas do *mahayoga Tantra*, que começavam a cada vez mais incorporar elementos transgressivos dentro de suas próprias práticas. Com os Tantras de *yoguinis*, por volta do final do nono século, as ferozes deusas e as divindades masculinas Saivite por meio dos quais eram controladas, também foram adotadas pelos praticantes leigos Budistas, levando aos ciclos rituais de *Hevajra* e *Cakrasamvara Tantras*.

No décimo-primeiro e décimo-segundo séculos, versões modificadas dessas práticas foram desenvolvidas tanto pelas tradições *Saiva* quanto pela Budista (*Abhinavagupta, Kalacakra Tantra*), nas quais se tornaram práticas esotéricas voltadas aos praticantes avançados, conduzidas em conjunto com práticas não transgressivas para iniciantes e leigos em geral. Os componentes transgressivos não foram totalmente eliminados, mas foram amplamente internalizados e cada vez mais as práticas sexuais passaram a ser vistas em termos de acesso à consciência iluminada e *insight* liberador. Este é o “elevado *Tantra* Hindu” Branco e à fase *anuttarayoga* do Budismo *Vajrayana*. Elementos dessas práticas também foram adotados por alguns praticantes Jainistas e também houve contato íntimo com os Sufis e outras tradições Islâmicas.

[342]

Esse corpo de técnicas também foi aplicado às antigas questões sobre como transferir a consciência no momento da morte e como entrar no corpo de outro ser humano. Os procedimentos de transferência da consciência no

momento da morte ainda são importantes para o moderno contexto Tibetano (genericamente conhecido em tibetano como *'pho ba*).

Tentei, tanto quanto possível, traçar as bases sociais e institucionais desse desenvolvimento no curso do livro. A transição para o domínio Muçulmano na maior parte da Índia mudou essa base institucional e levou à marginalização dessas práticas por todo o Sul da Ásia. Entretanto, versões dessas práticas sobreviveram numa variedade de contextos por todo o Sul, Sudeste e Leste da Ásia.

A partir do amplo material que discutido neste livro, penso estar claro o porquê de muitas vezes ser difícil obter uma linha clara sobre o que tratam a yoga, meditação e *Tantra*. As conexões que remetem aos *vratyas*, aos ritualistas da casta inferior e aos primeiros *Pasupatas*, se plausíveis, são especulativas, mas há certamente uma clara sequência de desenvolvimentos históricos que incluem a maioria das mais tardias práticas *Saiva* e Budistas. Entretanto, as práticas envolvidas são muito variadas – de rituais militares agressivos conduzidos pelos reis Gupta e imperadores chineses aos chefes de famílias pertencendo aos cultos secretos na Kashmir do décimo-primeiro século e aos contemporâneos mosteiros tibetanos - e à medida que as pessoas que realizavam essas práticas se consideravam necessariamente como tântricas, o uso do termo também variava. Pode-se entender por que não é tão fácil definir ou especificar precisamente o que o *Tantra* é. Eu também não fiz isso aqui: penso ser mais útil traçar as conexões genealógicas das práticas e ideias do que encaixar uma variedade de instâncias históricas em uma definição compreensiva. Mesmo assim, podemos perguntar quais conclusões gerais podem ser tiradas a partir do que foi esboçado neste capítulo e em seus precedentes.

Sociedade, Política e Sistemas de Valor

Observando as fundações sociais e políticas da prática religiosa, tentei dar sentido, tanto quanto possível, ao porquê de tantas formas específicas

religiosas terem sido praticadas e patrocinadas. Como já apontado, a intenção aqui não é a de um exercício reducionista, mas sim enfatizar o componente central das tradições religiosas Indianas as quais muitas vezes foram marginalizadas ou deixadas de lado, particularmente no panorama geral. Eu quis ver até onde poderia avançar por alguns desses temas em uma larga escala para dar um panorama geral do desenvolvimento das religiões Indianas durante um extenso período de tempo.

[343]

Um tema relacionado no livro tem sido a questão dos sistemas de valor dentro da sociedade Indiana. Iniciei com a oposição entre os “dois mundos” de Hopkins; de um lado a região de *Kuru-Pancala*, que foi o centro da expansão da cultura Védico-Bramânica e o cinturão circundante das cidades em desenvolvimento e o estado mais ao Leste (região Central do Ganges) e ao Sul (ao norte e oeste de Deccan) de outro. Conexões com outras regiões (Noroeste da Índia e Ásia Central, o Delta de Bengala, Sul da Índia, Sudeste da Ásia) foram trazidas com o desenrolar da estória. Parece-me que uma tensão inicial entre os valores da sociedade Védica de *Kuru-Pancala* e os da região Central do Ganges podem ser percebidos através dos primeiros desenvolvimentos das religiões Indianas continuando, de diversas formas, até mais tarde.

Pode-se descrever o modelo central da região do Ganges como sendo uma sociedade agrária com governantes que deveriam possuir qualidades de filósofos e renunciantes, em contraste com o modelo de sociedade de *Kuru-Pancala* baseada na figura do chefe-guerreiro em que muitos de seus valores derivaram de um contexto pastoral. Mais uma vez enfatizo isso, para evitar equívocos, pois não se trata apenas de uma questão envolvendo indígenas e “invasores Arianos”. Estamos falando sobre um contraste cultural que se desenvolveu entre populações que, em sua maioria, falavam as línguas Indo-Arianas e que, sem dúvida alguma, possuíam sua genética misturada por todas as duas regiões. Não obstante, existe um consenso de que os primeiros materiais Védicos, independentemente de sua origem, representam um polo e a região Central do Ganges outro.

Em termos de sistemas de valores, no capítulo 8 sugeri que o ideal do material Védico, como os de muitas sociedades pastorais, é o do jovem guerreiro, transformado na posterior reformulação Bramânica na imagem de *brahmacarin* ou jovem celibatário. Pode-se pensar, por exemplo, nas últimas imagens desses heróis religiosos das tradições Hindu como *Samkara*, *Ramanuja* ou, em outra corrente, *Caitanya* e seus associados, todos retratados caracteristicamente como jovens em trajes celibatários. Esses homens ainda possuem muito do jovem guerreiro dentro deles mesmo que suas batalhas sejam travadas, em sua maior parte, nos estágios iniciais do self e também não surpreende a ideia do guerreiro-asceta Hindu tenha perdurado por toda a história Indiana (Bouillier 1993) e também veio tendo vindo à tona nos contextos Budistas, particularmente no Leste da Ásia (Mohan 2001; Victoria 2005).

[344]

Em contraste, a ideia central das sociedades agrárias, era a de *mithuna* ou casal conjugal, infinitamente replicadas como tema decorativo nas grades das *Stupas* Budistas e dos templos Bramânicos. Penso que o erotismo virtuoso de *Khajuraho* ou *Konarak* pode melhor ser lido nos termos da apropriação do Tantra pela realeza, conforme discutido no Capítulo 12. Já as versões mais antigas podem ser interpretadas como sendo representações culturais de boa-sorte, fertilidade e prosperidade.

Os materiais Jainistas, Budistas e dos Upanisads sugerem que a tensão entre esses dois padrões foi inicialmente resolvida por um padrão cultural no qual o ideal do jovem guerreiro celibatário foi adotado como base das tradições de renúncia, na forma das Ordens monásticas Jainistas e Budistas e dos renunciantes Brâmanes. Essas Ordens ascetas também forneceram o contexto de continuidade das tradições de sabedoria associadas aos estados orientais do Ganges. Elas coexistiram com uma sociedade agrária cujos valores eram essencialmente mundanos, mas forneceram uma ênfase contrabalanceada, que gradualmente impregnou as sociedades aldeãs. Na realidade, esse é o padrão que continuou até os tempos modernos nas sociedades *Theravadin* do

Sudeste da Ásia e do Sri Lanka. As tradições Jainistas continuam a compartilhar os mesmos pressupostos; embora os Jainistas tenham vivido dentro de um contexto Bramânico Hindu cuja grande parcela de sua sociedade seja composta por Hindus, os Jainistas adaptaram esse contexto de diversas maneiras.

A reafirmação das tradições Bramânicas promoveu um padrão alternativo, indubitavelmente mais forte em seu contexto rural, conforme apontado por Lubin, mas também com o crescente apelo em cortes da realeza e centros urbanos do Sul e Sudeste da Ásia. As formas de elite e urbanas dessa tradição foram ambas associadas aos vários rituais sacerdotais sofisticados dos quais temos o *Saiva Tantra* como exemplo e também ao Hinduísmo devocional do movimento em desenvolvimento *bhakti*. Dentro dessa tradição, o Brâmane como professor e responsável pelo ritual poderia guiar a vida espiritual do chefe de família. Esse padrão cultural, que consiste na base do Hinduísmo moderno, atualmente domina o Sul da Ásia, embora seja contestado pelas castas mais baixas, em particular pelos movimentos heterodoxos, como as tradições devocionais *nirguni*.

Durante a segunda metade do primeiro milênio, pode-se observar dois padrões culturais, um construído em torno das tradições *sramana* e outro em torno da religião Bramânica em evolução, desenvolvendo-se por todo Sul e Sudeste da Ásia, que não apenas competiam entre si mas também produziam constante interação entre si. A fraqueza final do padrão Budista² em sua versão Indiana foi provavelmente sua confiança no suporte do estado e dos centros urbanos aos monastérios Budistas. A perda progressiva desse suporte nos reinos Hindu e Muçulmano juntamente com a destruição em larga escala dos monastérios durante as invasões muçulmanas que ocorreram no décimo-terceiro século implicaram no desaparecimento dos principais centros de

² De alguma forma, a tradição Jainista sobreviveu melhor devido ao constante patronato da comunidade mercante Jainista e manteve sua presença no Sul da Ásia, mesmo que em escala limitada. Parece não existir uma explicação óbvia além de uma contingência histórica para as diferentes trajetórias das duas tradições *sramana*, embora o alto status do Budismo que existia no tempo das conquistas Islâmicas o tornam um alvo mais óbvio e a existência de outras sociedades Budistas fora do Sul da Ásia podem ter levado à escolha de migração dos monges e professores budistas ao invés de sua permanência e adaptação. Atualmente, o Budismo no Sul da Ásia, à exceção do Sri Lanka e dos recém convertidos Budistas Ambedkar, sobreviveu apenas no Nepal e nas partes orientais de Bengala, onde desenvolveu elos com Arakan e Burma (Tinti 1998).

treinamento onde o clero Budista era treinado. A variante Bramânica encontrava-se melhor adaptada para sobreviver nessas condições uma vez que as extensas concessões de terras aos Brâmanes durante os séculos proveram uma base segura em nível local. Em outros lugares, no Sri Lanka, Sudeste da Ásia e Tibet, o Budismo monástico viria a desenvolver uma sólida base, o que parece que nunca ocorreu no subcontinente asiático.

[345]

Dentro do padrão Bramânico desenvolvido, os valores Bramânicos de pureza e impureza tornaram-se o eixo principal em torno do qual foram construídas as estruturas aldeãs, enquanto os valores mundanos e pragmáticos da vida cotidiana continuavam como um conjunto paralelo de valores e orientações, recentemente classificado genericamente por antropólogos como “auspiciosidades”. Esse é um tema que discuti brevemente nos capítulos 7 e 8 e também escrevi em outros lugares (Samuel 1997; Rozario e Samuel 2002a).

Ao meu ver, o contraste entre esses padrões é uma importante chave para o entendimento das diferentes estruturas religiosas e de vida social atualmente do Sul e Sudeste da Ásia. Entretanto, é importante reconhecer que ambas as variantes, o padrão Budista-Jainista e o tardio Bramânico, são igualmente Indianas e contém muitos dos mesmos componentes em diferentes arranjos. A solução Bramânica, assim como a Budista, incorpora o ideal do rei sábio, o *Dharmaraja* e dos ensinamentos ascetas que levam à transcendência e também permitiram o reconhecimento e sacralização dos processos da vida diária.

Além dessas questões genéricas dos sistemas de valores, existe a questão mais específica do papel da “tecnologia do self” dentro da sociedade. Em certo sentido, essas tecnologias são uma característica comum de muitas sociedades humanas (cf. Foucault 1988a:18). Ideias desse tipo talvez sejam intrínsecas aos ritos de passagem que sociedades de menor escala utilizavam para gerenciar as transições das vidas de seus membros, particularmente onde existe um elemento de iniciação em conhecimentos secretos ou privados

nesses processos e na escolha de até onde seria possível progredir neles. É fácil apontar as semelhanças entre os sistemas de conhecimento iniciático que podem ser amplamente encontrados em diferentes sociedades, mas tais semelhanças são também acompanhadas por diferenças radicais derivadas do contrastante contexto social e o significado da iniciação, digamos, na Melanésia e Butão (Barth 1990).

[346]

Aquilo com o que estamos lidando no material Indiano passou por transformações radicais durante o longo período histórico considerado neste livro. Na primeira metade do primeiro milênio antes da era comum, talvez consigamos ver traços de dois sistemas de conhecimento iniciático bem diferentes, os dos sacerdotes Védicos e dos *vratyas* por um lado e o dos cultos proto-*sramana* da região Central do Ganges, por outro. Indubitavelmente, essas tradições interagiram das mais diversas formas em muitas regiões e lugares naquilo que era, pelo menos parcialmente, um meio compartilhado de práticas ascetas, mas parece valer a pena explorar, como tenho feito neste livro, a possibilidade de que suas origens fossem distintas, e unidas por diferentes contextos culturais. O sistema Védico era, em sua maior parte, um sistema de conhecimento ritual hereditário, transmitido pelas famílias Brâmanes, mas há também indicações, no material *vratya*, de um período de iniciações coletivas na floresta de jovens como um todo, baseado em torno de atividade ritual e militar, longe dos assentamentos comunitários. Se estou correto em sugerir que as origens dos cultos *sramana* podem ser encontradas nos primeiros cultos iniciáticos que estendiam-se dentro e fora da região Central do Ganges³, semelhante aos cultos iniciáticos do Oeste Africano que desempenharam um papel significativo no crescimento de redes sociais e políticas mais amplas naquela região em séculos recentes, ou talvez às primeiras fases dos cultos iniciáticos do mundo Helenístico, nós podemos vislumbrar aqui as origens históricas desses dois padrões diferentes bem como de suas diferentes ênfases e abordagens.

³ Eu digo “dentro e fora” em referência às sugestões de Williams sobre Gujarar (R. Williams 1966).

Para os cultos *sramana*, a iniciação é um processo eletivo empreendido por um setor limitado da população cujo estilo de vida ou cuja carreira pessoal tenha tornado essa escolha significativa e desejável. Os elos que frequentemente são sugeridos entre o Budismo e as comunidades comerciais dos recém-desenvolvidos estados do Norte da Índia daquele tempo, propiciaram uma forma pela qual isso possa ter funcionado, uma vez que os cultos iniciáticos poderiam ter oferecido uma potencial rede de parceiros comerciais em lugares distantes, um código de ética que provia uma base para essas transações, uma visão globalizada na qual os membros de comunidades distantes compartilhavam uma natureza humana e potencialidades comuns para avanços espirituais. Esse padrão cultural construído em torno das ordens *sramana* pressupõe um pano de fundo de culto às divindades locais, mas não necessariamente do desenvolvimento de centro de culto em larga escala da religião Bramânica que, na maior parte do Norte da Índia, só viria a se estabelecer em um período bem posterior, talvez durante o reinado da dinastia Gupta.

[347]

É preciso ser dito que tudo isso é especulativo mas fornece um contexto em que podemos dar sentido à carreira de ensinamentos dos predecessores semi-legendários do Buda e *Mahavira* e talvez também ao renunciante rei *Mithila* e outros. Pode fornecer também um pano de fundo interpretativo para as atividades dos próprios fundadores Budistas e Jainistas e ao interesse dos reis históricos dos estados no quarto e quinto séculos e do Império Mauriano em seus ensinamentos.

Na cultura da corte do segundo e terceiro século, principalmente na dos reis *Gupta* e *Vakataka*, a ideia de conscientemente empreender padrões de vida, com um corpo de regras formal, tornou-se institucionalizada em uma variedade de contextos, incluindo os livros de mão das leis (*Dharma Sutras*), os *sutras artha e kama* e as variadas regras formais de atividades *yogi* e religiosa. Daud Ali tem razão em ver o código *Vinaya* Budista como parte do mesmo mundo e compartilhando muitas das mesmas premissas (Ali 1998). Alguns desses modos de vida regulados eram inerentes, outros voluntariamente empreendidos, mas em todos os casos, havia uma expectativa de um caminho

controlado e disciplinado a ser seguido pelo indivíduo. As várias tradições de meditação e *yoga* desse período precisam ser encaradas como “tecnologias do self” específicas dentro de um contexto. Elas ofereceram um conjunto particular alternativo, tanto para seguidores leigos que poderiam estar envolvidos em práticas *yogis* e de meditação em vários graus de seriedade, quanto para aqueles que escolhiam comprometer-se profundamente, tornando-se renunciantes profissionais em período integral.

Ao mesmo tempo, precisamos recordar que a maioria das pessoas no Sul da Ásia não viviam na corte ou em meios urbanos de classe média. Tanto nas aldeias quanto nos centros urbanos, o ciclo de rituais sazonais coletivos e o contato com divindades através de médiuns e praticante de xamanismo continuou e a carreira renunciante envolveu interações contínuas com esse meio bem como com o meio da corte.

O estabelecimento inicial das comunidades *sramana* e dos *sannyasin* Bramânicos fora da vida ordenada das cidades e aldeias, nos espaços físico e social associados com morte e infortúnios, forneceu uma razão básica pela qual eles precisavam construir um relacionamento com a comunidade em geral. Como demonstrado pelo crescente aumento de tamanho e riqueza das comunidades monásticas Budistas e Jainistas, eles desenvolveram outros modos de suporte, focados em seu apelo espiritual para as novas elites urbanas e, indubitavelmente, também para os diversos caminhos pragmáticos pelos quais se integraram à vida social, política e econômica dos centros urbanos (cf. Heitzman 1984; O’Connor 1989; Bailey e Mabbett 2003). O ideal do asceta da floresta, às margens ou fora das comunidades assentadas, ou vivendo com outros praticantes em locais remotos, não obstante persistiu e, como Reginald Ray sugeriu, formou a base para a vital e constante dialética entre os regulados e civilizados mosteiros urbanos e um meio criativo e visionário (Ray 1999). Talvez, uma dialética similar tenha surgido entre o ordenado e seguro universo dos Brâmanes assentados e os vários praticantes renunciantes, incluindo os *Pasupatas* e os ascetas do estilo *kapalika*, embora seja claro, assim como com os monges Budistas da floresta, que esses grupos desenvolveram sua própria base institucional e suas próprias conexões com cortes e cidades. Essa dialética entre as institucionalizadas e menos reguladas

versões dessas tradições provavelmente forneceu uma fonte maior de inovação e mudança. Indiscutivelmente, também foi um elemento chave para o crescimento das diversas tradições *kaula* e tântricas que forneceram novas “tecnologias do self” às novas condições impostas durante o nono e décimo século no Sul e Sudeste da Ásia, assim como um novo corpo de práticas que poderiam ser usadas para tomar o lugar dos puristas *Atharvavedicos* e outros ritualistas (cf. Sanderson 2004).

[348]

Sexualidade e Relações entre Gêneros no Tantra

Isso nos traz a um dos mais controversos pontos sobre o Tantra para muitos leitores modernos, seu uso de sexualidade e elementos transgressivos em geral. Por que as tradições espirituais Indianas se desenvolveram nessa direção particular no nono e décimo séculos?

Para começar, nós precisamos perguntar como a sexualidade Tântrica se encaixa nos dois padrões culturais que desenhei acima, o padrão Védico *brahmacarin* e o padrão *mithuna* da região Central do Ganges. Como vimos, o desenvolvimento das práticas de *kaula* e *mahayoga* deu-se no período em que as sociedades do Sul da Ásia se tornavam cada vez mais dominada por valores feudais e militares (processo de 'samantisação' de Davidson, ver capítulo 12). Os estados do Sudeste da Ásia que adotaram os modelos Tântricos provavelmente compartilhavam muitos dos mesmos modelos e orientações. Já havíamos apontado a fusão entre a guerra e o erotismo que pareciam acompanhar esses valores em particular em partes da Índia.

Se os valores das práticas Tântricas podem ser vistos como o desenvolvimento dessas ênfases problemáticas ou uma potencial contrapartida ou resposta a elas é uma difícil questão. Talvez tenha sido, em diferentes momentos, um pouco de cada. Diversos significados podem ser dados aos elementos sexuais e transgressivos dentro do Tantra.

[349]

Visto particularmente pelo ponto de vista das modernas tradições Tibetanas, é tentador estressar os elementos de asceticismo e controle dentro do *Tantra* e a marginalizar os elementos sexuais e transgressivos. Isso é válido para a prática Tibetana contemporânea onde esses elementos são, na maioria das vezes, uma questão de visualização ou de performance simbólica, mas tudo indica que as práticas sexuais, de qualquer maneira, eram vistas como

essenciais tanto por Budistas quanto por praticantes do *Tantra Saiva* no contexto indiano do nono ao décimo-segundo século, e as práticas do estilo *kapalika*, com seus elementos transgressivos também tiveram alguma realidade histórica.

Uma abordagem alternativa seria o foco no uso do ritual Tântrico para fins pragmáticos e encarar a transgressão puramente em termos de poder pragmático. Como apontei em capítulos anteriores, parece estar claro que o uso de práticas sexuais e fluídas, pelo menos inicialmente, derivaram da efetividade ritual de substâncias transgressivas e impuras, tanto para criar o vínculo do iniciado à linhagem quanto para trazer uma efetividade mágica ao ritual, do que para a espiritualização da experiência sexual propriamente dita. Essa fase da prática Tântrica pouco adiciona à história da masculinidade ou sexualidade no Sul da Ásia, exceto talvez para ilustrar o poder associado ao “quebrar as regras” e a necessidade de que os praticantes religiosos fornecessem aquilo que seus empregadores procuravam. Em torno do nono e décimo séculos, está claro que tanto os Budistas quanto os praticantes *Saiva* comercializavam rituais agressivos e de destruição (e também podemos incluir neste caso os de cura e prosperidade) com seus empregadores seculares e havia um mercado tanto para as versões Budistas quanto as *Saiva*.

Ainda assim, como deixado claro por uma série de estudiosos contemporâneos em relação às versões “espiritualizadas” das práticas Tântricas associadas ao grande estudioso de Kashmir *Abhinavagupta* e seus seguidores⁴, bem como a partir da perspectiva da prática do Tantra Budista no contexto Indiano tardio e posteriormente no Tibet, essa não é toda a estória.

Esses entendimentos mais espiritualizados do *kaula* e das práticas Tântricas, podem remontar a um período anterior às reformas que ocorreram entre os séculos oitavo e décimo. Como comentei em algum lugar deste livro, é preciso ter em mente um entendimento ‘interno’ sobre o que se passa em um ritual Tântrico bem como um ‘externo’. Como vimos em relação aos *Pasupatas* e aos praticantes do estilo *kapalika*, a razão pela qual as pessoas comprometiam-se com essas práticas bizarras e transgressivas talvez não

⁴ Sanderson 1985, 1995; Silburn 1988; White 2003; Muller-Ortega 2002; Dupuche 2003.

tenham semelhança com a imagem que a sociedade como um todo tinha deles. Se, como no caso dos praticantes hereditários da casta baixa, as pessoas nasciam para a carreira de ritualistas Tântricos ou se, como os *Pasupatas* e os ascetas do estilo *kapalika*, eles escolhiam voluntariamente, o fato é que os ritualistas eram propensos a desenvolver uma perspectiva de suas atividades que conferia a eles um certo grau de respeitabilidade.

[350]

É aqui que talvez achemos as fontes da prática *kaula* como um caminho para a transcendência espiritual, junto com as imagens surpreendentes que as acompanhavam, nas quais o comportamento transgressivo, o solo de cremação e as divindades ferozes tornavam-se ajudantes para a obtenção do avanço sobre a experiência ordinária e mundana, que por muito tempo foi o objetivo central do caminho asceta Indiano. Em tempo, isso forneceu a base para um entendimento espiritualizado do *Tantra* e uma visão moral elevada do relacionamento entre homens e mulheres que estava na base de sua prática nuclear.

Muito do mesmo também seria verdade do lado Budista, onde essas práticas foram adotadas dentro de uma tradição que já possuía uma forte orientação ética no ideal do *bodhisattva*, e onde as práticas sexuais estavam conectadas diretamente à sua orientação ética através da identificação das substâncias sexuais masculina e feminina com a *bodhicitta*, o desejo enfático de aliviar o sofrimento de outros seres que é a força motriz Central da jornada Budista pelo *insight* liberador (Samuel 1989).

Para a política de gêneros das sociedades do Sul da Ásia, o *Tantra* por si só mal poderia ter revertido os processos de longa data pelos quais a situação da mulher no Sul da Ásia crescentemente se tornou confinada e restrita, mas pôde, pelo menos, desfrutar e legitimar uma forma mais positiva e igualitária de relacionamento entre os parceiros sexuais que estavam envolvidos nessa prática naquele momento. Até isso é uma posição difícil e instável para apoiar. Talvez seja o máximo que razoavelmente possamos pedir.

À longo prazo, as práticas sexuais foram marginalizadas tanto na Índia quanto no Tibet, com o praticante celibatário, seja ele o *sannyasin* Hindu ou o monge Budista, sendo cada vez mais considerados como o ideal. Se as versões contemporâneas ocidentais da sexualidade Tântrica possuem o potencial para ajudar na tão necessária reestruturação dos relacionamentos sexuais da sociedade atual é outra questão (Samuel 2005a: 357-61).

[351]

Filosofia, Realização Espiritual e Prática Social

Entendimentos filosóficos de religiões Indianas tiveram pouca participação neste livro⁵. Meu interesse aqui tem sido mais nas técnicas utilizadas para atingir o *insight* liberador dentro de tradições específicas e em um conceito social mais amplo dentro do qual os buscadores desse *insight* operaram.

As tradições Indianas de realização espiritual tendem a assumir a prática espiritual como um processo asceta de um tipo ou de outro, e como vimos, a quantidade de orientação específica bem como as técnicas pouco variavam no início e, nas tradições Tântricas posteriores, se tornaram visualizações internas extremamente elaboradas e transformações do complexo mente-corpo. As tradições espirituais Indianas também assumem que se entenda ou perceba algo como resultado de uma realização bem sucedida da prática espiritual e que esse entendimento ou percepção não pode ser separado da transformação interior obtida como resultado dessa prática. O *insight* liberador é tanto entendimento quando transformação interior.

Mesmo que o entendimento possa ser percebido como uma proposição lógica fora da transformação interior, e isso não é um consenso entre as tradições Indianas, ele é ineficaz sem a transformação: a questão não é afirmar a proposição lógica se o uno é *Siva* ou que tudo é a natureza Búdica mas sim experimentar diretamente a verdade a que essas palavras se referem. Assim, o *insight* liberador não é uma proposição lógica mas sim algo intrínseco à

⁵ Eu me desculpo com aqueles que gostariam que tivesse uma participação maior mas já existe uma gama de bons livros sobre a filosofia Hindu e Budista.

padronização ou sintonização do sistema mente-corpo como um todo a um universo mais amplo com o qual se torna parte indissolúvel. Essa é uma razão pela qual as técnicas empregadas para trazer essa transformação interior são, pelo menos, de tanta relevância quanto as proposições lógicas através das quais o *insight* resultante pode ser expressado.

Os procedimentos *yogis* e de meditação são levados mais a sério agora do que eram há 50 anos nas sociedades ocidentais, mas a questão sobre até onde devemos considerar os reais efeitos desses processos de transformação interior permanece aberta em muitas partes da sociedade ocidental e global. De fato, essa é uma questão pertinente embora somente em parte possa ser respondida. Existe uma sólida pesquisa suficiente para mostrar que as técnicas Indianas de *yoga* e meditação, incluindo as variantes internas das práticas de *yoga* Tântrica, podem, de fato, afetar o funcionamento, e portanto a saúde e vitalidade, do organismo e que a consciência e sensibilidade que em especial são treinadas por essas práticas possuem correlatos reais acessíveis à moderna investigação científica. Eu escrevi um pouco sobre esse tema em outra obra (Samuel 2006a, 2006c) e essa é uma área em que também está começando a haver sérias pesquisas em ciências naturais.

Se pudermos aceitar isso, então talvez possamos aceitar que o complexo conjunto de técnicas e abordagens que foram elaboradas pelos praticantes Tântricos dos séculos nono ao décimo-segundo possam ser menos arbitrárias e bizarras do que inicialmente pareciam. As técnicas Tantricas fundamentais lidam com a sexualidade e com nossa conexão com outros seres humanos, com os processos básicos de vida e vitalidade e com a desconstrução final do organismo humano na morte. Esses aspectos da existência humana ainda fazem parte de nossa vida atualmente. Os encontros, reais ou visualizados, com as ferozes divindades Tântricas e o horrível ambiente do solo mortuário permitem o confronto e a resolução dos conflitos profundamente enraizados no organismo mente-corpo humano. As práticas *yogis* internas valorizam e operam com o vínculo afetivo fundamental que existe entre os parceiros sexuais tratando isso como um portal para o *insight* liberador, no qual a compaixão universal é um elemento chave. Eles confrontam também o praticante com o processo de dissolução de

personalidade que ocorre durante o sono e a morte, tratando isso também como uma abertura para a realização espiritual. Desse ponto de vista, o *Tantra* parece menos ser uma aberração histórica e mais com um conjunto de técnicas que possibilitam um encontro produtivo e curativo com os problemas básicos da condição humana.

[352]

No que diz respeito ao estado ou condição última que são o objetivo dessas práticas, as associadas ao *insight* liberador propriamente dito, é menos possível falar em termos científicos. Pessoas que atingiram tal estado, se realmente existem, geralmente não estão disponíveis para investigações científicas. Talvez seja suficiente dizer, no presente contexto, que tais assuntos claramente foram conduzidos com seriedade ao longo de milhares de anos por pessoas altamente inteligentes.

Entretanto, alguém poderia prosseguir e perguntar sobre outra questão. Quais as consequências para a sociedade contemporânea como um todo se for escolhido tomar tais estados seriamente e permitir que um número substancial de pessoas busque alcançá-los? Essa pergunta está no pano de fundo de muito daquilo que escrevi neste livro, mas estamos um pouco longe de respondê-la plenamente. Ainda assim, questões desse tipo talvez sejam relevantes em relação ao futuro de nosso planeta. Não podemos mais tratar a questão do sentimento humano, motivação e consciência como algo que seja determinado simplesmente pela lógica de exploração comercial e pelos padrões de desejo, insatisfação e ressentimento que inevitavelmente são criados. Nem mesmo as várias formas modernistas de religião, as chamadas fundamentalistas, ajudam nessa situação. Elas fazem parte da mesma lógica do mundo comercial, operando nos mesmos níveis brutos de consciência e emoção e conduzindo à muitas das mesmas direções políticas destrutivas. Mudam apenas os inimigos contra os quais o ressentimento e a raiva são direcionados.

Num mundo como esse, é importante considerar com seriedade um corpo de técnicas e tradições que clamam apartar o praticante da emoção

excessiva e a purificar sua consciência. Somado a isso, muitas das práticas Tântricas mais tardias, como vimos, foram além desse contexto inicial para constituir uma série de processos complexos e sutis para transformar a totalidade mente-corpo do praticante.

[353]

Se considerarmos que talvez valha a pena investigar as técnicas de *yoga*, meditação e Tantra como ferramentas úteis que possam ser utilizadas na sociedade global atual, então nossa habilidade de dar sentido a elas e de usá-las construtivamente só pode ser assistida pelo entendimento do contexto histórico dentro do qual essas práticas foram desenvolvidas e das quais suas imagens e linguagem nasceram. Eu espero que este livro possa fornecer alguns elementos para tal entendimento.