



Cosmovisões e Narrativas Orientais

Componente curricular na modalidade de educação a distância

Klara Maria Schenkel

Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (ano 2009 convalidação), doutorado em Ciências das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2014), pós-doutorado em Educação pela Universidade Regional de Blumenau (2017). Atualmente, é professor da Universidade Paranaense (UNIPAR/Caçador), vinculado à Área de Pós-Graduação em Educação. Tem experiência nas áreas de Educação, Teologia e Pastoral, Relações Étnico-Raciais e Africanidades, atuando nas áreas de Educação, Religiões, Africanidades e Teologia.



Reitor

Cláudio Alcides Jacoski

Pró-Reitor de Administração

José Alexandre De Toni

Pró-Reitora de Graduação e Vice-Reitora

Silvana Muraro Wilder

Pró-Reitor de Pesquisa, Extensão, Inovação e Pós-Graduação

Leonel Piovezana

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento

Márcio da Paixão Rodrigues



Editora da Unochapecó

Coordenação: Rosane Natalina Meneghetti Silveira

Assistente comercial: Luana Paula Biazus

Assistente editorial: Caroline Kirschner

Editor de textos: Carlos Pace Dori

Conselho Editorial: (2018-2021) Titulares: Leonel Piovezana,

César da Silva Camargo, Hilario Junior dos Santos, Vanessa da Silva Corralo, Rosane Natalina Meneguetti Silveira, Circe Mara Marques, Gustavo Lopes Colpani, Clodoaldo Antônio de Sá, Cristian Bau Dal Magro, André Luiz Onghero e Cleunice Zanella.

Suplentes: Rosana Maria Badalotti, Josiane Maria Muneron de Mello, Maria Assunta Busato, Rodrigo Oliveira de Oliveira, Reginaldo Pereira e Idir Canzi.

Revisão: Juceli Morello Lovatto, Vitória Maria Scandolaro

Assistente Administrativo: Manon Aparecida Pereira de Jesus

Capa: Marcela do Prado, Juliane Fernanda Kuhn de Castro

Diagramação: Kamila Kirschner

Servidão Anjo da Guarda, nº 295-D, Bairro Efapi - Chapecó (SC)

CEP: 89809-900 - Caixa Postal 1141 - Fone: (49) 3321 8088

E-mail: unovirtual@unochapeco.edu.br

Home Page: www.unochapeco.edu.br/ead

Não estão autorizadas nenhuma forma de reprodução, parcial ou integral deste material, sem autorização expressa do autor e do Núcleo de Educação a Distância - Unochapecó

CARTA AO ESTUDANTE

Seja bem-vindo!

Você está recebendo o livro do componente curricular de Cosmovisões e Narrativas Orientais.

No atual cenário educacional, em que, cada vez mais, as pessoas buscam por uma formação complementar e há a inserção massiva das tecnologias de informação e comunicação, a modalidade de educação a distância é vislumbrada como uma importante contribuição à expansão do ensino superior no país, que permite formas alternativas de geração e disseminação do conhecimento.

A educação a distância tem sido importante para atingir um grande contingente de estudantes de vários locais, com disponibilidade de tempo para o estudo diversa, além daqueles que não têm a possibilidade de deslocamento até uma instituição de ensino superior todos os dias. Desta forma, a Unochapecó, comprometida com o desenvolvimento do ensino superior, vê a educação a distância como um aporte para a transformação dos métodos de ensino em uma proposta inovadora.

Levando em consideração o pressuposto da necessidade de autodesenvolvimento do estudante da modalidade de educação a distância, este material foi elaborado de forma dialógica, baseada em uma linguagem clara e pertinente aos estudos, além de permitir vários momentos de aprofundamento do conteúdo ao estudante, através da mobilidade para outros meios (como filmes, livros, sites).

Temos como princípio a responsabilidade e o desafio de oferecer uma formação de qualidade, para tanto, a cada novo material, você está convidado a encaminhar sugestões de melhoria para nossa equipe, sempre que julgar relevante.

Lembre-se: nós estaremos à disposição sempre que necessitar de um auxílio, pois assumimos um compromisso com você e com o conhecimento.

Acreditamos no seu sucesso!

Setor de Educação a Distância
Unochapecó

SUMÁRIO

UNIDADE 1 HINDUÍSMO I	7
INTRODUÇÃO	9
2 O QUE É ORIENTE E ORIENTALISMO?	10
3 A CONCEPÇÃO INDIANA ANTIGA DO TEMPO E O PROBLEMA DE DATAÇÃO DE FONTES HISTÓRICAS	14
4 AFINAL, O QUE É HINDUÍSMO?	17
5 OS VEDA(S)	19
6 DEMAIS OBRAS DO CÂNONE VÉDICO	25
REFERÊNCIAS.....	28
UNIDADE 2 HINDUÍSMO II	31
INTRODUÇÃO	33
1 O “OCIDENTE RACIONAL” E O “ORIENTE ESPIRITUAL”	33
2 A LITERATURA ÉPICA	38
3 O SĀMKHYA	45
4 O YOGA.....	49
REFERÊNCIAS.....	53
UNIDADE 3 BUDISMO I	55
INTRODUÇÃO	57
1 AS ORIGENS HISTÓRICAS E MÍTICAS DO BUDISMO	57
2 O CONTEXTO RELIGIOSO NO VALE DO RIO GANGES.....	60
3 O IMPACTO DA DOCTRINA DE BUDA NO MUNDO OCIDENTAL	65
4 OS CONCÍLIOS BUDISTAS E OS LIMITES DA INTERPRETAÇÃO DO TEXTO SAGRADO	67
REFERÊNCIAS.....	73
UNIDADE 4 BUDISMO II	75
INTRODUÇÃO	77
1 AS ORIGENS DO BUDISMO MAHAYANA	77
2 O “NÃO-EU” E A “VACUIDADE” DO BUDISMO MAHAYANA.....	82
3 A EXPANSÃO DO MAHAYANA E O SURGIMENTO DO VAJRAYANA ...	90
REFERÊNCIAS.....	94
UNIDADE 5 SIKHISMO.....	97
INTRODUÇÃO	99
1. A ÍNDIA ISLÂMICA	99
2. O SURGIMENTO DO SIKHISMO	102
3. FÉ E LIBERDADE: A LUTA DOS SIKH POR INDEPENDÊNCIA	104
4. OS SIKHS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO OCIDENTAL	107
REFERÊNCIA.....	108

UNIDADE 6 JAINISMO	111
INTRODUÇÃO	113
1 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE JAINISMO E BUDISMO	113
2 OS ENSINAMENTOS DE MAHĀVĪRA.	118
3 O CAMINHO DA NÃO-VIOLÊNCIA.	121
REFERÊNCIAS.....	126
 UNIDADE 7 CONFUCIONISMO E TAOISMO	129
INTRODUÇÃO	131
1 FUNDAMENTOS DO DA LÍNGUA E DO PENSAMENTO CHINÊS ANTIGO	132
2 A ANTIGUIDADE CHINESA	136
3 CONFUCIONISMO	138
4 TAOÍSMO	145
REFERÊNCIAS.....	152
 UNIDADE 8 XINTOÍSMO E BUDISMO NO JAPÃO	155
INTRODUÇÃO	157
1 O CAMINHO DOS KAMIS	158
2 O CAMINHO DOS GUERREIROS	163
2.1 A Idade dos Deuses.....	165
3 O XINTOÍSMO COMO RELIGIÃO OFICIAL DO IMPÉRIO	167
REFERÊNCIAS.....	174



Unidade 1

Hinduísmo I

Objetivo:

- Conhecer a literatura e a cultura do mundo védico arcaico, matriz das diversas práticas religiosas e sociais que integram o Hinduísmo.

Conteúdo programático:

- Definição dos conceitos de “Oriente” e “Orientalismo”;
- A concepção indiana antiga do tempo e o problema de datação de fontes históricas;
- A complexidade do termo Hinduísmo;
- A estrutura das coletâneas que constituem os *Veda(s)*;
- As obras consideradas canônicas.

[illegible]

INTRODUÇÃO

Provavelmente você já deve ter falado, ou escutado em rodas de conversa, que alguém muito calmo é uma pessoa “zen” ou que a meditação pode ajudar a pacificar pessoas nervosas, como se esta fosse apenas um exercício calmante sem efeitos colaterais e contraindicações, uma técnica de respiração tranquilizadora. Porém, por mais que os adeptos da árdua disciplina de meditação zen-budista aprendam de fato a ter um maior controle sobre suas emoções e seus atos, não há erro maior do que relacionarmos o termo “zen” a uma espécie de poço de tranquilidade, no qual mergulhamos e encontramos a paz imediata: “estou zen”, “fiquei zen”, “aquele lugar é muito zen”. Do mesmo modo, vários outros termos e conceitos de práticas religiosas orientais encontram interpretações equivocadas e, às vezes, assimilações bastante peculiares em nossa cultura, por exemplo: Yoga é um alongamento indiano, Buda é o Deus dos budistas, o Dalai Lama é o papa do Budismo, imagens de Budas gordinhos e elefantes atraem dinheiro se permanecerem virados de costas para a entrada das casas e por aí fora.

Por um lado, é certo que nós, brasileiros, ainda conhecemos muito pouco das filosofias e religiões das matrizes indiana, chinesa e japonesa. A dificuldade de encontrarmos boas traduções para a língua portuguesa de textos fundamentais destas tradições, sem dúvida, é um importante fator a ser considerado aqui, além do fato de consumirmos produtos culturais sobre o Oriente quase sempre feitos por ocidentais para ocidentais. Ou seja, tomamos por base aquilo que o cinema, as novelas e séries de TV do Ocidente nos apresentam como “Oriente” para formar nosso imaginário sobre os povos do outro lado desta “linha” que nos reparte em dois blocos. Por outro lado, também é natural que tentemos compreender a cultura do Outro através de interpretações que façam sentido segundo nosso próprio conhecimento e visão de mundo e este fenômeno não se restringe apenas ao nosso entendimento de religiões e culturas distantes da nossa formação judaico-cristã, mas é perceptível em várias esferas e instâncias da vida.

Nesta unidade, iniciaremos nosso percurso pelas religiões do chamado Extremo Oriente, isto é, a porção do mundo que se inicia no subcontinente indiano e se estende ao leste, percorrendo a vasta e antiga Rota da Seda, da Índia à China, rompendo o mar até o longínquo Japão. A Índia, grande mãe de diversas crenças e ritos que povoaram a Ásia, será nosso ponto de partida. Por ora, saiba apenas que, para cruzar essa fronteira e dar o primeiro passo na longa travessia rumo às cosmovisões orientais, é preciso deixar de lado, mesmo que momentaneamente, a pesada bagagem cristão-ocidental. O acesso a este outro universo exige também que nos libertemos da carga de juízos pré-concebidos, estereótipos e deturpações que por ventura tenhamos acumulado.

No mais, desejamos a você uma excelente jornada!

2 O QUE É ORIENTE E ORIENTALISMO?

É certo que, algumas vezes, as tentativas de “traduzir o Outro” conforme nossa cultura e crença se tornam problemáticas à medida em que se transformam em intolerância e preconceito e nos impedem de conhecer objetivamente as “diferenças”, ou pior, nos levam a não aceitar a diferença como algo positivo e legítimo. Dito isto, é inevitável que qualquer iniciação aos estudos das culturas e religiões originadas no “outro lado do mundo” tome por base a problematização não só de termos e conceitos específicos desta ou daquela prática religiosa “exótica”, como da própria definição de **Oriente**, onde começa e termina a fronteira entre “nós”, “ocidentais” e os “orientais”? É ela uma fronteira delimitada em termos político-geográficos, é uma barreira cultural, linguística, filosófica, religiosa?

Entre os vários estudos importantes sobre este tema, aquele que marca um novo olhar dos pesquisadores ocidentais para as tradições filosóficas e religiosas orientais é a obra de Edward W. Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, publicado em 1978.



Saiba mais

Edward Said nasceu em Jerusalém, filho de árabes cristãos, teve a oportunidade de transitar entre os dois mundos, foi educado no Cairo e em Nova York. Apesar do objeto principal de sua análise ser o chamado **Oriente Médio** (ou **Oriente Próximo**, região que compreende a porção asiática da Turquia moderna, os países do Levante e demais países árabes e palestinos), sua obra também nos ajuda a refletir sobre nossa relação com o **Extremo Oriente** (Índia e países a leste do subcontinente indiano).

Said alega que, ao longo da história de tentativas de exploração e dominação entre os povos, o Ocidente atribuiu ao Oriente determinadas marcas identitárias, que ainda perduram.



Anote

O Oriente é sempre o lugar do “outro”, do “diferente”, do “inferior”; mas também o nosso reflexo ocidental invertido.

As civilizações que se desenvolveram a leste da Europa são vistas por nós como exóticas, misteriosas, sedutoras e “inferiores”. Todas essas marcas, no entanto, foram construídas por oposição à própria imagem que o Ocidente faz de si.



Refleta

“Devemos levar a sério a grande observação de Vico de que os homens fazem a sua história, de que só podem conhecer o que eles mesmos fizeram, e estendê-la à geografia: como entidades geográficas e culturais – para não falar de entidades históricas –, tais lugares, regiões, setores geográficos, como ‘Oriente’ e ‘Ocidente’, são criados pelo homem. Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra” (SAID, 2007, p. 31)

A partir dessa reflexão, Said (2007, pp. 31 – 33) elabora algumas observações importantes sobre o **Orientalismo**, a disciplina ocidental que se dedica a estudar o Oriente.



Anote

- O Oriente não é apenas uma ideia ou uma criação sem qualquer correspondência com a realidade, sem memória, cultura ou história próprias; no entanto, os estudos ocidentais acerca do Oriente, isto é, o *Orientalismo*, nem sempre se preocupou com a correspondência entre aquilo que seu discurso construiu sobre o Oriente, e o “Oriente real”. O Orientalismo, ao que parece, se preocupou mais com uma coerência interna à própria disciplina, do que com uma coerência externa.
- O discurso do Orientalismo acerca do Oriente não se construiu por uma necessidade de imaginar, fantasiar sobre o outro, mas em função de relações de poder e de dominação em vários graus.
- O Orientalismo também não é apenas um amontoado de mitos e mentiras, que se dissipariam quando descobríssemos a “verdade” sobre o Oriente, mas sim um claro sinal do poder europeu-atlântico sobre o Oriente, sustentado por fortes laços com instituições políticas e econômicas. Não por acaso, a imagem do mundo árabe associada ao atraso e ao terrorismo perdura há tanto tempo.

Não é por acaso que os maiores expoentes do Orientalismo são ingleses e franceses, em função dos sólidos projetos colonialistas da França e da Inglaterra no Oriente Médio e no Extremo Oriente, respectivamente. À luz destes apontamentos de Said sobre o Orientalismo, voltemos agora nossos olhos ao modo como nos relacionamos com o Extremo Oriente através dos tempos. Desde a Antiguidade,

a tentativa de Alexandre Magno de invadir a Índia em 326 a.C. sinalizaria que os encontros entre o mundo ocidental e o oriental seriam marcados por estratégias de dominação política e econômica. Bem mais tarde, no período dos “descobrimentos” das grandes navegações transatlânticas, lembremos que em 1500 o Brasil parecia estar no meio do caminho de uma rota comercial alternativa das naus portuguesas em direção às Índias. O interesse de Portugal pelo Oriente daquela época é bastante conhecido:

“No caso do mundo lusitano, do qual fazemos parte, devemos lembrar que após a viagem de Vasco da Gama (entre 1497 e 1499) temos o processo de construção do chamado Estado Português da Índia. Ou seja: há uma relação histórica da cultura lusitana com a indiana, e há também uma profusão de relatos do século XVI sobre a religiosidade hindu. Quando os portugueses dedicam-se em instituir suas bases no Oriente, os missionários, sobretudo jesuítas, atuam como aliados nestes processos. E produzem, neste contexto, importantes relatos sobre as divindades que encontram pelo caminho. Abre-se, com os missionários, uma perspectiva sobre o pluralismo da religiosidade indiana, uma perspectiva que não sublinha as diferenças culturais entre observador e observado, mas que tenta traduzir os fenômenos religiosos à luz do Cristianismo. Neste processo, procurou-se estabelecer relações diretas entre a multiplicidade de divindades hindus e a trindade cristã” (GNERRE, 2011, pp 17-18)

Evidentemente, no caso dos missionários portugueses, o movimento de apagamento das diferenças servia ao propósito jesuítico de conversão dos indianos ao cristianismo. Porém, há textos da época, conforme nos recorda Maria Lucia A. Gnerre (2011, p. 18), como os do cronista português Diogo do Couto, um funcionário do estado português do século XVII, que descrevem diferenças e curiosidades da Índia exótica, conforme o padrão sugerido por Edward Said. Além da Índia, Portugal também estabeleceria importantes missões jesuíticas na China e no Japão.



Refleta

As sociedades não-letradas, cujos saberes se propagam pela transmissão oral, durante séculos foram consideradas “inferiores” do ponto de vista lógico-racional ocidental. Esta suposta inferioridade justificaria, em parte, projetos políticos “civilizatórios” imperialistas dos países europeus na África e nas Américas.

No caso do subcontinente indiano, no final do século XVIII, Sir Willian Jones revela à Europa a “descoberta” da antiguidade e da complexidade do idioma **sânscrito**, cuja origem remonta à língua védica das sagradas escrituras indianas, os **Veda(s)**.



Anote

Veda, em sânscrito, quer dizer “sabedoria”. Ao se referirem às quatro coleções das escrituras sagradas indianas, alguns autores preferem utilizar a marca de concordância plural de nossas línguas vernáculas (os Vedas), outros preferem manter a forma sânscrita pura, no singular (os *Veda*). Aqui, optamos por deixar o “s” do plural em português entre parênteses – os *Veda(s)* – para indicar que as duas formas são possíveis na literatura orientalista.

Pertencente ao tronco linguístico indo-europeu, o sânscrito se revelara parente próximo de outras línguas “nobres” da cultura letrada europeia, como o grego e o latim. Deste modo, a Europa passa a admitir a possibilidade de uma origem elevada da cultura e da religiosidade indiana, mas que se perdera no tempo.

A próxima geração de orientalistas se dedica com afincos às traduções do legado védico e dos textos produzidos no entorno desta tradição. De todo modo, passado o entusiasmo romântico acerca da descoberta do sânscrito como espécie de “paraíso perdido” da cultura indo-europeia, os orientalistas voltam a reafirmar a “inferioridade” daqueles textos em sânscrito em relação à herança greco-romana. Assim, o subcontinente indiano, apesar de possuir uma milenar tradição letrada incontestável, foi mantido como colônia britânica de 1858 a 1947: a dominação político-econômica europeia sustentava o discurso de que a racionalidade ocidental era infinitamente superior aos “misticismos” daqueles povos, cujos hábitos denotavam uma civilização intelectualmente atrasada.

Segundo Gnerre, Max Müller – importante indólogo do século XIX, um dos pioneiros na tradução dos *Veda(s)* e dos *Upanisads* – afirmara que grande parte dos hinos religiosos védicos eram infantis, tediosos, vulgares, triviais, entre os quais, no entanto, era possível garimpar uma ou outra pedra preciosa, desde que o leitor conseguisse atravessar o politeísmo “repugnante” impregnado naqueles versos.



Reflita

“Max Müller descreve esta sequência de ‘tolices infantis’ que fazem parte do *Veda* de uma forma natural; afinal, um texto tão antigo poderia ser considerado no século XIX como pertencente a uma infância da humanidade, tomando por base um conceito de história como progresso contínuo, tão caro aos estudiosos deste período que antecede duas catastróficas guerras.”
(GNERRE, 2011, p. 20)

Se hoje – depois de atravessarmos duas Guerras Mundiais que nos trouxeram de volta à barbárie – sabemos que a humanidade não progride em linha reta e sem recuos, é interessante observarmos como a cosmovisão indiana antiga compreende a experiência humana em relação ao tempo, bem como isso ainda afeta sobremaneira os pesquisadores atuais em relação aos documentos históricos indianos.

3 A CONCEPÇÃO INDIANA ANTIGA DO TEMPO E O PROBLEMA DE DATAÇÃO DE FONTES HISTÓRICAS

O pensamento tradicional indiano compreende o tempo, não como uma linha reta com início e fim bem delimitados, mas como uma repetição cíclica. Desde a observação empírica da natureza, cuja exuberância morre e ressurge em determinados períodos, do Sol e da Lua que nascem e morrem infinitas vezes, até as especulações filosóficas acerca da própria criação do Universo (que continuamente desaparece e ressurge da grande noite do “não-manifesto”), todos os eventos e fenômenos mundanos não escapam ao fluxo da eterna repetição.

“O mito do eterno retorno, que continua sendo essencial na via oriental, revela uma ordem de formas imutáveis que surgem e ressurgem ao longo do tempo. A rotação diária do sol, o minguar e o crescer da lua, o ciclo do ano e o ritmo de nascimento, morte e renascimento no mundo orgânico, representam um milagre de surgimento contínuo, fundamental à natureza do universo. Todos conhecemos o mito arcaico das quatro idades – do ouro, da prata, do bronze e do ferro – em que o mundo é mostrado em seu declínio, sempre para pior. Em seu devido tempo ele se desintegrará no caos, apenas para ressurgir, viçoso como uma flor, e recomeçar seu curso inevitável. Jamais houve um tempo em que não houvesse tempo. Tampouco haverá um tempo em que esse jogo caleidoscópico no tempo deixe de existir” (CAMPBELL 2008,, p. 13)

Deste modo, a concepção indiana antiga do tempo não atribui tanta importância ao momento histórico imanente quando este é posto em relação à eterna realidade transcendente. Portanto, a história se torna um processo marginal diante dos inescapáveis ciclos de morte e renascimento.



Saiba mais

Marília Albanese, indóloga italiana, observa:

“Num contexto assim, não há desenvolvimento algum da historiografia como registro dos acontecimentos humanos em sucessão cronológica, com exceção de raríssimas obras, como, por exemplo, a *Rajatarangini* (“Crônicas dos reis”), composta pelo caxemiriano Kalhana, no século XII. É após a chegada dos muçulmanos que se dão as primeiras exposições históricas segundo critérios científicos e críticos familiares no Ocidente. Por conseguinte, para os séculos anteriores ao XIII, as fontes de que dispomos para reconstruir os acontecimentos e o ambiente em que se desenvolveram são do tipo arqueológico, epigráfico e literário.” (ALBANESE, 2006, p.54)

Desta forma, tanto a datação de textos antigos, como a atribuição de autoria, de forma alguma eram problemas para os sacerdotes e sábios da Índia antiga, como ainda o são para nós, que tentamos compreender cientificamente a religiosidade indiana e sua história.



Anote

Em relação ao documento literário mais antigo, os *Veda(s)*, por exemplo, há certo consenso de que tenha sido produzido por ocasião da chegada dos povos árias ao Vale do Indo (c.1800 a.C. - c.325 a.C.). Não sabemos ao certo quando cada coletânea védica começou a ser composta, ou quais partes de seu conteúdo podem ou não remontar a uma época anterior ao seu registro escrito. No entanto, muito do que foi possível reconstituir acerca da chegada dos povos árias ao Vale do Indo se deve às descrições nos hinos védicos. Assim, além do conteúdo religioso, tais hinos constituem importante fonte historiográfica.

Há nos *Veda(s)* partes remanescentes da civilização dravídica, aquela que habitou o Vale do Indo e testemunhou a chegada dos árias? Essa é uma questão que até hoje ocupa muitos estudiosos indólogos, mesmo porque a escrita dos nativos do Vale do Indo ainda não foi decifrada. Apesar das dificuldades de datação, foi possível estabelecer com alguma segurança os marcos dos principais eventos históricos. A seguir reproduzimos alguns quadros cronológicos, adaptados da obra de Albanese (2006), que apresentam um certo consenso entre os pesquisadores, para que você acompanhe o desenvolvimento do **Hinduísmo**.

Quadri 1 – Quadros Cronológicos da Índia Antiga.

<p>A CIVILIZAÇÃO DO VALE DO INDO (c.3000 a. C. - c.1800 a.C.)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Durante o terceiro milênio antes de Cristo, ao longo do vale do rio Indo, desenvolveu-se uma civilização vinculada ao comércio, cujo apogeu se deu entre 2.300 e 1800 a.C. • Achados arqueológicos nesta região, localizada entre o Paquistão e o Irã, apresentam uma homogeneidade tal, que faz supor que houve ali uma estrutura política e administrativa bastante centralizada, talvez uma teocracia. • As “capitais gêmeas”, Mohenjo Daro e Harappa, são os sítios arqueológicos mais importantes do período. • Sua escrita ainda não foi decifrada, deste modo, muitas hipóteses sobre a história do Vale do Indo tomam por base as imagens de numerosos selos ali encontrados. • Representações de animais e figuras femininas embasam a hipótese do culto à natureza e à Grande Deusa. • Seu declínio, entre 1800 e 1700 a. C., é atribuído tanto a mudanças climáticas, que teriam causado a morte do rio Indo, quanto à chegada de populações estrangeiras.
<p>OS ÁRIAS E OS PRIMEIROS REINOS (c.1800 a.C. - c.325 a.C.)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • De procedência ainda discutida, tribos nômades árias provavelmente atravessaram a cadeia de montanhas Hindu Kush e a passagem de Khyber, com carros de guerra e cavalos, pilhando e destruindo assentamentos ao longo do Vale do Indo. • Não existem evidências arqueológicas da chegada desses guerreiros árias ao Vale do Indo, mas há registros deles nas sagradas escrituras mais antigas já traduzidas: Os Veda(s). • Aos poucos, com o processo de sedentarização, consolidou-se um sistema de governo centrado no soberano, cujo poder de guiar o povo lhe era investido pelo grupo sacerdotal. • Entre os séculos VII e VI a.C. houve a criação de numerosos principados tribais, em constante luta entre si para dominar, agora, o controle do curso do rio Ganges. Maghada foi o principal reino do período. • No século VI a.C. nasceram Buda (Siddhartha Gautama) e Mahavira (Nataputra Vardhamana), fundadores do budismo e do jainismo respectivamente. • Em 326 a.C., Alexandre, o Grande, invadiu a Índia para reivindicar territórios supostamente pertencentes aos persas. O evento teve repercussões mais culturais do que políticas, gerando influências recíprocas entre gregos e indianos.
<p>O IMPÉRIO DOS MAURIAS (c.320 a.C. – 185 a.C.)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • A dinastia dos Maurias teve início contando já com um sistema político-administrativo bastante centralizado. • O maior expoente do período foi o imperador Ashoka, coroado entre 273 e 232 a.C., que, após empreender a sangrenta batalha de Calinga, se converteu ao budismo e o utilizou como meio de legitimação de seu poder. Ashoka espalhou pilares com ensinamentos budistas (os “Éditos de Ashoka”) pela Índia e também Bangladesh, Nepal, Paquistão até o Mediterrâneo, sendo considerado o maior rei budista proselitista. • Com a morte de Ashoka, em 232 a.C., o império dos Maurias (que se estendia do Indo a Bengala e do Himalaia aos montes Vindhya) foi se reduzindo até que sua dinastia foi suplantada pelos Sunga, que se mantiveram no poder por 112 anos. • Depois dos Sunga, subiram ao poder os Kanva (72 – 28 a.C.) e os Satavhana (até 250 d.C.). A partir do século II a.C., apareceram novos invasores na região noroeste: os indo-gregos e vários povos das estepes, entre eles, os Kushana. O maior dos soberanos Kushana foi Kanisha, recordado pela literatura budista como um segundo Ashoka, patrocinador da famosa escola de arte de Gandhara (vertente helenizante) e da escola de Mathura (mais indiana). Tolerante e cosmopolita, este soberano permitia a adoração de deuses gregos e indianos, chegou a cunhar moedas do panteão irano-mitraico, mas pessoalmente se dizia budista. Após a morte de Kanisha, a soberania dos Kushana foi se enfraquecendo gradualmente, até que se estabeleceu um vácuo no poder na região noroeste, favorecendo a advento da dinastia Gupta.
<p>O IMPÉRIO DOS GUPTAS (c. 320 d.C. - séc. VI d.C.)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Candragupta I inaugura o início da era Gupta em 320 d.C. O império Gupta é considerado o período mais esplêndido da civilização indiana. • Com a economia e o comércio prósperos, os funcionários reais recebiam salários fixos, e a Coroa destinava doações a todas as congregações religiosas. São erguidos os primeiros templos de alvenaria. • O sistema de castas e a forte discriminação aos intocáveis estavam plenamente consolidados. • Em 510, os hunos invadiram a Índia, impondo um domínio cruel sobre Punjab, Caxemira, Rajastão e a parte ocidental de Uthar Pradesh, causando danos irreparáveis: destruíram centros budistas a noroeste, incendiaram universidades, devastaram rotas de caravanas, arrasaram o comércio e subjugaram de modo violento cidades inteiras. A oposição local conseguiu confrontá-los diretamente apenas em 528 d. C. e o soberano de Malva, Yashodharman, derrotou definitivamente os hunos, que se retiraram para o Afeganistão.

O “MEDIEVO” INDIANO
(séc. VII d.C.
c. 1311 d.C.)

- A partir do século VII começa a se difundir um sistema de tipo feudal, através do qual concessões de terra se tornam recompensa por serviços prestados à Coroa.
- **Para contrabalançar o poder de senhores feudais, aumentam-se as doações de terras à casta sacerdotal, e assim são construídos templos fiéis à Coroa.**
- A formação de vários reinos regionais, por um lado, determinou a instabilidade política da Índia e, por outro, enriqueceu uma série de obras-primas produzidas pelas diversas dinastias.
- **O declínio da linhagem Gurjara- Pratihara, uma das mais importantes do norte, abriu caminho para a invasão de hordas muçulmanas, que venceram os indianos em Tarain em 1192. A sangrenta batalha marca o início da era islâmica na Índia.**
- O sul da Índia, separado por barreiras de montes e bosques, experimentara um desenvolvimento próprio, mantivera florescente comércio com gregos e romanos, e só estabelecera recentemente contatos políticos com os reis da região norte. A dinastia sulista Cola influenciou fortemente o sudoeste asiático e a Indochina. **No entanto, em 1311, o sul também sucumbiria ao domínio muçulmano.**

Fonte: Adaptado de ALBANESE (2006. pp. 50-51).

4 AFINAL, O QUE É HINDUÍSMO?

Talvez você tenha notado que, até agora, evitamos utilizar aqui as palavras “hindu” ou “hinduísta”. De fato, tais termos entraram para o vocabulário orientalista há pouco mais de dois séculos, como tentativa de categorizar uma gama bastante variada de crenças e ritos. Apesar do uso relativamente recente de tais palavras, a origem das práticas religiosas – as quais os orientalistas nos ensinaram a chamar de “Hinduísmo” – é extremamente antiga, remonta à chamada civilização dravídica (ou harapeana), que surgiu no Vale do Indo há cerca de cinco mil anos. Isto não significa, porém, que aquilo que chamamos de Hinduísmo é apenas uma “construção” dos orientalistas; o Hinduísmo também é fruto de um longo processo das reflexões dos próprios hindus sobre suas práticas, suas tradições e sua identidade.



Saiba mais

Gavin Flood (2014, p.26), reconhecido pesquisador do tema, nos recorda que a palavra “hindu” originalmente surgiu entre os persas, para nomear os povos que habitavam além do rio Indo. No século XVI, alguns textos sânscritos e bengalis de caráter hagiográfico utilizavam “hindu” por oposição a muçulmano (*yavana*). Os britânicos, por sua vez, no final do século XVIII, começaram a utilizar “hindu” (ou “hindoo”) para os habitantes do “Indostão” (noroeste da Índia) e, com o passar do tempo, “hindu” passou a nomear todo indiano que não fosse muçulmano, budista, jainista, *sikh* ou cristão. Já o sufixo “-ísmo” só foi agregado ao “hindu” por volta de 1830, quando o “Hinduísmo” passou a designar a religião e a cultura da elevada casta sacerdotal indiana – a casta dos brâmanes – para diferenciá-las das demais religiões populares. Porém, em pouco tempo, os indianos de todas as castas se apropriaram dos termos “hindu” e “hinduísta” para consolidar sua identidade nacional: “ser hindu” se transformou então em signo de resistência aos colonizadores britânicos.

Uma resposta simples à pergunta “o que é o Hinduísmo” seria dizer apenas que é a religião majoritária dos povos da Índia e do Nepal. Em uma população de mais de um bilhão de pessoas, mais de 80% dos indianos se consideram hindus, e o restante são muçulmanos, cristãos, *sikhs* e praticantes de religiões tribais (*adivasis*). No entanto, ao redor do mundo, há comunidades hindus espalhadas em praticamente todos os continentes. Hoje em dia, segundo Flood (2014, p. 21), os hindus com frequência afirmam que o Hinduísmo é menos uma religião do que um “modo de vida”; o qual, porém, abarca uma imensa variedade de grupos com diferentes ritos, tradições e ideias acerca do sagrado. As diferenças dos grupos hindus entre si, inclusive, podem ser maiores do que entre determinado grupo hindu e um grupo budista, ou mesmo cristão. Flood (*idem*, p. 26) aponta algumas características que nos ajudam a compreender melhor o que é, afinal, este “modo hinduísta de ser”.



Anote

“A maioria das tradições hindus, mas não todas, reverencia o corpus sagrado dos Vedas como texto de revelação; enquanto algumas tradições consideram certos rituais como pré-requisito para a salvação, outras não; alguns filósofos hindus postulam uma realidade teísta que cria, sustenta e destrói o universo, enquanto outros rejeitam esse pressuposto. O hinduísmo é frequentemente definido pela crença na reencarnação (*samsāra*), que tem por fundamento que toda ação possui uma reação (*karma*) e a salvação estaria na libertação deste ciclo. Outras religiões sul-asiáticas como, por exemplo, o jainismo e o budismo, possuem também essa crença. Parte do problema da definição do hinduísmo reside nos seguintes fatos: o hinduísmo não possui um fundador histórico, como é o caso de muitas religiões mundiais; não possui um sistema unificado de crenças, codificado num credo ou declaração de fé; não possui um único sistema soteriológico; e, por fim, não possui uma estrutura burocrática centralizada.”
(FLOOD, 2014, pp 26-7)

Mesmo que nem todos os grupos hindus se apoiem nos Veda(s) para embasar seus ritos e tradições, todos eles inevitavelmente acabam por tomar essas antigas escrituras sânscritas como referência, quer seja para reverenciá-las ou refutá-las. Flood (2014, p.32) afirma que alguns estudiosos, inclusive, adotam como critério a rejeição ou afirmação dos Veda(s) como o principal traço que define o que é “ser hindu”. Deste modo, passaremos a examinar a seguir a estrutura dos textos e ritos védicos, bem como sua cosmovisão.

5 OS VEDA(S)

Os *Veda(s)*, textos antigos da tradição sagrada e filosófica indiana, datam de cerca de doze séculos antes da Era Cristã, talvez remontem ao séc. XX a. C., ou até mesmo a uma época mais remota. A extrema dificuldade de datação destes textos, segundo Martins (2012, p. 23), também se dá em virtude da inegável “antiguidade” do idioma arcaico em que foram registrados pela primeira vez (o idioma védico guarda certa distância ortográfica, lexical, sintática e semântica de seu descendente direto, o idioma sânscrito). Produzidos originalmente a partir de uma prática de transmissão oral ainda mais perdida no tempo, tal dificuldade de datação dos textos védicos advém, sobretudo, em razão de uma compreensão indiana *sui generis* da natureza original dos mesmos.



Saiba mais

Enquanto uma parte da produção textual védica pertence à tradição propriamente “humana” (*smṛti*, “aquilo que é lembrado”), outra parte considerável é atribuída à revelação sagrada ou mística (*śruti*, “aquilo que foi ouvido”).

Se os textos védicos foram revelados, ou melhor, “ouvidos” diretamente do plano divino, sendo anteriores a tudo aquilo que foi meramente “lembrado” pelos homens, então tornava-se absolutamente sem sentido, para os antigos responsáveis por sua transmissão, datá-los ou registrar a autoria sobre-humana. Pressupõe-se que, se foram textos ditados pelas deidades, logo um ser humano jamais seria capaz de produzi-los sozinho e, menos ainda, corrigi-los.

As mensagens divinas são perfeitas e, portanto, atemporais e livres de qualquer interferência dos homens. Desta forma, não pertencem a um autor, mas a todos aqueles que as preservarem na memória e conseguirem transmitir sua recitação da maneira mais exata possível, ou seja, da mesma forma como foram “ouvidas” pela primeira vez. Portanto, ao invés de rememorar datas e exaltar nomes de autores, o rigor com a memorização da ordem das estrofes, da pronúncia exata das palavras, do ritmo, enfim, de tudo o que concerne à exatidão da recitação, talvez tenha sido a principal motivação do registro escrito desta tradição textual eminentemente oral. Se antigamente a escrita já fora considerada pela casta sacerdotal indiana (os brâmanes) algo impuro, ainda hoje na Índia o ato de recitar os Veda(s) de memória é extremamente mais valorizado do que simplesmente lê-los.



Para assistir

O método tradicional de memorização e transmissão oral dos Veda(s) foi reconhecido oficialmente pela UNESCO como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade em 2003. O vídeo documental “La tradición del canto védico”, que registra as diferentes técnicas de recitação, foi disponibilizado pela Unesco em 2009 no Youtube. (versões apenas em espanhol e inglês).

< https://www.youtube.com/watch?v=kD8_1SkrdU >

Soma-se a esta compreensão do status elevado da transmissão oral, o modo como a cosmovisão indiana interpreta o tempo cíclico, dificultando ainda mais o trabalho dos historiadores contemporâneos, conforme já comentamos. Da vasta produção textual da Índia ancestral, a mais antiga está contida em quatro coletâneas de hinos (*samhitā*), que datam por volta de 1000 a.C. São elas:

- **Rgveda (RV)**, “sabedoria das estrofes recitadas”: considerado o hinário de maior importância histórica e literária, não apenas por ser o mais extenso – com 1028 hinos e 10.552 estâncias divididas em 10 partes (mandalas) – mas provavelmente por ser a fonte mais antiga do conhecimento védico; muitas de suas estâncias são frequentemente retomadas nos demais hinários. Nos rituais védicos, quem entoava os hinos do RV é o sacerdote *hotr*, responsável pelas oblações e invocações aos deuses. Segundo Eliade & Couliano (2009, p.174), as outras coletâneas seriam manuais de culto dos sacerdotes assistentes.
- **Sāmaveda (SV)**, “sabedoria das estrofes cantadas”: coletânea utilizada pelo sacerdote *udgātr*, responsável pelo canto dos hinos durante as oferendas sacrificiais, assegurando o ritmo e a melodia corretos. O SV contém duas seções: uma com 585 hinos, divididos conforme o ritmo ou os deuses aos quais se referem; outra com 400 hinos de três estrofes, alinhados conforme a ordem dos ritos sacrificiais. Cabe a este sacerdote também transcrever o conteúdo dos hinos; assim, há uma parte considerável do SV que é repetição das estrofes do RV.
- **Yajurveda (YV)**, “sabedoria das fórmulas ritualísticas”: manual do sacerdote *adhvaryu*, que murmura fórmulas mágicas durante os ritos sacrificiais. Há duas versões do YV: *Sukla Yajurveda*, compilação das fórmulas recitadas pelo sacerdote *adhvaryu*; e o *Krsna Yajurveda*, que contempla tanto as fórmulas recitadas nos rituais, quanto as explicações dos mesmos.
- **Atharvaveda (AV)**, “sabedoria das fórmulas terapêuticas”: coletânea considerada bastante heterogênea e, dentre as demais coletâneas citadas, a que apresenta menor número de repetições de estâncias do RV. Manual do sacerdote *atharvan*, o brâmane responsável por inspecionar a atividade dos outros três sacerdotes. O manual AV contém não apenas fórmulas terapêuticas e encantamentos, mas também textos de caráter especulativo e filosófico. Apesar de não ser utilizado em rituais solenes e não gozar do mesmo prestígio do RV entre os estudiosos do mundo védico, o AV

parece ter tido grande importância para o cotidiano da sociedade indiana arcaica, pois apresenta os rudimentos da medicina popular, que servirão de base para o desenvolvimento da medicina tradicional ayurvédica. Ao propor soluções para os problemas mais imediatos das pessoas – como a urinoterapia para curar feridas (VI, 57), a utilização de formigas como antídoto para envenenamento (VI, 100) ou mesmo simpatias para crescer cabelo (VI, 21 e VI, 136) e aumentar a virilidade (IV, 4) – através de suas mandingas e receitas, o AV permite nos aproximarmos um pouco mais da vida corriqueira daqueles homens e mulheres, seus medos, preocupações e desejos. Já as especulações filosóficas do AV parecem antecipar, segundo Feurstein (2005), alguns conceitos e práticas que se desenvolveriam posteriormente na tradição do Yoga.

Eliade & Couliano nos dão a seguinte descrição dos ritos védicos:

“Os quatro sacerdotes védicos, cercados de assistentes, têm a função de executar perfeita e minuciosamente o ritual, que começa com o acendimento cerimonial dos três fogos sobre o altar que simboliza o cosmo e termina com o sacrifício (*yajña*). No *agnihotra*, a oferenda ao fogo, o *adhvaryu* e o beneficiário limitam-se a oferecer leite a Agni (Fogo). Esse é o sacrifício mais simples de toda uma série de oferendas vegetais e animais, em que o suco inebriante da planta chamada *soma* é um dos rituais mais importantes. Além dos ritos que exigem a presença de sacerdotes especializados, o chefe de família utiliza o altar doméstico para outras oferendas sazonais, mensais, votivas, expiatórias e propiciatórias.

Uma categoria especial de ritos é constituída pelos *samskāras*, as ‘consagrações’ referentes ao nascimento, ao noviciado (*upayana*, apresentação do adolescente ao seu *guru* brâmane), ao casamento e à morte.” (ELIADE & COULIANO, 2009, p.174).

A mitologia que povoa o mundo védico, por sua vez, não é menos complexa que os ritos que a recriam e, para dificultar, os próprios hinos do RV descrevem as mesmas qualidades para divindades que desempenham funções bem diferentes. De todo modo, o poderoso deus Brahmã e sua consorte, a deusa Sarasvati, são divindades geralmente relacionadas aos Veda(s). Além deles, há deidades associadas aos fenômenos naturais (*Agni* é o fogo, *Vāyu* é o vento, *Usas* a aurora); ao Sol (*Surya*, *Savitar*, *Visnu*); à bebida sagrada (*Soma*); à manutenção da ordem cósmica, reproduzida pela ordem social e moral (*Varuna* e *Mitra*). Há ainda o deus guerreiro *Indra* e o aterrorizante *Rudra*, que posteriormente dará forma ao deus *śiva*, e vários outros *devas*.



Saiba mais

A deusa Sarasvati é a protetora da fala, das artes, da música, da poesia, das ciências, das habilidades manuais. Enquanto seu consorte Brahma é o senhor da criação, Sarasvati é o poder criativo que dele emana. Ela presenteou os homens com os símbolos do alfabeto devanagari, através do qual foi possível escrever o sânscrito e várias outras línguas indianas. Sarasvati também é um rio, que inspira a fluência da palavra dos poetas. O rio Sarasvati percorria o Vale do Indo por volta de 3000 a.C. Mudanças geológicas secaram o rio sem torno de 2000 a.C., que foi redescoberto por satélite no fim do século XX. Este fato levou a uma reinterpretação do desaparecimento da civilização que existia nessa região antes da chegada dos ários.

“Searching for Saraswati: How a Mythical Indian River Is Fueling Hindu Nationalism” é um curta-metragem sobre a relação dos hindus com esse rio mítico na Índia contemporânea.

<<https://www.youtube.com/watch?v=WqBV9oW2w4I>> (legendas em inglês)

Sobre a criação do cosmos, dizem Eliade & Couliano:

“Se a mitologia védica é complexa, as cosmogonias veiculadas pelo *Rgveda* não lhe ficam atrás, principalmente em virtude de seu caráter contraditório, devido ao número de concepções diferentes que os autores dos hinos puderam ter ao longo de vários séculos. Ao lado da criação pelo sacrifício de um *anthropos* (*Purusa*) primordial (*Purusasukta*, X, 90), há outras mais abstratas que veiculam de certa forma a ideia de uma espécie de *big bang* original (X, 129).” (ELIADE & COULIANO, 2009, p. 175)

Transcrevemos a seguir o hino da Criação (RV, X - 129) – a “espécie de *big bang*” citado acima – traduzido por Fabrício Possebon, seguido do comentário de Maria Lucia A. Gnerre, para que você observe melhor o grau de refinamento da cosmovisão indiana arcaica.

1. Não havia não ser, não havia ser, naquele tempo, não havia éter, nem céu, que está além. O que cobria? Onde? De quem a proteção? Água? O que havia impenetrável, profundo?
2. Não havia morte, nem imortalidade, naquele tempo, não havia indício de noite e dia. Essa unidade respirou a atmosfera sem vento, por moto próprio; pois, nada além disso não havia.
3. Escuridão havia, pela escuridão coberta, no começo; toda a irreconhecível água era isso, que existia fechado pelo vácuo; era essa a unidade poderosamente nascida do calor.
4. Um desejo, então, no começo, se moldou, sêmen que era o primeiro da mente; do ser a conexão no não-ser os poetas descobriram, buscando no coração, pela sabedoria,
5. Transversal, estendida, a linha foi movida; embaixo acaso estava? Reprodutores existiam, poderes existiam; impulso embaixo; intenção, além.

6. Quem realmente sabe? Quem aqui anunciou como nasceu esta criação, como? Depois, os deuses com sua criação; então quem sabe de onde surgiu?
7. Essa criação de onde surgiu, se foi produzida ou não? Quem é seu observador, no supremo céu, este por certo sabe ou não sabe.

Este hino fala do momento da criação, quando não havia o não ser, pois não havia o próprio ser. Não havia a não existência, pois esta depende da própria existência para haver. Ou seja, no princípio não há dualidade. Há apenas a escuridão da atmosfera sem vento, que respira a si mesma por moto próprio [iniciativa própria]. Tudo começa com uma respiração, o próprio respirar da criação. A respiração aqui vem do vácuo, do espaço. Na mitologia hindu posterior, todo o tempo cabe em uma respiração de *Brahman*.

A água também se faz presente nesse momento inicial da criação. As águas, segundo Eliade “desintegram, extinguem as formas (...) seu destino é preceder a criação e re-absorvê-la, não se manifestando em forma” (cf. ELIADE, 2010 [1976], p. 218). Tudo que é forma manifesta-se acima das águas. Assim, nesse momento em que não havia nada, já havia a água, pois a água é a própria existência de tudo em potencial. (*Antologia Védica*, 2011, pp 93-4)

Notemos ainda que a água, referida no hino da Criação, é um todo irreconhecível, quente, mergulhado em escuridão e fechado pelo vácuo. Portanto, não é exatamente o mesmo elemento água que nos é familiar (a interrogação – “Água?” – denota que talvez seja algo similar à água), mas trata-se, sobretudo, de um grande oceano cósmico, inapreensível pela experiência humana. Os deuses não sabem a origem de tudo, pois também os deuses foram criados; este “oceano” é algo ainda mais primordial que os próprios deuses (*devas*) e carrega em si o calor (*tapas*), o desejo (*kama*) e a semente da criação. Os poetas (homens sábios, os *rsis*), por sua vez, buscaram a sabedoria no coração, e descobriram a conexão do ser ao não-ser. Mas há um “observador” no supremo céu (o “não-ser”, que se conecta aos homens pelo coração?) que talvez saiba.



Anote

Há ao menos quatro tipos de cosmogonias na tradição védica. A criação do mundo se dá:

- pela fecundação das águas primordiais;
- pelo esquartejamento/sacrifício do gigante *Purusa*;
- a partir da unidade-totalidade;
- a partir da separação entre Céu e Terra.

O hino do Homem Primordial (*Purusasukta*, RV, X-90) é outro texto fundamental para a compreensão de como a ordem cósmica influi na ordem religiosa e social. O hino descreve o sacrifício de *Purusa*, ser gigantesco maior que a própria Terra. *Purusa*, o primeiro dos seres, nasceu *Viraj* (que pode ser interpretada também como o oposto feminino de *Purusa*), do mesmo modo que *Viraj* também nasceu *Purusa*. Esse ser de mil olhos e mil pés, é esquartejado no solo por deuses, semideuses e sábios (*rsis*,

aqueles conseguem acessar a dimensão supramundana, transcender o tempo e o espaço para obter o conhecimento revelado), os quais utilizaram o verão como lenha, a primavera como manteiga e o outono para a oblação, assim reproduzindo, numa escala macrocósmica, os mesmos elementos e mesmos atores postos em cena no altar humano dos ritos védicos. Do esquarteramento desse ser esplêndido nascem animais selvagens, domésticos e rebanhos, a Lua, o Sol, a atmosfera, o Céu, a Terra, os pontos cardeais e, inclusive, as estrofes dos Veda(s). Sobre tudo, é deste sacrifício que nascem as castas (*varnas*) em torno das quais as comunidades humanas do mundo védico se organizam. Observe os versos 11 e 12 do hino ao Homem Primordial:

11. Quando dividiram o Homem? Em quantas partes arranjaram? Sua boca, ambos os braços, ambas as coxas e pés, a que se chama?
 12. O Sacerdote foi sua boca, ambos os braços foi o Guerreiro feito; ambas as coxas, isto que é o Povo; de ambos os pés os Servos nasceram. (*Antologia védica*, 2011, pp 77- 79)

Das partes desmembradas de Purusa nasceu a hierarquia de quatro extratos sociais, que por sua vez possuem suas respectivas divindades e atributos.

Observe:

Quadro 2 – divindades e atributos

DE PURUSa	CASTA (<i>varna</i>)	DEIDADE/ ATRIBUTO
Boca	Brâmane (<i>brahmana</i>): os sacerdotes	Detêm o poder da palavra sagrada. No hino do Homem Primordial, também nasceu da boca de <i>Purusa</i> a deidade <i>Agni</i> , o deus do fogo sacrificial, que faz o papel de mensageiro entre os homens e os deuses, representando assim o arquétipo do sacerdote. Outras deidades associadas aos brâmanes são: <i>Varuna</i> responsável pelo movimento do Sol e da Lua, regulador das águas mantenedor da ordem (<i>ṛta</i>) cósmica, litúrgica e moral; e <i>Mitra</i> , o legislador benevolente que intervém junto aos homens, também está associado aos brâmanes.
Braços	Xátria (<i>ksatrya</i>): os guerreiros	Detêm a força militar e, posteriormente, serão eles os reis e príncipes tribais. Todavia, no plano cósmico, estão abaixo dos brâmanes. Sua deidade é <i>Indra</i> , o guerreiro, apesar deste deus também ter nascido da boca de <i>Purusa</i>
Coxas	Váishia (<i>vaisya</i>): donos dos meios de produção e comerciantes são o “povo”	Base da pirâmide social, o “povo” movimenta a economia, são os produtores e os comerciantes. A eles estão associados os gêmeos dourados <i>Nasatya</i> (ou <i>Asvins</i>), que percorrem a terra a cavalo (às vezes, são representados pelos próprios cavalos), orientando os caminhos da aurora e do crepúsculo. Os deuses gêmeos também são evocados na cura dos enfermos e na carestia.
Pés	Shudra (<i>sudra</i>): os servos, operários e camponeses.	Fortes e resistentes, trabalham com afinco, mas jamais serão patrões. O atributo de servir não possui uma deidade correspondente. Provavelmente os servos eram os descendentes dos povos não-arianos escravizados.

Fonte: Adaptado de *antologia védica*, 2011, pp 77- 79)

Os membros das três primeiras castas recebem iniciação religiosa (*upanayana*) e por isso são considerados “duas vezes nascidos” (*dvijas*).



Anote

Os que são “nascidos duas vezes” têm a oportunidade de percorrer os quatro estágios da existência hindu: estudar (*brahmacarya*); constituir família (*grhastha*); retirar-se na floresta (*vanaprastha*); renunciar ao mundo (*sannyasa*). Durante esses estágios, desenham-se quatro metas: adquirir bens materiais (*arthas*); satisfazer o desejo sexual (*kama*); compreender a “lei” num sentido amplo, dos homens e do cosmos (*dharma*) e, finalmente, libertar-se de todas as metas humanas (*moksa*). Nos desdobramentos posteriores do Hinduísmo, a quarta meta (*moksa*, libertação) adquirirá importância central nos *Upanisads*.

É importante que façamos uma última observação sobre as castas em relação a sociedade indiana contemporânea. Na sociedade indiana tradicional, sempre houve quatro castas. No final do século XIX, surgiu o termo *dalit* como uma palavra menos pejorativa para referir a casta mais baixa da sociedade, dos servos, que eram considerados “impuros”. Contudo, há quem explique o termo *dalit* como a classificação daqueles que nasceram “sem casta”, como se houvesse um nível abaixo dos servos. Aos *dalits* são relegados os serviços considerados mais degradantes para os hindus, como lidar com cadáveres, abater animais, remover lixo, limpar banheiros. Todavia, ao que tudo indica, historicamente a palavra *dalit* foi usada para minimizar o preconceito evocado pelos termos “shudra” ou “intocável”, sendo preferida inclusive pelos ativistas da liberdade religiosa na Índia, como o jurista dalit Bhimrao Ramji Ambedkar. A Constituição Indiana de 1947 aboliu o sistema castas; no entanto, os *dalits* “impuros” ainda sofrem discriminação, bem como o casamento entre pessoas de extratos superiores (brâmanes e xátrias) com membros da casta inferior do “povo” (ou mesmo o casamento inter-religioso) ainda evoca antigos tabus na Índia contemporânea.

6 DEMAIS OBRAS DO CÂNONE VÉDICO

Geralmente, as quatro coletâneas de hinos sagrados dos quais tratamos, consideradas “Os Veda(s)”, estão associadas a quatro escolas védicas diferentes (*śākhā*, “ramo”). É válido ressaltar, no entanto, que cada uma das quatro escolas védicas desenvolveu outros tipos de textos, em períodos posteriores, acrescentados ao final de cada coletânea de hinos, os quais também integram o cânone védico num sentido mais amplo, chamados coletivamente *Vedāngas* (apêndices ou membros dos Vedas). São eles:

- *Brahmana*, “os livros dos sacerdotes”, datam por volta de 1000 a 800 a.C. Aqui encontramos a exegese em prosa da cosmogonia de *Purusa*, agora transmutado também em *Prajapati*, cujo sacrifício agora, também, se volta para o interior do sacerdote, que busca unir-se ao todo, ao Eu primordial (*Atman*), *através do calor gerado por práticas ascéticas (tapas)*. Num dado momento do desenvolvimento das escolas filosóficas indianas, *Purusa* será a representação daquele ente que, apartado da grande noite cósmica, observa o início da criação, conforme observamos na última estrofe do Hino da Criação (RV, X - 129).
- *Aranyaka*, “os livros da floresta”, produzidos pelos ascetas que vivem em nas florestas. Esses ensinamentos dão continuidade ao processo de interiorização do sacrifício iniciado nos *Brahmana* e representam, de certo modo, um desvio dos hinos védicos.
- *Upanisad*, “ensinamentos ouvidos do mestre”, datam entre 1000 e 400 a.C. Assim como os *Aranyakas*, os *Upanisads* tomam por base os ensinamentos dos hinos védicos, mas apresentam questionamentos e ideias estranhas ao mundo indo-europeu dos árias. Provavelmente, tais textos foram desenvolvidos fora dos círculos brâmanes e, talvez, incluam reminiscências dos povos anteriores que construíram a civilização harapânica. Nesses ensinamentos transmitidos diretamente dos mestres aos discípulos, o tradicional sacrifício no altar védico é totalmente desvalorizado. Além disso, a libertação (*moksa*) começa a se tornar mais importante do que alcançar as metas materiais da vida mundana, como enriquecer, ter filhos ou viver mais de cem anos. O objetivo central agora passa a ser não mais renascer, libertar-se do “eterno retorno” num sentido amplo, abandonar este mundo em que os infundáveis ciclos de vida e morte começam a se mostrar insatisfatórios. Os *Upanisads* estão associados ao *Vedanta*, isto é, ao final, bem como à essência dos Veda(s).



Saiba mais

Os textos mais antigos do conjunto de *Upanisads* provavelmente antecedem os ensinamentos de Buda. Inicialmente, conta-se que havia mais de duzentos *Upanisads*, porém, apenas treze são considerados “saberes revelados”. A ideia de *karman* (fruto gerado pelas ações humanas) se torna central para a substituição dos ritos de sacrifício animal para agradar aos deuses pelas práticas ascéticas.

- *Sutra* são os textos que representam a tradição humana: *Srautasutra* são os manuais que detalham dos rituais solenes (públicos); *Grhyasutra* são os que ensinam os rituais realizados pelo chefe de família (*grhastha*), inclusive ritos de transformação (*samskara*); *Dharmasutra*, são as leis morais e de comportamento social, com as respectivas punições em caso de transgressão das normas.



Anote

Toda a produção posterior aos Veda(s), incluindo as 13 *Upanisads* frutos de revelação, são considerados os saberes que são “lembrados” (*smṛti*). A ordenação dos conceitos fundamentais, ainda vigentes hoje em dia no Hinduísmo, ocorreu depois do fim do período dos *Upanisads*, de 500 a. C. até o século V d.C.



Síntese

As definições de Oriente e Hinduísmo são centrais para a compreensão do discurso orientalista ocidental. Esta discussão é importante, pois quando estudamos as contribuições e traduções dos orientalistas dos séculos XVIII e XIX sobre os povos do Extremo Oriente, devemos ficar atentos para não reproduzirmos estereótipos e preconceitos gerados pelo estranhamento, que foram sustentados por séculos de dominação político-econômica dos países europeus sobre os asiáticos. Outro problema que se apresenta aos estudiosos das religiões de matriz oriental, no caso específico da cultura védica, é a dificuldade de datação das fontes históricas indianas, porque tais documentos habitam um contexto em que a compreensão cíclica do tempo empurra a historiografia, tal como é praticada no Ocidente, para uma zona marginal do conhecimento.

Deste modo, o Hinduísmo não é uma religião de fácil compreensão para nós. Todavia, sua ampla diversidade de credos e ritos quase sempre se reporta ao cânone védico ancestral, quer seja para reverenciá-lo, quer seja para rejeitá-lo, enquanto o fluxo de seus desdobramentos filosóficos e ritualísticos segue seu curso, em constante transformação ao longo dos séculos. Assim, os Veda(s), além do contexto religioso, são importantes documentos que nos ajudam a compreender a história das correntes filosóficas, das práticas religiosas indianas, bem como a organização social dos hindus até a contemporaneidade. Contudo, os últimos textos que integram o cânone védico revelam que os ritos sacrificiais da cultura indo-europeia, aos poucos, dão lugar a outro tipo de “sacrifício”, cuja meta é a libertação do eterno ciclo de mortes e renascimentos.

REFERÊNCIAS

ALBANESE, Marília. **Índia Antiga**. Col Grandes Civilizações do Passado. Barcelona: Ed. Folio, 2006.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental**. São Paulo: Ed Palas Athena, 2008.

ELIADE, Mircea & COULIANO Ioan P. **Dicionário das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FERREIRA, Mário; GNERRE, Maria Lucia Abaurre & POSSEBON, Fabrício. **Antologia Védica**. Ed bilíngue: sânscrito e português. João Pessoa: Ed UFPB, 2011.

FEUERSTEIN, Georg. **Uma visão profunda do Yoga: Teoria e Prática**. São Paulo: Pensamento, 2005.

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

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. **Religiões Orientais: uma introdução**. João Pessoa: Ed UFPB, 2011.

MARTINS, Roberto de A. **"As dificuldades de estudo do pensamento dos Vedas"**. In: FERREIRA, Mario; GNERRE, Maria Lucia Abaurre; POSSEBON, Fabricio. Op. cit., 2011 (pp113-183).

_____, Roberto de A. **O Yoga Tradicional de Patañjali: o Raja-Yoga segundo o Yoga-Sutra e outros textos indianos clássicos**. São Paulo: Shri Yoga Devi, 2012.

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

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Anotações

Anotações

Lined area for notes, enclosed in a dashed orange border.



Unidade 2

Hinduísmo II

Objetivo:

- compreender as bases históricas e filosóficas dos sistemas Sāmkhya e Yoga clássico, imprescindíveis para o entendimento mais aprofundado de práticas contemporâneas como Hatha-Yoga e Budismo.

Conteúdo programático:

- A desconstrução do estereótipo orientalista sobre o “Oriente espiritual” e os pressupostos da educação clássica indian
- A literatura épica e a consolidação de conceitos filosóficos fundamentais para as escolas filosóficas *Sāmkhya* e *Yoga*
- Introdução ao *Sāmkhya de Kapila*
- Intrudução ao Yoga de Patānjali



Faça aqui seu planejamento de estudos

INTRODUÇÃO

Nesta unidade, aprofundaremos um pouco mais a análise sobre um estereótipo que atravessa os estudos das cosmovisões orientais, muitas vezes limitando nossa compreensão sobre elas: a falsa ideia de que só existem crenças e ritos religiosos e nenhuma “filosofia” no Oriente. Estudaremos, também, a importância que as grandes epopeias indianas tiveram não apenas no desenvolvimento da visão de mundo hindu, mas, também, na consolidação e divulgação de determinados conceitos filosóficos. A partir disso, examinaremos duas das seis tradicionais escolas filosóficas indianas, *Sāṃkhya* e *Yoga*, as quais influenciaram outras práticas filosófico-religiosas que cruzaram enormes fronteiras – tanto geográficas quanto intelectuais – e se fizeram presentes de modo vigoroso, inclusive no ocidente. Bom estudo!

1 O “OCIDENTE RACIONAL” E O “ORIENTE ESPIRITUAL”

No meio acadêmico, muito se discute as imprecisões de leitura que os orientalistas europeus cometeram a respeito dos textos clássicos indianos e chineses. Por outro lado, é preciso reconhecer que houve um esforço positivo, por parte deles, para alcançar a profundidade filosófica daqueles “textos exóticos”, tendo em vista a precariedade de acesso a materiais bibliográficos para consulta complementar. A seguir, você poderá observar um breve panorama da história dos estudos indológicos proposto por Mário Ferreira (2010, pp. 38-40), que o divide em três fases:

- No século XVIII, temos a “fase heroica”, com traduções do sânscrito tecnicamente bastante imperfeitas por conta da falta de recursos e instrumentos de apoio (gramáticas, dicionários, enciclopédias), marcada pela ambiguidade dos contatos interculturais. Dessa fase resultaram textos pouco fiéis aos originais (parciais ou até mesmo bizarros). A má avaliação do conteúdo das fontes indianas se dava em função de sentimentos ambíguos: por um lado os textos originais causavam estupefação e surpresa (pois os colonizadores não esperavam encontrar construções culturais refinadas e profundas em nações colonizadas “inferiores” e “primitivas”); por outro lado, havia recusa (ou temor) de testar, por contraposição à “sabedoria oriental”, a suposta superioridade europeia;
- Na primeira metade do século XX, houve um grande avanço de quantidade e qualidade de textos traduzidos. Os métodos de tradução também foram aperfeiçoados, e buscava-se a “neutralidade” na avaliação dos conteúdos. No entanto, como filólogos e historiadores evitavam entrar no mérito da avaliação dos conteúdos, havia ausência quase total de contextualização daquele material, e os textos traduzidos se tornavam objetos quase inacessíveis do ponto de vista da cultura;
- A segunda metade do século XX em diante é caracterizada pela tendência interdisciplinar, herdada da antropologia e da sociologia, de unir o texto ao contexto. As traduções, desse modo, alcançaram um nível maior de segurança e sofisticação, permitindo a compreensão mais ampla dos textos originais. Há um enorme esforço bibliográfico, não só de produzir traduções inéditas, como de revisões de traduções anteriores muito imprecisas.

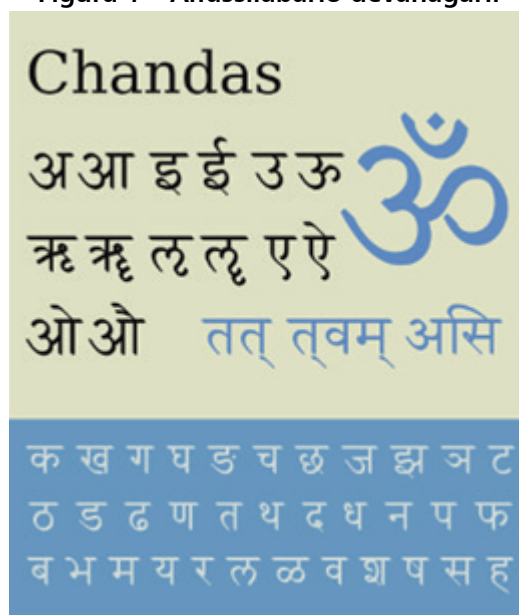
Ainda há muito a ser pesquisado. Um exemplo disso é a literatura tântrica: com quase uma centena de textos referidos ao Tantrismo na tradição indiana, somente cerca de trinta estão traduzidos para línguas ocidentais (um trabalho que teve início apenas a partir da década de setenta do século XX). Este tipo de trabalho envolve a assimilação de tradições filosóficas e religiosas muito distantes entre si, exigindo atenção redobrada por parte dos pesquisadores ou, pelo menos, um cuidado maior do que traduzir textos de povos que compartilham matrizes linguísticas e culturais relativamente próximas no tempo e no espaço.



Saiba mais

A primeira etapa de tradução de um texto original sânscrito (ou de um texto em línguas índicas relacionadas) é chamada “transliteração”, ou seja, é preciso decifrar o código da escrita *devanagari* e reescrevê-lo conforme nosso alfabeto romano. O **Alfabeto Internacional de Transliteração Sânscrita (International Alphabet of Sanskrit Transliteration, IAST)** é um dos modos de transpor o alfassilabário devanagari para caracteres facilmente reconhecíveis por nós. Este sistema de transliteração, bastante utilizado pelos tradutores brasileiros, é baseado em um esquema elaborado durante o século XIX a partir de sugestões de Charles Trevelyan, William Jones, Monier-Williams e outros estudiosos, e foi formalizado pelo Comitê de Transliteração do Congresso Oriental de Genebra, em setembro de 1894. Mas há vários outros esquemas, como o Harvard-Kyoto, ITRANS, Velthuis etc. Aqui, utilizamos preferencialmente o IAST nas transliterações indicadas entre parênteses de algumas palavras e nomes sânscritos que já foram assimilados pela escrita ocidental, por exemplo, Krishna (IAST: *Kṣna*).

Figura 1 – Alfassilabário devanagari.



Fonte: Chandas.

Você há de concordar que traduzir um texto do sânscrito clássico parece ser uma tarefa muito mais complexa do que traduzir um texto do latim medieval que, por sua vez, é muito mais complexo do que traduzir um texto do espanhol contemporâneo.



Refleta

Mais do que decifrar um código linguístico diferente, a necessidade de compreensão do universo cultural de onde um texto original provém é uma questão que já está posta há algum tempo nas teorias de tradução: traduzir um texto implica também em transpor uma visão de mundo específica.

Como você já sabe, o senso comum que temos ainda hoje da relação Oriente-Occidente é, em grande parte, a mesma leitura dos orientalistas europeus do século XIX. Isto não significa que os estudos das tradições do “Oriente próximo” e do “Oriente longínquo” não avançaram do lado de cá do globo, mas que as novas leituras ocidentais dessas tradições ainda circulam em ambientes muito restritos da vida acadêmica. Enquanto isso, os estereótipos continuam a se propagar ininterruptamente. Um deles, que ainda insiste em perdurar nos dias de hoje, é que o Ocidente é mais “racionalista”, enquanto o Oriente é mais “espiritualizado”. Lilian Gulmini (2010) faz as seguintes considerações a respeito do legado da cultura sânscrita, as quais desmontam qualquer ideia de um Oriente exclusivamente “espiritual”, “místico”, “irracional”:

Sabemos que uma parte considerável do vasto legado da cultura sânscrita é dedicada à descrição minuciosa das estruturas psíquicas humanas, das faculdades intelectuais, operações, leis de lógica e inferência, analisa exaustivamente os elementos da expressão linguística e de seus vários níveis de interpretação, hierarquiza e classifica sujeitos e objetos, tudo *quase* como *nós*, os sujeitos culturalmente constituídos pela herança greco-latina (e atualmente pelo pensamento europeu dos séculos mais recentes, incluindo o positivismo e o cientificismo). E dizemos quase, pois há diferenças fundamentais que chamam e repelem, atraem e intrigam. (GULMINI, 2010, p. 69)

A primeira grande diferença apontada por Gulmini (2010, p. 70) é que, ao contrário da Grécia antiga, não houve no panorama cultural da Índia a necessidade de separação entre os campos discursivos da religião (do *mythos*) e da ciência (do *logos*).



Anote

Ao contrário do que supõe o senso comum ocidental, a presença do elemento sagrado no pensamento indiano não impediu que sua cultura atingisse sistemas complexos da lógica e do exame do chamado “mundo objetivo”.

A segunda diferença é que o acúmulo de informações sobre o mundo externo e o desenvolvimento de uma certa quantidade de habilidades intelectuais representam questões absolutamente secundárias para os indianos. Certamente a “textolatria” que herdamos do Iluminismo do século XVIII, segundo o ponto de vista hindu, soa como a mais completa perda de tempo se o texto a ser estudado estiver desconectado de uma **práxis transformadora**, isto é, de uma prática que orienta e transforma o nosso modo de ser e estar no mundo.



Anote

Qualquer informação que não conduza a uma **mudança radical na natureza do ser** que a acessou, é uma informação relativamente inútil para a tradição sânscrita.

Gavin Flood (2014) faz as seguintes considerações sobre o hinduísmo contemporâneo:



Reflita

“Uma característica marcante do hinduísmo é que a prática precede a crença. O que um hindu faz é mais importante do que aquilo em que acredita. O hinduísmo não é um credo. (...) As fronteiras entre o que um hindu pode ou não pode fazer são, em grande medida, determinadas pelo grupo ou pela casta endogâmica a que pertence – grupo esse que se insere num contexto de ordenação hierárquica – e, também, é claro, pelo gênero. Essa hierarquia social é governada pela distinção entre pureza e impureza; ela possui no topo da estrutura as castas superiores ou puras, e na base, as castas inferiores, poluídas e/ou poluidoras. O comportamento que expressa os valores hindus e as estruturas de poder tem precedência sobre a crença. Em outras palavras, a ortopraxia tem precedência sobre a ortodoxia. Como afirma Frits Staal, um hindu ‘pode ser um teísta, panteísta, ateu, comunista e acreditar no que quiser, mas o que faz dele um hindu são as práticas rituais por ele realizadas e as regras às quais ele adere; em suma, o que ele faz’” (FLOOD, 2014, p. 33)

Em relação à formação erudita, Mircea Eliade (2009, p.19) considera que, desde a época pós-védica, existem quatro conceitos fundamentais (vinculados entre si) que se tornaram o coração do pensamento indiano. São eles:



Anote

- **Karman:** a “lei da causalidade universal”, isto é, todos os fenômenos estão presos à uma cadeia infinita de sucessivas causas e efeitos que condicionam a criação do cosmos, bem como a existência humana;
- **Mâyã:** a ilusão sustentada (e valorizada) pela ignorância humana (avidyā), que atribui uma realidade intrínseca tanto à criação cósmica, quanto às criaturas mundanas. O karman e o apego a mâyã prendem os seres ao eterno ciclo de mortes e renascimentos (samsāra).
- **Ātman** (Brahman, Nirvāna ou qualquer outro nome que se queira dar ao Absoluto): o Eu Supremo, a realidade absoluta, que transcende a ilusão tecida por mâyã e está além da experiência humana condicionada pelo karman, o Si-próprio incondicionado, imortal e indestrutível.
- **Yoga:** as técnicas adequadas ou os meios corretos para se atingir a liberação (moksa, mukti) da existência insatisfatória na incessante roda do samsāra.

A educação clássica indiana, nesse sentido, é claramente empírica, vinculada a tudo o que pode ser testado na prática. Mas não significa que não inclua teorias e textos, isto é, a diferença está na relação que se tem entre o aprendizado teórico de uma tradição e o aprendizado prático:

Ou seja, na cultura sânscrita, o caminho para a obtenção do alto conhecimento não está nas palavras, nem nas informações, mas na subordinação, por parte do pensador, a uma disciplina psicológica e física, eminentemente empírica, que ele provavelmente chamará de *yoga*: uma técnica objetiva para alcançar níveis profundos do subjetivo. Ou seja, o caminho da *gnose*, dentro da visão indiana, não se esgota nem se constrói somente sobre as bases do discurso objetivo, racional, do intelecto: é necessário que o “buscador da gnose”, *apoiado nas descrições de sua cultura, empregue todos os esforços para superar a condição humana por ela descrita*, pois ela é a fonte de sua ignorância e o limite de seu conhecimento. (GULMINI, 2010, p. 71. Grifos nossos)

Neste sentido, buscar a compreensão total da condição humana na Terra, segundo esta perspectiva, exige sobretudo disciplina e método, exige um “yoga” específico.

2 A LITERATURA ÉPICA

A discussão sobre o conceito de *yoga* necessariamente passa pelo saber revelado e pelo saber “lembrado”, ambos registrados no final dos Veda(s) e em textos filosóficos subsequentes ao período védico. Além disso, o *yoga* também encontra registros na literatura épica, especialmente no ***Bhagavadgītā*** (a “Canção do Bem-aventurado”). As grandes narrativas dos heróis e deuses indianos provavelmente surgiram em uma época na qual as três maiores correntes devocionais do hinduísmo já estavam consolidadas. São elas:



Anote

- **Vaishnavismo** (ou Vixinuísmo): culto ao deus Vishnu (*Visnu*), que se manifesta sob a forma de diversos avatares, dentre eles, os mais conhecidos no ocidente são Krishna (*Kṛṣṇa*) e Rama (*Rāma*);
- **Shaivismo** (ou Xivaísmo): culto ao deus Shiva (*Siva*). Apesar de não constar nos Veda(s), Shiva também é identificado ao deus védico Rudra. Na *trimurti* hindu (três aspectos do Absoluto – isto é, do Brahman – possíveis de serem conhecidos pelos homens) os deuses Brahma, Vishnu e Shiva simbolizam respectivamente a criação, a conservação e a destruição do cosmos.
- **Shaktismo** (ou Culto da Deusa): culto à deusa Shakti (*Sakti*) que, de modo geral, se estende ao sagrado feminino manifesto em Parvati (consorte de Shiva), Lakshmi, Durga, Kali e demais deidades femininas.



Dica

Brahman (pronuncia-se “bramã”) é o conceito de Absoluto do período pós-védico (período algumas vezes nomeado na literatura orientalista como “Bramanismo”, época que se estende de meados do segundo milênio a.C. até o início da Era Cristã). Não deve ser confundido com o deus Brahmā que, ao lado de Visnu e Siva, forma a trindade (*trimurti*) hindu.

A literatura épica indiana é vastíssima e, como você pode imaginar, entre os mitos e seres fantásticos, mesclam-se dados históricos da Índia antiga, além de farto material filosófico e devocional. Geralmente compostas em versos, tais histórias certamente tiveram longas partes memorizadas antes mesmo de seu registro escrito. Entre as narrativas heroicas sânscritas, a considerada mais antiga é a obra Mahabharata (*Mahābhārata*), cujo pano de fundo sugere que a origem se deu após o período védico mais antigo e antes que se formasse o primeiro império indiano, ou seja, antes da consolidação da Dinastia Mauria. Presume-se que tenha começado como uma história transmitida oralmente, pois alguns de seus elementos podem ser rastreados até a antiga civilização védica. No entanto, o texto provavelmente chegou à forma final no início da Dinastia Gupta. A seguir, listamos algumas das principais obras representativas desse tipo de documento literário:

- ***Mahābhārata*** (séc. V a.C. – séc IV d.C.): grande poema épico de cem mil Slokas (estrofes de dois ou quatro versos), distribuídas em cem capítulos, este monumento da literatura sânscrita é cerca de oito vezes mais longo que a *Odisséia* e a *Ilíada* reunidas. Narra o combate travado entre os descendentes de *Bhārata* (patriarca dos príncipes do norte da Índia) na Guerra de Kurukshetra, pela sucessão dinástica entre dois grupos de primos. De um lado, os cem irmãos Kauravas (*kaurava*); de outro, os cinco Pandavas (*pāndava*). A disputa coloca em questão o trono de Hastinapura, em um reino indiano chamado Kuru. O deus Vishnu, sob a forma de seu avatar Krishna, se oferece como condutor do carro de guerra do príncipe Arjuna, o herói dos Pandavas. Este último, ao chegar no campo de batalha, esmorece e se recusa a lutar contra seus parentes e mestres, temendo derramar o sangue daqueles que ama. Neste momento, a narrativa da batalha é interrompida, Krishna se revela a Arjuna como o grande Vishnu e transmite a ele o precioso ensinamento ***Bhagavadgītā*** (a “Canção do Bem-aventurado”), exortando Arjuna a cumprir seu *dharma* de guerreiro. Estima-se que os versos que integram o *Bhagavadgītā* tenham sido inseridos na estrutura do *Mahābhārata* por volta do século II d.C.;
- ***Rāmāyana*** (sécs IV-III a.C.): em 24.000 Slokas, conta as peripécias do arqueiro Rama (*Rāma*) que, auxiliado por Hanuman (*Hanumān*, o deus-macaco) consegue libertar sua amada Sita (*Sītā*) das garras do demônio Ravana (*Rāvana*), que a tinha sequestrado. Provavelmente remonta a uma época em que Rama ainda não era interpretado como um avatar do deus Vishnu (*Visnu*), mas não há como determinar os sucessivos estratos de texto que chegaram até nós. Seu manuscrito mais antigo, contudo, é relativamente “recente” (data de cerca de 1020 d.C). Geralmente Rama e Krishna são considerados diferentes avatares do mesmo deus Vishnu;
- ***Purāna*** (300-1200 d.C.): gênero textual da cosmogonia e da cosmologia hindu, desde a criação até a destruição do universo, genealogias de reis, heróis, sábios, semideuses até a formação da geografia indiana. Os Puranas são frequentemente classificados de acordo com a *trimurti* (Brahma-Vishnu-Shiva).

Deste conjunto, as obras mais importantes, e que se sobrepõem às demais, são *Mahabharata* e *Ramayana*; são consideradas *itihasa* (“história” em sânscrito), assim como alguns dos *puranas*. O épico *Mahabharata* preserva as tradições da “dinastia lunar” (*candravamsa* ou *somavamsa*), casta de guerreiros que descendem de um neto

de Krishna, que sobreviveu à batalha de Kurukshetra. *Ramayana* guarda as lendas da “dinastia solar” (*suryavamsa*). Há puranas que indicam o clã guerreiro Shakya, berço do Buda Siddharta Gautama, como pertencente à dinastia solar, a qual, também, é reivindicada pelos ancestrais de Mahavira, o fundador do Jainismo. Uma narrativa é considerada “itihasa” apenas quando o próprio escritor a testemunhou: Vyasa, narrador do *Mahabharata*, é um personagem de sua história; assim como Valmiki, narrador do *Ramayana*, também é.

Porém, em termos filosóficos, a obra de maior relevância é o excerto incluso no *Mahabharata* que atravessa a narrativa bélica: o *Bhagavadgita*, situado no livro III, capítulo 63, contem cerca de 700 Slokas. Para convencer o “Hamlet indiano”, Arjuna, a travar batalha contra os membros de sua família, Krishna/Vishnu apresenta ao herói os três ramos do Yoga, os quais discutiremos a seguir: *karmayoga*, *jñānayoga* e *bhakti-yoga*.



Anote

• **Yoga da ação (*karmayoga*):** é preciso agir conforme o *dharma* (significa “lei” no sentido mais amplo; bem como “a maneira correta” de viver, o comportamento “adequado”, concebido conforme preceitos religiosos/morais e, no mundo védico, conforme a casta a que se pertence) sem se preocupar com o *karman*, ou com os frutos da ação. No entanto, esta ação “desinteressada” só se torna possível após o conhecimento adequado da perspectiva completa do significado da ação.

Ao se dar conta da destruição iminente de toda sua família no conflito armado por disputa de poder, Arjuna pondera que o *dharma* daquele grupo se dissolveria, relegando sua condição ao *adharma* (ausência de lei) e, nesse sentido, ao caos, à barbárie. Arjuna, então, diz que prefere morrer do que levar adiante a carnificina de seus parentes, mestres e amigos, que agora encontram-se já posicionados em ambos os lados do campo de batalha.

Krishna, que neste momento desempenha a função de condutor do carro de guerra de Arjuna, exorta o herói, percorrendo primeiramente acerca do *sāmkhya*. Este termo tanto pode significar “guerra”, “combate”, quanto “estratégia” de pensamento: assim como a batalha exige certa ordenação dos soldados, a boa argumentação depende da disposição das ideias. A antiga doutrina do *sāmkhya*, segundo Krishna, nos leva a entender que a matéria é transitória, mutável e representa a eterna transformação que emana do Brahman; portanto não devemos nos apegar a ela (pois tanto a vida, quanto a morte são apenas estágios da mesma impermanência material). Do mesmo modo que o homem troca roupas velhas por novas, também pode trocar suas “carnes velhas” e cobrir-se com novas carnes (*Bhagavadgitā*: 2:22, Trad. Carlos Alberto Fonseca, 2009, p. 46). Resumidamente, o primeiro capítulo do *Gita* (forma

breve comumente utilizada para referir a obra em questão) se dá em torno da “tristeza de Arjuna”:

“Apesar de ser uma pessoa altamente qualificada, um grande guerreiro que em suas histórias sempre mostrou determinação e foco mental, Arjuna tenta de tudo no capítulo I para convencer Krsna de que aquela guerra não seria boa, que iria destruir famílias, que o *dharmā* iria declinar, que iria matar os parentes em nome de riqueza e reinados. A confusão foi tamanha que ele esqueceu a verdadeira razão da guerra, as emoções tomaram conta do seu ser. Arjuna viu que quaisquer das decisões que tomasse envolveriam perdas, e ele ficou na dúvida do que seria menos sofrido fazer naquele momento. Ele diz então que o melhor seria deixar os adversários ganharem, tentando aparentar uma atitude de humildade e nobreza. E Krsna responde ‘não pense que essa atitude de humildade é uma atitude nobre, você está fugindo da sua obrigação’. Não ache que todos vão pensar que você é uma pessoa nobre e cheia de compaixão que deixou eles vencerem e ficarem com tudo. Todos vão pensar que você ficou com medo e abandonou o campo de batalha e o *dharmā*. ” (NUNES, 2012, p.214)

Deste modo, mais do que se preocupar com perdas materiais e humanas, é imprescindível que Arjuna lute conforme exige o *dharmā* de sua casta guerreira. A hesitação de Arjuna, além de não corresponder ao seu *dharmā* de guerreiro, pelo contrário, denota muito mais sua prisão ao *karman*, à preocupação com os frutos de uma ação que sequer ocorreu. Krishna diz ainda que ele mesmo, sendo um deus, não espera nem deseja nada do mundo material; mesmo assim ele age, pois, se ficasse na “inação”, muitos humanos poderiam seguir seu exemplo, ficando também presos na “inação” e, aí sim, o caos poderia se instaurar. Eis o ponto central do “yoga da ação”: é preciso praticar a “ação desinteressada”, agir conforme a intenção correta, conforme o *dharmā*, e não conforme os resultados que talvez possam se apresentar a partir da ação.



Anote

• **Yoga do conhecimento/gnose (jñānayoga):** referido também como buddhi-yoga, é considerado o caminho mais difícil, lento e confuso, pois trata da “realidade sem forma”. O capítulo IV do Bhagavadgita é dedicado à exposição geral do jñānayoga, enquanto os capítulos VII e XVI discutem aspectos teológicos e axiológicos (morais). É o caminho preferido de Krishna, considerado o mais “puro” para acessar o Ātman.

Sempre que o *dharma* está sob o risco de se tornar *adharma*, Krishna aparece e se revela aos homens para transmitir o antigo ensinamento do “yoga do conhecimento”, ou “yoga da meditação”, através do qual é possível reatar a unidade entre o eu individual (*ātman*) e a realidade última do Eu atemporal (*ātman*), do Brahman. Neste caminho do autoconhecimento até a identificação com o Absoluto, Krishna instrui Arjuna a acalmar sua mente, a observar a imagem que o herói tem de si mesmo. No entanto, há que se ter um modo de vida correto para que se possa controlar os órgãos do sentido, a respiração, as emoções e assim conquistar uma mente tranquila, capaz de se conectar ao *ātman*. Este conhecimento também contempla a importância do discernimento e do desapego. De fato, as *Unpanisads* – os textos inseridos no final dos *Veda(s)* – já discorrem sobre a prática do *jñānayoga*, que passa a ser entendido como um meio de acesso ao aspecto supramundano da existência mais eficaz do que os ritos sacrificiais ao redor do fogo.

Como você deve ter percebido, o termo *yoga*, no contexto histórico e textual da cultura sânscrita antiga, tem um significado aparentemente muito distante dos exercícios contemporâneos de *Hatha Yoga* e outros estilos de yogas praticados em academias de ginástica e centros especializados. No entanto, é válido ressaltar que as práticas corporais são apenas um dos aspectos da vida de um adepto do Yoga. A palavra *yoga* deriva da raiz sânscrita “*yuj*” que, entre outros sentidos, também significa “juntar”, “cangar” um animal, vocábulo que certamente fez parte do universo rural dos primeiros habitantes do Vale do Indo. Além disso, conforme Mircea Eliade (2009, p.20), *yuj* também pode significar “liame”, “ligar”, possibilitando outras conotações do termo *yoga*, bem como diferentes compreensões de sua prática ao longo do tempo: há o “Yoga clássico” de Patañjali, como há formas de yoga populares, místicas, mágicas ou mesmo “ateístas” (não-bramânicas, como as práticas budistas e jainistas). Diz o mesmo autor:

“No fundo, é o próprio termo *yoga* que permitiu esta grande variedade de significações. Uma vez que, etimologicamente, *yuj* quer dizer ‘ligar’, é evidente que o ‘liame’ ao qual esta ação de ligar se refere pressupõe como condição primeira a ruptura dos liames que unem o espírito ao mundo. Em outros termos: a liberação não se realiza se antes não nos ‘desligamos’ do mundo, se não começamos por nos afastar do ciclo cósmico; caso contrário, jamais chegaremos a nos reencontrar nem a conquistar a nós mesmos. Até em sua acepção ‘mística’, isto é, significado de ‘união’, *yoga* implica desapego prévio da matéria, emancipação do relacionamento com o mundo. A tônica está no esforço do homem (“colocar sob jugo”), na autodisciplina graças à qual ele pode obter a concentração do espírito antes mesmo de ter pedido a ajuda da divindade. ‘Ligar’, ‘conservar atado’, ‘colocar sob o jugo’, tudo isso tem por objetivo *unificar* o espírito, abolir a dispersão e os automatismos que caracterizam a consciência profana. Para as escolas do yoga ‘devocional’ (místico), esta unificação não faz, evidentemente, senão proceder a verdadeira união, aquela da alma humana com Deus. ” (ELIADE, 2009, p.20)

Passaremos agora ao terceiro e último ramo do Yoga apresentado no *Gita*, quando Krishna se revela a Arjuna como avatar do grandioso deus Vishnu e suas múltiplas faces.



Anote

- Yoga da devoção (bhakti-yoga): a devoção amorosa, confiança e adoração do aspecto divino do Brahman (personificado por Krishna, avatar de Vishnu) é o caminho mais fácil e mais elevado para se conquistar a liberação do espírito. Isto não significa a renúncia de “ação”: bhakti é fortemente auxiliado pelo “conhecimento correto” e pela dedicação ao dharma. O mero estudo das escrituras não pode levar à liberação final, mas o tripé “ação – meditação-adoração” é essencial.

Assim, só depois de receber os ensinamentos do “yoga da ação” e do “yoga do conhecimento/meditação” é que Arjuna estará apto a contemplar e adorar a verdadeira forma de Vishnu. A seguir, selecionamos alguns versos através dos quais Krishna revela todo o esplendor das emanações de Vishnu, discurso contido no capítulo mais conhecido do *Gita* pelos brasileiros – o capítulo X – o qual inspirou a canção homônima de Raul Seixas e Paulo Coelho:

32. De toda a criação, Eu sou o princípio, o meio e o fim. Das ciências, sou a ciência do Espírito e o verbo dos oradores.
33. Das letras, sou o A; nas palavras, a conjunção. Eu sou o tempo perdurável e Aquele cuja face se volta para todas as partes.
34. Eu sou tanto a Morte, que não poupa ninguém, como o Renascimento, que dissolve a Morte. Eu sou a Glória, a Fortuna, a Eloquência, a Memória o Juízo, a Força, a Fidelidade, a Paciência.
35. Entre os cantos, sou o Hino Sublime; entre os versos, sou o Verso Místico. Entre as estações, sou a Primavera; entre os meses, sou o mês mais frutífero.
36. Eu sou a Sorte entre os jogadores, e o Esplendor de tudo o que brilha. Eu sou a Valentia e a Vitória; Eu sou a bondade dos bons.
37. Eu sou o Chefe de grandes tribos e famílias; Eu sou o Sábio dos sábios, o Poeta dos poetas, o Bardo dos bardos, o Vidente dos videntes, o Profeta.
38. Para os governadores, sou o Cetro do poder; entre os estadistas e conquistadores, sou a Diplomacia e a Política. Sou o Silêncio dos segredos, e o Saber dos eruditos.
39. Em suma, ó príncipe! Eu sou Aquilo que é o princípio essencial de todos os seres e todas as coisas da Natureza; cada ser, animado ou inanimado, é por Mim penetrado, e, sem Mim, nada pode existir nem por um instante.
40. Sem fim são as minhas manifestações, ó Arjuna! Só exemplos delas te apresentei. Os meus poderes são infinitos em qualidade e variedade.
41. Todo ser e toda coisa são o produto de uma infinitésima porção do meu Poder e da minha Glória.
42. Mas para que mais minúcias, ó príncipe? Sabe que Eu sustento todo este universo continuamente, só com um infinitesimal fragmento de Mim mesmo. (*Bhagavad Gita*, cap X, Trad, de Francisco Valdomiro Lorenz, 2006, pp 115-116)

Alguns indólogos (como van Buitenen) afirmam que o *Gita* é tão bem contextualizado e filosoficamente unido ao *Mahabharata*, que torna, no mínimo, problemática a hipótese de que este foi um texto independente o qual, depois de

perambular um bocado, foi enxertado artificialmente ao grande épico: o diálogo entre Arjuna e Krishna apresenta, no auge do enredo, a solução para o dilema dhármico da guerra, algo de grande relevância para sociedade que estava na transição da vida tribal para os grandes impérios. Outros estudiosos (como McLeod e Basham) acreditam que o *Gita* é obra de mais de um autor, dada a heterogeneidade de seu conteúdo, que varia desde versos filosóficos até os devotadamente teístas. De todo modo, conforme Nunes (2012, p. 213), podemos entender os dezoito capítulos do *Gita* como uma progressão harmônica, cujo início é o problema do indivíduo (seis primeiros capítulos), o meio discorre sobre o Todo (seis capítulos seguintes) e o fim trata da relação entre o indivíduo e o Todo (seis capítulos finais). Talvez o maior mérito do *Bhagavadgita*, que até hoje mantém seu vigor e popularidade entre hindus de todas as castas, tenha sido trazer para a arena das longas explanações soteriológicas (acerca da liberação do infinito ciclo de mortes e renascimentos), o sofrimento humano concreto diante dos desafios mundanos.

“Note que a *Gitã* começa a partir de um conflito humano. Um conflito sobre o que é adequado fazer, sobre a ação. E ao mesmo tempo um conflito entre perdas. De qualquer maneira que Arjuna aja, a perda vai ser muito grande. Às vezes, na vida, estamos anestesiados e não nos perguntamos qual é o sentido da vida e o objetivo final dessa vida. Seguimos apenas em busca de segurança e conforto. Porém, quando expostos a alguma situação limítrofe, na qual sofremos ou estamos prestes a sofrer uma grande perda, começamos a nos perguntar sobre essas questões. É assim que começa a *Gitã*, muito diferente das *Upanisads*, que começam já com questionamentos profundos e nada há de sofrimento ou de conflito em relação a si mesmo, à ação ou à auto-imagem.” (NUNES, 2012, pp. 213-214)



Dica

CD Canções do Divino Mestre (1998) é um álbum idealizado por Carlos Rennó a partir da tradução de Rogério Duarte do Bhagavadgītā. Além de trechos do Gita recitados por Duarte, participam do projeto grandes compositores e intérpretes da MPB como Cássia Eller, Gilberto Gil, Chico César, Belchior, Tom Zé, Lenine, Arnaldo Antunes, Elba Ramalho e muitos outros.

Figura 2 – Canções do divino mestre



Fonte: < <https://cartrecords.bandcamp.com/album/can-es-do-divino-mestre> >.

3 O SĀMKHYA

O *Sāmkhya* e o *Yoga* também são denominações de duas das seis “visões” (*darsana*) acerca da realidade admitidas como válidas pelo Hinduísmo ortodoxo. Cada uma dessas seis escolas filosóficas foi estabelecida (ou reunida) por um mestre, formando ao todo três duplas complementares:

- *Nyāya* (estabelecida por Gautama) e *Vaisesika* (por Kanāda);
- *Sāmkhya* (por Kapila) e *Yoga* (por Patāñjali);
- *Mimāṃsā* (por Jaimini) e *Vedānta* (por Bādarāyana).

Dentre os seis sistemas teóricos, as escolas do *Sāmkhya* e do *Yoga* são consideradas as mais antigas; há evidências de que já estavam elaboradas e tinham seguidores desde alguns séculos anteriores ao Buda histórico (séc. VI a.C.). O conjunto teórico do *Sāmkhya*, estabelecido por Kapila (sábio védico que provavelmente viveu no século VII ou VI a.C.), fornece o suporte interpretativo ao primeiro tratado de *Yoga* que chegou até nós, o *Yogasutra* registrado por Patañjali, datado por volta do século II a.C.; no entanto, a prática e os princípios do *Yoga* certamente já existiam bem antes de sua decodificação clássica (GULMINI, 2010, pp. 66-67)



Anote

A escola Sāmkhya trata do desenvolvimento de uma teoria “fenomenológica” que busca descrever a inter-relação dos princípios que resultaram no universo, incluindo nesse conjunto a psique humana como responsável pela percepção tanto da realidade objetiva (fenomênica) quanto da subjetiva (o “eu” e o universo da consciência).

A ênfase no “sujeito da experiência” (considerado a base fundadora que sustenta tudo o que é perceptível) é, portanto, uma das principais características do Sāmkhya e orienta o sistema teórico em direção às questões metafísicas e à psicologia profunda, ao mesmo tempo em que torna supérfluo o interesse pelo conhecimento detalhado da *physis* (do mundo material).

O Sāmkhya desenvolve uma teoria da percepção e uma teoria do conhecimento as quais, por sua vez, nos dão um modelo psicológico sobre o qual o Yoga traçará um método de trabalho. No entanto, para compreendermos os propósitos do Yoga, bem como o caráter do conhecimento que é buscado por seus adeptos, é imprescindível reconhecermos como ponto de partida pelo menos três “verdades consensuais” da cultura indiana. São elas:



Anote

- **a teoria da reencarnação**, ou transmigração das mônadas ou “corpos sutis” para diversos corpos e situações de vida (o *samsāra*);
- **a teoria da causalidade intrínseca** presente nas ações dos seres sobre os fenômenos, o que implica o retorno de seus efeitos (a lei do *karman* ou “ação”);
- **a ideia de que existe um estado de “libertação”** desta causalidade sem fim que move os mundos e os seres, seus nascimentos e mortes, liberação esta designada por vários nomes (*moksa*, *nirvāna*, *samādhi*, *kaivalya* etc) e diferentemente caracterizada em cada um, mas que corresponde, de qualquer forma, a uma “saída do tempo histórico”, à “experiência do sagrado” ou à “integração no Absoluto”. (GULMINI, 2010, p. 74. Destaques nossos)

Além dos seis *darsana*(s), outros sistemas significativos que buscam explicar a “realidade” (como o Budismo e o Jainismo, como você verá mais adiante em nosso estudo), apesar de suas enormes divergências teóricas, partiram das mesmas premissas descritas acima. No entanto, houve também uma escola materialista, denominada Charvaka (*Cārvāka*), cujo precursor é Ajita Kesakambali, um filósofo indiano no século 6 a.C.; esta é uma exceção completa dentro do panorama que esboçamos até aqui.

Embora o conhecimento almejado pelos demais sistemas filosóficos seja de ordem intelectual, o modo de se aprofundar na percepção da realidade só pode ser alcançado por práticas e disciplinas psicofísicas relacionadas ao Yoga, cujo “ponto de vista” acerca da condição humana e de sua necessidade de superação estava posto desde os primeiros *Upanisad(s)* (c. 800 a.C.) e pode ser resumido do seguinte modo:

O homem comum (as distinções de classe e instrução não têm aqui nenhuma relevância) é dotado de uma espécie de “ignorância original”: desconhece sua identidade com *Brahman*, ou seja, desconhece que sua essência ou si-mesmo (âtman) é da natureza de *Brahman*, o Absoluto, e portanto imortal. Essa ignorância prende o homem à roda eterna de nascimentos e mortes condicionados (o *samsâra*). A vontade, inerente a todo ser humano, de buscar o saber, leva-o a especular acerca de *Brahman*, a “realidade última das coisas”, e a buscar este conhecimento na condição de discípulo de um mestre (um *guru* que tenha, ele próprio, alcançado *Brahman*);

Para alcançar o conhecimento de *Brahman*, o homem precisa passar por uma evolução cognitiva e vivencial. Para tal intento, é necessário que *compreenda Brahman*, procurando, para isso, libertar-se das categorias dualistas e relativizadas do pensamento comum, e que *vivencie* sua identidade com *Brahman*, através das práticas meditativas do Yoga. Portanto, na visão de mundo característica desta cultura, berço do Yoga, tudo o que existe é concebido como permeado pela onipresença do Absoluto, *Brahman*, e a essência de *Brahman* reflete-se em todo ser como princípio consciente, âtman ou si-mesmo. (GULMINI, 2010, p. 75)

A palavra *sâmkhya* – além de remeter a “combate” e “estratégia”, conforme já mencionado no contexto do *Gita* – também significa “empírico” ou “relacionado a números”. Embora o termo tenha sido usado no sentido geral do *conhecimento metafísico*, no uso técnico refere-se à escola de pensamento que evoluiu para um sistema filosófico coeso (para um *darsana*) nos primeiros séculos da Era Cristã. O sistema *sâmkhya*, atribuído ao sábio Kapila, é chamado assim porque enumera vinte e cinco *tattvas* (ou “princípios verdadeiros”), cujo principal objetivo é compreender a “liberação total” no vigésimo quinto *tattva*. Cada *tattva* consiste ainda em um método de análise das propriedades alquímicas dos cinco elementos (éter, ar, fogo, água e terra) que formam tanto o macrocosmo (desde a criação do Universo), quanto o microcosmo (até as menores partículas orgânicas que constituem os seres animados e inanimados). Não cabe, em nosso estudo introdutório, uma análise exaustiva do *sâmkhya*; aqui tentaremos esboçar apenas uma visão geral do mesmo, imprescindível para que possamos depois compreender com mais facilidade as bases filosóficas da cosmovisão budista posterior.

O sistema *sâmkhya* postula uma “teoria da causação”, segundo a qual, ao observar o mundo fenomênico, o homem constata que tudo está em constante transformação, mas isto não se dá de modo aleatório; ou seja, as transformações obedecem a uma relação causal: o leite vira manteiga, a água não, pois “a causa principal que produz o ‘efeito’ manteiga está contida, de forma não-manifesta, no leite” (GULMINI, 2010, p. 77). Portanto, todo “efeito” de transformação é sempre manifestação de algo que já existia, e a “causa” é aquilo que estava “imanifesto”, em estado potencial ou latente. Há certamente um conjunto de causas materiais,

temporais, instrumentais etc aliadas à manifestação dos “efeitos” e, nesse sentido, todos os fenômenos do universo resultam, em última análise, de uma cadeia virtualmente infinita de causas e efeitos (posto que algumas causas são efeitos de causas anteriores, as transformações e recombinações são intermináveis).

Nesse universo dinâmico, produto evolutivo das mutações constantes, há uma “causa-primordial”, ou “matriz fenomênica”, ela mesma “não-causada” (portanto, “imanifesta”), que representa ao mesmo tempo a origem e o fim do mundo manifesto (caso fosse possível retornar a ela e cessar a constante reabsorção dos efeitos em suas causas): é **Prakrti**, a grande “mãe” do mundo fenomênico. Como é imanifesta, *não pode ser conhecida pelos sentidos, mas inferida através de seus efeitos*.

Por oposição ao mundo de infindáveis relações causais gerado a partir de **Prakrti**, há uma outra categoria de ser: o “conhecedor do conhecimento”, o “Ser incondicionado” denominado **Purusa**, aquele que testemunha toda a criação. Note que, agora, mais do que personagem, **Purusa** é um “conceito”, e não mais se relaciona apenas ao gigante sacrificado no altar dos deuses védicos no RigVeda.



Anote

Purusa é o Eu, a “consciência de existir”; e Prakrti é tudo que não é o Eu, ou seja, os objetos do mundo físico e as condições para que estes se apresentem à essa consciência. Este Eu primordial, portanto, não participa da natureza fenomênica, não é “aprisionado” à cadeia infinita de causas e efeitos, não é sujeito às transformações, é imóvel e eterno. Purusa não sofre, pois não é tocado pela vida nem pela morte.

Disto decorre que esse “sujeito cognoscente” representado por **Purusa** é o mais importante e também o mais difícil de ser conhecido, uma vez que se encontra oculto sob várias camadas da personalidade humana: **Purusa** está encoberto por sonhos, emoções, instintos, fantasias, desejos, identidade egoica e tudo o mais que identificamos como nossa “personalidade”, ou nossa “individualidade”. Todavia, **Purusa** também é responsável pela existência do mundo fenomênico, que foi “causado” por **Prakrti** somente para o seu testemunho. E assim chegamos a mais um significado possível do termo *sāmkhya*: “discriminação”, “dissociação”, pois um dos objetivos do sistema filosófico *sāmkhya* também é “dissociar” **Purusa** de **Prakrti**, separá-los para examiná-los de modo independente (ELIADE, 2009, p.22).

O acesso a **Purusa** jamais se dará pela via da razão e da inferência humanas, pois nossa mente “condicionada” (não só no sentido de ser “acostumada” à análise de causas e efeitos, mas por ser ela mesma “causada”, gerada e presa à cadeia incessante de causas e efeitos) só pode conhecer a natureza fenomênica da qual, conforme dissemos, **Purusa** não faz parte. O objetivo mais elevado do Yoga clássico é, nesse sentido, tentar “descondicionar” a mente para acessar **Purusa**:



Reflita

“A cada ação corresponde uma reação de igual valor, em sentido contrário”. Notamos que, para o *Sāmkhya*, e de acordo com a teoria da causação que desenvolve, esta condição não é apenas inerente à “matéria”, que conceituamos como *physis*, e sim a todos os desdobramentos de causa e efeito da realidade fenomênica, ou seja, inclusive das personalidades humanas. E é utilizando sabiamente estas leis de causa e efeito, de ação e reação, que o *yoguin* será capaz de levar a cabo o processo de “descondicionamento” de sua consciência, de reestruturação de seus conteúdos psíquicos, inclusive inconscientes, e finalmente de revelação daquele Ser absoluto em si-mesmo, que constitui sua última e verdadeira natureza. Compreendendo estas relações, estamos a caminho de compreender o propósito das práticas do Yoga. (GULMINI, 2010, p. 84)

4 O YOGA

Ao decodificar o vasto conhecimento do *Yoga* em um *sutra* (gênero textual dos tratados filosóficos e dos ensinamentos transmitidos por gurus a seus discípulos), o sábio Patañjali se apresenta como um “compilador” e não como “inventor” das técnicas yóguicas. Ao proceder assim, segundo Eliade (2009, p.22), Patañjali nos revela o resultado de um esforço intelectual enorme de organizar e classificar uma série de métodos e práticas ascéticas que a Índia já conhecia desde tempos imemoriais (talvez antes mesmo da chegada dos povos árias ao Vale do Indo), conectando-os à complexa filosofia *Sāmkhya*. De fato, o *Sāmkhya* e o *Yoga* parecem inseparáveis. Mas há diferenças:



Anote

“Os sistemas filosóficos Yoga e *Sāmkhya* parecem-se de tal forma, que a maior parte das afirmações de um são válidas também para o outro. As diferenças são pequenas: 1º) enquanto o *Sāmkhya* é ateísta, o Yoga é teísta, visto que postula a existência de um Deus supremo (*Isvara*); 2º) enquanto para o *Sāmkhya* a única via de salvação é a do conhecimento metafísico, o Yoga confere importância considerável às técnicas de meditação. Em suma, o esforço propriamente dito de Patañjali foi a coordenação do material filosófico – emprestado do *Sāmkhya* – em torno de métodos técnicos da concentração, da meditação e do êxtase. **Graças a Patañjali, o Yoga passou de uma tradição ‘mística’ a ‘sistema de filosofia’.**” (ELIADE, 2009, p.22. Destaques nossos)

O *Yogasutra de Patañjali*, para sistematizar as técnicas do Yoga, nos apresenta um roteiro bem definido, um “Caminho de Oito Passos”:

- yama: a observação ética de nossas ações, para que nossa mente não se perturbe em função do mundo externo;
- niyama: observação do autocontrole e do autoconhecimento, abrange desde a disciplina nos estudos até as práticas ascéticas;
- Āsana: observação da postura corporal, retidão da coluna vertebral para que o corpo fique “confortável” e não se torne empecilho para o autoconhecimento;
- prāṇāyāma: observação do prāṇa (energia vital), através de técnicas respiratórias;
- pratyāhāra: observação dos sentidos e dos estímulos exteriores, de modo a obter autocontrole sobre os mesmos;
- dhāraṇa: concentração da mente, com o auxílio do foco em determinado objeto, imagem devocional ou mesmo uma parte do próprio corpo;
- dhyāna: meditação, concentração profunda, estado em que a mente permanece imóvel, porém alerta, sem se deixar arrastar pelos redemoinhos mentais;
- samādhi: êxtase, quando se torna possível silenciar a mente ordinária e entrar em conexão com o Si-mesmo transcendental (Ātman, Bhraman, Purusa etc). Há ainda uma classificação, no Yoga clássico de Patañjali, dos vários níveis de samādhi.

(Adaptado de GNERRE, 2011, pp 110 -113).

Já, o Yoga pós-clássico, isto é, os caminhos que as práticas e métodos do Yoga percorreram após a obra *Yogasutra de Patañjali* (Yoga clássico) é bastante diversificado. Enquanto no clássico há a clara distinção entre *Purusa* (Si-mesmo transcendental, “espírito”) de *Prakṛti* (natureza material), no pós-clássico tal distinção está presente em algumas tradições yogues, em outras não.

A tradição pós-clássica mais conhecida, sobretudo no Ocidente, é o **Hatha-Yoga**, surgido entre os séculos VII e XVII d.C. No entanto, para compreender a via do Hatha-Yoga, é preciso conhecer minimamente o legado do Tantrismo (sobre o qual nós, ocidentais, ainda temos pouquíssimo acesso em função da escassez de traduções, conforme apontamos no início desta unidade). De todo modo, foram *gurus* do *Tantra* (termo sânscrito para “teia”, “tecido”, “código”, “continuidade” e, de modo mais amplo, pode significar aquilo que “estende o conhecimento”, “texto”) que sistematizaram a série de posturas corporais para a construção do “corpo adamantino”:

“Os mestres do tantra que surgiram no decorrer dos primeiros séculos do primeiro milênio d.C. trouxeram respostas para um questionamento que inquietava muitos yogues: por que temos de conceber o mundo e o corpo-mente como inimigos a serem vencidos? Por que temos de abandonar o prazer para realizar a bem-aventurança eterna? Surgem então respostas com um novo tipo de espiritualidade que podemos ler em textos conhecidos como Tantras, dedicados ao princípio feminino, Sakti. O tantra [Tantrismo] decorre de uma sobrevivência do culto à deusa que já existia nos primórdios da época védica. Estes textos tântricos fazem parte tanto do Hinduísmo como do Budismo. Sua temática envolve a criação e a história do mundo, os nomes e funções de divindades femininas e masculinas, os tipos de adoração ritual (sobretudo à deusa). ” (GNERRE, 2011, p. 115)

Os principais temas tântricos contemplados no Hatha-Yoga são:

- a anatomia sutil do corpo humano;
- o despertar da serpente kundalini: manifestação microcósmica da energia primordial criadora, da deusa Sakti, conquistada a partir da ativação dos sete principais chakras (cakra), isto é, dos centros energéticos distribuídos ao longo de nossa espinha dorsal.
- as técnicas de purificação do corpo e da mente;
- a atividade sexual como meio de ascese.

A sacralização do sexo no Tantrismo é muitas vezes entendida de forma equivocada no Ocidente, em função dos fortes tabus corporais de nossa cultura judaico-cristã. Apesar da ênfase no “sexo tântrico” como algo característico, ou melhor, estereotipado do “exotismo sensual” do Oriente, na verdade, este é um pequeno aspecto de uma tradição de espiritualidade muito revolucionária.

Há pelo menos três grandes manuais em que os ensinamentos do Hatha Yoga estão compilados: *Hatha Yoga Pradipika* (alguns autores o situam no século XIV, outros entre séculos XV ou XVI d.C.); *Gheranda ssmhitā* (século XVII d.C.) e *Siva-Samhitā*, (cerca do século XVIII). O primeiro deles diz que foi o deus Shiva quem ensinou oitenta e quatro *āsanas* (posturas do Hatha Yoga) aos homens. No Tantrismo, a representação de Shiva em conjunção com sua consorte Parvati (Shakti) remete à própria criação do Cosmos, bem como à Totalidade.

O objetivo principal do Tantrismo e, por extensão, do Yoga tântrico (e do Hatha-Yoga) é estender, estabelecer a continuidade entre corpo-mente-espírito, reintegrar o eu ao *Si-mesmo*, reconectar a criatura humana ao grande ventre da Deusa-mãe, reatar a materialidade corpórea aos fios da realidade supramundana, atemporal e eterna. Os textos do Tantra proporcionarão uma nova compreensão do “sacrifício” ritual para a ascese: ao invés de mortificar a matéria (sacrificar o corpo com preceitos dietéticos extremos ou abstenção radical daquilo que demandam os órgãos dos sentidos), o corpo do yogue passará a ser compreendido como *um meio* para se praticar o *dharma* e, portanto, como um instrumento para acessar a realidade supramundana. A grande conquista do Tantrismo, portanto, é o corpo humano, que não mais será interpretado como algo impuro ou empecilho para a libertação; o corpo é o templo onde também habitam Sakti, Kali, Durga, Parvati, Sita, Sarasvati e todas as representações femininas do sagrado.

Como você verá na próxima unidade, o encontro do *Sāmkhya/ Yoga* com o Tantra será de enorme importância para o desabrochar do Budismo na Índia.



Saiba mais

Mircea Eliade (1907-1986), romeno naturalizado norte-americano, foi um renomado indólogo, professor e cientista das religiões, que participou do famoso Círculo de Eranos (grupo multidisciplinar fundado por Carl G. Jung na Suíça, dedicado à pesquisa dos mitos). Sua obra *Yoga, Imortalidade e Liberdade* (primeiramente publicada na França como *Yoga: Essai sur l'origine de la mystique Indienne* em 1933) continua sendo uma das principais referências bibliográficas nos estudos sobre o tema. Além disso, Eliade também é autor de títulos muito importantes para a área da Ciência das Religiões (especialmente para os estudos comparados de História e Filosofia das religiões), como *O Sagrado e o Profano: A Natureza da Religião*, de 1959.

Figura 3 – Mircea Eliade



Fonte: < <https://culturainiasi.ro/mircea-eliade/>>.



Síntese

Nesta unidade, estudamos conceitos fundamentais para a cosmovisão hindu, os quais são de difícil tradução e, portanto, exigem conhecimento mínimo sobre o contexto histórico e filosófico em que surgiram. Neste sentido, vimos a importância da literatura épica (especialmente no *Bhagavadgītā*, parte integrante da grande epopeia *Mahābhārata*) para a divulgação e consolidação de tais conceitos, que já estavam presentes desde o *Vedānta* (final dos Veda, os textos Upanisads), como *karman* (frutos da ação), *dharma* (a “lei”), *Brahman* (ātman, ou Si-mesmo, Absoluto), *sāmkhya* e yoga.

A partir desta contextualização, examinamos duas das seis principais escolas filosóficas indianas (*darsana*): o *Sāmkhya* (de Kapila) e o Yoga (de Patañjali). O *Sāmkhya* é a elaboração de uma complexa teoria sobre o modo como o mundo dos fenômenos é constituído (pela ação de *Prakṛti*) e percebido como “realidade” pelos sujeitos que se apegam a ela (*māyā*), os quais precisam se reconectar ao Eu primordial (*Purusa*) para compreender sua verdadeira natureza (imortal, imaterial). Por sua vez, o Yoga fornecerá a decodificação desse processo de reencontro com *Purusa*, bem como o método para atingi-lo. Esboçamos ainda alguns desdobramentos do Yoga pós-clássico e seu encontro com o Tantrismo, a partir do qual o corpo passará também a habitar a esfera do Sagrado.

REFERÊNCIAS

BHAGAVAD-GITA. **A mensagem do mestre**. Tradução de Francisco Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento, 2006.

BHAGAVADGITA. **Canção do Venerável**. Tradução, prefácio e notas de Carlos Alberto Fonseca. São Paulo: Ed. Globo, 2009.

ELIADE, Mircea. **Yoga, Imortalidade e Liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 2009.

FERREIRA, Mario. “Notas sobre a oportunidade de rever as fontes indianas na obra de Carl Gustav Jung”. In POSSEBON, Fabrício (org). **Cultura Indiana: Ensaios e Reflexões**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010. pp 29-62.

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

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. **Religiões Orientais: uma introdução**. João Pessoa: Ed UFPB, 2011.

GULMINI, Lilian. “Rāja Yoga e Sāmkhya: Investigações sobre a consciência”. In: POSSEBON, Fabrício (org). **Cultura Indiana: Ensaios e Reflexões**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010. pp 63-132.

NUNES, Tales. “O Yoga nos Sastras”. In: GNERRE, Maria Lucia A. & POSSEBON, Fabrício (orgs). **Cultura Indiana: Filosofia, Língua e Crença**. Vol. II. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012. pp 203-219.

TOLA, Fernando & DRAGONETTI, Carmen. **Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema samkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental**. Barcelona: Kairós, 2008.

ZIMMER, Heinrich Robert. **Filosofias da Índia**. Trad Niltos Almeida Silva et al. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Anotações

Lined area for notes, enclosed in a dashed orange border.



Unidade 3

Budismo I

Objetivo:

- compreender o surgimento do Budismo a partir do contexto religioso do Vale do Ganges e de sua literatura canônica.

Conteúdo programático:

- O mito fundador e o contexto histórico de surgimento do Budismo
- As bases filosóficas e religiosas do Budismo
- Os principais fundamentos do dharma de Buda
- Os concílios budistas e o estabelecimento do Cânone Páli



Faça aqui seu planejamento de estudos

INTRODUÇÃO

É provável que o Budismo esteja entre as cinco maiores religiões mundiais, com aproximadamente 376 milhões de adeptos.¹ Os dados do censo realizado no Brasil em 2010 mostram que 243.966 brasileiros se declararam budistas.² No entanto, a complexidade das práticas budistas no mundo contemporâneo dificilmente será detectada pelas pesquisas estatísticas por dois motivos:

- não existe “O Budismo”, mas sim “Os Budismos”, isto é, hoje em dia há um conjunto bastante heterogêneo de práticas religiosas e especulações filosóficas, geradas a partir dos ensinamentos de Siddharta Gautama, o Buda Sakyamuni;
- tais práticas não só sofreram transformações ao longo de sua extensa história, como continuam em processo de mutação conforme entram em contato com outras culturas e outras práticas.

Além disso, talvez tivéssemos que considerar os praticantes “informais” do(s) Budismo(s), isto é, pessoas que agregam alguns ensinamentos de Buda a outras diversas tradições religiosas, sem que haja propriamente conversão ou trânsito religioso.

A forte característica plural, por um lado, dificulta a pesquisa quantitativa, mas, por outro lado, é coerente com o cerne da doutrina budista: a “impermanência”. Como essa “doutrina da impermanência” é também “a doutrina do vazio”, seu “preenchimento”, através do diálogo intercultural e inter-religioso, tornou-se marcante no processo de expansão pela Ásia e, mais recentemente, pelos países ocidentais.

Nesta unidade, estudaremos o mito fundador da doutrina de Buda e seus principais postulados, a partir de movimentos de ruptura e continuidade com a cultura sânscrita. É preciso que você tenha em mente que este foi apenas o início de um longo trajeto, que se desdobrou e se conectou com vários outros caminhos e práticas, dando origem às mais diversas formas de Budismos.

1 AS ORIGENS HISTÓRICAS E MÍTICAS DO BUDISMO

O Budismo nasceu na Índia (500 a.C. *circa*), espalhou-se primeiramente em torno do Ganges em direção ao oeste (Afeganistão); depois ao norte (até Nepal e Tibete); para o leste, via rota da seda, até China, Coreia, Vietnã, Taiwan e Japão; ao sul até Sri Lanka, atravessou mares até Tailândia, Mianmar, Camboja e Laos. O primeiro encontro entre o Budismo e o mundo ocidental provavelmente ocorreu por ocasião da invasão de Alexandre Magno à Índia (334 a.C.), documentado através do diálogo entre o sábio budista Nagasena e o rei grego Melinda, um dos relatos

1 Fontes: Pew Research Forum on Religion & Public Life: <<http://www.pewforum.org/>> e The Association of Religion Data Archives: <<http://www.thearda.com/>> . Acessado em: 20/09/2012.

2 Fonte: IBGE, disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acessado em: 20/09/2012. Em reportagem brasileira sobre o budismo, em 2002, estimava-se que o número de adeptos era aproximadamente 300.000 a 500.000 budistas, organizados em torno de 160 diferentes grupos. Ver: PAULA, C. “O príncipe hindu Sidarta Gautama, iluminado”. *Superinteressante*, nº 174, março/2002, disponível em: <<http://super.abril.com.br/religiao/principe-hindu-sidarta-gautama-iluminado-442777.shtml>>. Acessado em: 20/09/2012

mais conhecidos sobre o contato entre esses dois mundos. Há fortes indícios que a missão de divulgação da doutrina do Buda empreendida pelo imperador indiano budista Ashoka (260 – 218 a.C.) também tenha alcançado o mundo grego (Atenas e Alexandria), conforme atesta uma peça arqueológica, guardada no acervo do museu de Cabul. Esta peça traz uma inscrição bilingue em grego e aramaico com o relato da conversão de Ashoka ao Budismo. O neoplatonismo de Plotino (205- 270 d.C.) também pode ter sido influenciado pela filosofia budista (MONTEIRO, 2010). Contudo, apenas no final do século XIX e início do XX, as ideias hinduístas e budistas despertaram o interesse filosófico da intelectualidade europeia, notadamente a alemã: Schopenhauer, Nietzsche, Jung, Weber, Heidegger são alguns dos expoentes divulgadores e entusiastas do ideário “oriental”.

Nascido no seio da religião bramânica, o mito fundador do Budismo nos apresenta o jovem e belo herói Siddharta Gautama: era uma vez um príncipe, herdeiro de um reino promissor que, montado em seu cavalo, foi embora de seu suntuoso palácio em busca da verdade suprema, deixando para trás a princesa, o filho e o rei ancião. Percebemos, logo de início, que essa figura do renunciante, que atingiria a iluminação ao desapegar-se de seus bens materiais e de sua família, em nada corresponde às nossas expectativas de bons ouvintes de românticos contos de fadas, que esperamos que o príncipe e a princesa fiquem juntos e sejam “felizes para sempre”. Mas a felicidade duradoura que Siddharta buscava era de outra natureza.

Desde a saída da casa paterna até ser reconhecido como um *buddha* (um “desperto”), em princípio, a biografia de Gautama se assemelha mais à história de um jovem revolucionário, a qual são somados vários elementos mágicos: há um sonho premonitório de sua mãe por ocasião de sua concepção, seu parto é incomum, o Buda recém-nascido consegue andar e falar, além de vários outros pequenos milagres que acompanham as narrativas tradicionais sobre sua vida³.

Apesar de algumas datas controversas, há certo consenso sobre o fato histórico do nascimento do príncipe Siddharta Gautama entre os anos de 558 a.C e 540 a.C., nos jardins de Lumbini, e sua fase de infância e juventude vivida no principado indiano de Kapilavastu, região da cordilheira do Himalaia ao sul do Nepal. Sua morte, por volta de 480 a.C, teria ocorrido na cidade de Kushinagar, no atual estado de Uttar Pradesh.

Mesmo diferindo em certos detalhes, as versões da saga do Buda Sakyamuni mantiveram uma certa unidade de enredo. Segundo algumas delas, Siddharta Gautama, filho do Rei Sudodana e da Rainha Maya, nascido na casta dos guerreiros, foi mantido recluso no luxuoso palácio de seu pai até os 29 anos de idade, em virtude de uma previsão de oito sábios do reino dos Sakyas de que ele, Siddharta, poderia tornar-se ou um grande rei ou um grande santo. O asceta Asita, convocado por Sudodana para atestar a veracidade da previsão, havia também reafirmado que o príncipe seria ou um santo ou um grande líder. Para evitar que seu filho único recusasse a sucessão ao trono e escolhesse a vida religiosa, Sudodana privou Siddharta da visão de qualquer espécie de sofrimento humano, expulsando do palácio todos os velhos e doentes.

³ Ver *The Story of Gotama Buddha (Jataka Nidana)*, trad. N. A. Jayawickrama. Oxford: Pali Text Society, 1990. E também ROYER, 2012.

Ao chegar à idade adulta, por volta dos 29 anos e já casado com a bela Yashodara, Siddharta expressa fortemente a vontade de conhecer o que havia para além dos muros da casa real. Apesar dos enormes esforços do rei, – que ordenou que fosse empreendida uma absurda “cenografia” em Kapilavastu para que, durante os passeios do príncipe à vila, ele não deparasse com nenhuma visão desagradável – Siddharta vê, pela primeira vez na vida, um doente, um velho e uma cerimônia de cremação de um cadáver. A partir desses três episódios, que lhe causaram tremenda angústia, o jovem e vigoroso príncipe se deu conta de que ele também estava sujeito a perder a saúde, envelhecer e morrer, assim como qualquer ser humano. Mesmo dispondo da satisfação constante de seus desejos materiais na casa real paterna, não haveria como escapar à decrepitude e à morte. Deste modo, nasceria em Siddharta a vontade de encontrar a verdade sobre a origem e o fim do sofrimento humano. Numa outra saída clandestina do palácio (há também a versão de que este encontro teria acontecido durante o mesmo passeio anterior), Siddharta vê a estranha figura de um asceta mendicante e percebe, então, que havia no mundo externo à vida palaciana regalada outras possibilidades de existência, bem como outros meios de se encontrar a felicidade: além de sua tigela para pedir esmolas, aquele homem nada tinha, porém parecia sábio e satisfeito. Desta forma, o príncipe resolve deixar definitivamente o palácio do Rei Sudodana no mesmo dia em que sua esposa Yashodara daria à luz ao primogênito Rahula.

Depois de tentar o caminho do extremo ascetismo por seis anos, abandoná-lo, resignar-se a meditar sob a sombra de uma árvore e, finalmente, atingir a iluminação, o Buda, no famoso sermão em Benares, revela o modo pelo qual todos podem alcançar a salvação.⁴ A seguir, resumimos dois pontos fundamentais da doutrina de Buda.



Anote

- Primeiramente, é preciso aceitar as **“Quatro Nobres Verdades”**: as duas primeiras atestam que o sofrimento existe e é causado pela insatisfação de se existir num mundo constantemente em fluxo, onde nada dura para sempre; as duas últimas dizem que, do mesmo modo que é causado, o sofrimento também pode cessar se eliminarmos suas causas, através de oito passos.
- A partir de então, deve-se escolher trilhar ou não o **“Nobre Caminho Óctuplo”**. Se essa vontade se manifestar, o primeiro passo estará dado, pois ele é a própria compreensão correta das “quatro nobres verdades”. A seguir, é preciso alcançar (1) o pensamento, (2) a fala, (3) a ação, (4) o modo de vida corretos (através da disciplina, bondade, compaixão, generosidade e amor incondicional por todos os seres), tendo como guias (5) o esforço correto, (6) a atenção correta e (7) a concentração correta, através da prática da (8) meditação.

4 Samyutta Nikaya LVI, 11 (“Colocando a roda do Dhamma em movimento”). Disponível em: <<http://www.aceessoainsight.net/sutta/SNLVI.11.php?frm=imp>>. Acessado em 10/10/2012.

Buda, no entanto, deu um passo além dos oito por ele preconizados: o “nono passo” em direção aos seus semelhantes. Como monge itinerante, ele divulgou suas ideias por mais de 40 anos pelo vasto território de seu país, colocando-as ao alcance de qualquer pessoa, de forma livre, ou seja, independente do rígido sistema indiano de castas, o qual restringia aos brâmanes os assuntos relativos à espiritualidade. Lembre-se que o próprio Buda não pertencia à casta sacerdotal, mas sim à dos guerreiros.

Buda Sakyamuni, o “querido dos Sakyas”, não se preocupou em erigir templos, monastérios ou registrar seus ensinamentos pela escrita. Tampouco se ofereceu a seus discípulos como um salvador. Ao invés de declarar-se como única via para a salvação, o Buda se limitou a apontar o caminho e a exortar seus seguidores: “Salvem-se”. Este caminho, que percorre oito passos em direção ao autoconhecimento, pode ser melhor compreendido como um método, ou como um “yoga”, e não como um dogma.



Saiba mais

Na literatura ocidental, a obra *Sidarta* (1922), de Hermann Hesse, que narra a trajetória de um jovem brâmane indiano, contemporâneo e homônimo ao príncipe do clã dos Sakya, também contribuiu bastante para despertar a curiosidade do público ocidental pela história de Siddharta Gautama.

A vasta expansão e incorporação do Budismo a outras culturas e credos, num primeiro momento pelo continente asiático, se deu de forma bastante pacífica, sem notícia de qualquer guerra santa, perseguição ou opressão. No entanto, nem sempre a história do Budismo foi isenta de conflitos: tanto na Índia quanto no Tibete (no passado e no presente) houve momentos de extrema tensão entre budistas e não-budistas, bem como de diferentes escolas budistas entre si.

2 O CONTEXTO RELIGIOSO NO VALE DO RIO GANGES.

Conforme já estudamos, no século VI a.C., época do nascimento de Siddharta Gautama, a cultura dos *aryas* estava em franca expansão ao longo do vale do rio Ganges. Um milênio se passara desde a composição do *Rg Veda* (“sabedoria das estrofes recitadas”), que àquela altura contava com cerca de quase mil hinos sagrados, transmitidos oralmente de geração em geração, junto às três outras coleções de hinos que formam o *corpus* dos *Vedas*. Nos tempos de Gautama, contudo, nem todos tinham acesso a esta “audição”. Por longo tempo, foi permitido às mulheres assistir aos rituais nos quais os hinos védicos eram recitados, mas elas não podiam ser ensinadas a pronunciá-los. Já os servos ou os nascidos “sem casta” (“intocáveis”) eram impedidos de ouvir e estudar as sagradas escrituras.

No entanto, com o crescimento econômico e a grande circulação de produtos através das rotas das caravanas – as quais cobriam distâncias enormes, da Pérsia à China – e, conseqüentemente, com a urbanização crescente e o fortalecimento da classe mercante, a rigidez desta estratificação social começou a ser questionada. Sobretudo a casta brâmane, segundo Sophie Royer (2012), é colocada na berlinda pela casta dos comerciantes.



Refleta

Na função de depositários do *Veda*, eles [brâmanes] continuavam sendo em efeito as únicas pessoas habilitadas a efetuar as cerimônias de sacrifício, seja para si próprios ou, por meio de recompensa financeira, em nome de outros *dvijas*. Os *vaishyas*, cuja vocação consistia em enriquecer cada vez mais, demonstravam indisposição em participar desses rituais custosos aos quais não estavam habituados. Os novos notáveis preferiam empregar os brâmanes, letrados por excelência, para serem contadores de suas atividades comerciais. (ROYER, 2012. P. 61)

Para a religiosidade védica, os sacrifícios eram de fundamental importância na manutenção da “ordem cósmica e temporal” (*rta*). Apesar dos brâmanes continuarem a cumprir sua função de mantenedores de *rta* por meio da observância aos rituais sanguinolentos de sacrifícios às deidades, alguns membros da própria casta sacerdotal começaram a introduzir outras perspectivas à religião herdada dos antigos. Desta forma, quando o jovem príncipe Siddharta Gautama resolveu partir em busca de mestres espirituais, conforme você já sabe, o Bramanismo já havia produzido toda uma série de textos renovadores, que suplantaram os antigos costumes ritualísticos (ROYER, 2012. pp 61-2)

O reino dos Sakyas, onde Siddharta Gautama passou sua infância e juventude, situava-se nos confins da região arianizada, o que nos permite supor que o futuro Buda tenha recebido uma educação religiosa mais conservadora em relação à efervescência que se operava no Vale do Ganges. Como jovem pertencente à alta casta dos guerreiros, o pequeno Siddharta provavelmente foi iniciado no “Saber” para tornar-se um *divja* (“nascido duas vezes”):

Entre as “64 artes” às quais Sidarta foi iniciado na juventude, segundo as lendas, aparecem com destaque a manutenção do fogo sagrado, os rituais dos sacrifícios e o estudo do *Veda*. Mas como tinha inclinação espontânea à meditação e à especulação, o rapaz logo passou a considerar o caminho ritualista particularmente formalista e repetitivo. Depois de deparar por acaso com um asceta errante, ele teve a intuição de que a busca da salvação empreendida por aquele religioso atípico carregava consigo uma aventura espiritual bem mais emocionante do que as cerimônias ancestrais perpetuadas pelos brâmanes na corte de Kapilavastu (ROYER, 2012. p 64)

Ao deixar a família aos 29 anos em sua busca pessoal por libertação do eterno ciclo de mortes e renascimentos, Siddharta Gautama apenas repetiu o gesto de muitos de seus contemporâneos. Em sua jornada, Siddharta travou contato com diversos mestres espirituais, especialmente Alara Kalama e Rudraka Ramaputra, colhendo ao longo deste percurso os ingredientes que fomentariam futuramente a própria doutrina. Enquanto o perfil do mestre Alara Kalama é de difícil definição, Rudraka Ramaputra, segundo Royer, nos é apresentado claramente como um mestre bramânico fiel aos ensinamentos contidos nos *Upanishads*. Por estes indícios, Royer afirma que o Budismo não foi “fruto do acaso”, mas brotou da profunda interação de um homem com o contexto religioso de sua época. Duas escolas filosóficas bramânicas parecem ter influenciado de perto a doutrina budista: o *Samkhya* e o *Vedanta*.



Anote

- Segundo a escola Vedanta, o mundo empírico não possui uma existência por si só, sendo apenas um produto de *maya* (ilusão), cuja força impede o homem de contemplar a essência das coisas. Permanecendo o homem na ignorância gerada por *maya*, a fusão do eu ao Brâman dificilmente será alcançada.
- Em oposição ao idealismo do Vedanta, está o “realismo” do *Samkhya*, cujo sistema, conforme você já aprendeu, afirma a existência da “matéria” (*Prakriti*) e do “espírito” (*Purusha*), componentes da totalidade do universo que se pretende conhecer.

Em relação à doutrina do Buda, Royer diz que, apesar de não conhecermos com precisão os elos estabelecidos entre o *Samkhya* e o Budismo, o fato é que ambos apresentam vários pontos de concordância em seus desdobramentos (ROYER, 2012. pp. 78-9). Porém, alguns estudiosos atestam que, no percurso para se tornar um *buddha*, o jovem Siddharta, em retiro na floresta, teria recebido lições da doutrina do *Samkhya* diretamente do sábio Arada, antes de se entregar a práticas ascéticas rigorosas (as quais iria recusar posteriormente como método válido, em favor da ponderação do “caminho do meio”). Recordemos que Siddharta Gautama era natural de Kapilavastu, local cujo nome homenageia Kapila, o grande mestre do *Samkhya*.

Heinrich Zimmer (2003) nos recorda que o ensinamento *Samkhya* já apresentava elementos que apontavam para a análise budista de *avidya* (“ignorância da não-separatividade”) como raiz de todos os males. O *Tantra* – que está no cerne da prática budista tibetana e do *Yoga* – também parece derivar do sistema *Samkhya* e é essencialmente não-dualista. Mesmo contendo diferentes visões, segundo Royer, é possível extrair da doutrina bramânica contida nos primeiros *Upanishads* uma noção geral de que a união com o Brahman leva à negação da vida, a qual se torna sinônimo de sofrimento. Portanto, o caminho que se apresenta como o mais efetivo para a liberação do Samsara (eterno ciclo de morte e renascimentos) é a renúncia ao mundo,

isto é, aos bens materiais, às relações afetivas, a todas as formas de desejo e apego, por meio das práticas ascéticas rigorosas, da meditação e do exercício de autocontrole praticado no calor do meio-dia entre fogueiras ardentes (*tapas*). É bastante elucidativo acompanharmos o modo como uma linguagem específica começa a se desenvolver ao longo das (re)formulações dos ensinamentos bramânicos:

Sinal dos tempos, na medida em que os caminhos da libertação tomam formas variadas, o vocabulário utilizado para designar os renunciantes também se multiplica. Retornando ao *Veda*, *yati*, que significa “asceta”, continua sendo usado, assim como *uratya*, “aquele que fez o voto”, e *muni*, que designa um anacoreta silencioso. A partir de então, fala-se também dos *bhikshu*, “mendicantes”, dos *vanaprastha*, “eremitas da floresta”, dos *pravajin*, “aqueles que partem”, ou ainda dos *avadhuta*, “despojados”. Só mais tarde os *sannyasin* viriam a se transformar nos renunciantes por excelência. (ROYER, 2012, p. 79)

Sobre o contexto que gerou tanto o mito do Príncipe Siddharta quanto a doutrina de Buda, Gulmini faz os seguintes comentários:

Por um lado, havia pressões históricas como guerras e mudanças de impérios que deixavam entre os nobres a insegurança de suas estirpes, e entre os camponeses, a fome. Por outro lado, deixar o mundo dos homens comuns, a família e os negócios, para se dedicar à busca da “Verdade”, fosse qual fosse, era tarefa que contava já com inúmeros adeptos: várias escolas e doutrinas com base em métodos e resultados de tais buscas eram conhecidas, e seus seguidores poderiam ser encontrados, se devidamente buscados, rodeados por seus discípulos ou solitários, no esconderijo das florestas e no anonimato das cavernas, Himalaya acima ou rio abaixo. (GULMINI, 2010, p. 72).

À margem do meio bramânico, havia os *shramanas* (“aqueles que se esforçam”), que eram homens nascidos em castas variadas e que formavam movimentos alternativos, cujos métodos e teorias eram considerados não ortodoxos. Ao desligar-se de seus mestres, Siddharta Gautama tornou-se um dos *shramanas* mais famosos de sua época. Entre os heréticos mais conhecidos do período estão o materialista Ajita Kesakambala – que negava completamente a existência de vidas passadas, pregando a realidade eterna da matéria e, portanto, o gozo dos prazeres terrenos no presente; Gosala Maskariputra – mestre dos *ajivikas* que negava o karma, apesar de aceitar a existência do Samsara, ou seja, pregava que independentemente de seus atos, os homens um dia saíam do ciclo de mortes e renascimentos; Purana Kassapa – mais radical, negava o karma a ponto de recusar qualquer responsabilidade moral sobre os atos. Havia ainda os cétricos (corrente composta por vários grupos, entre eles os *paribbajakas*), os *nastikas* (“aqueles que dizem não”) e os *charvakas* (“belos oradores”, modo irônico pelo qual eram chamados pelos brâmanes, que condenavam seu ateísmo hedonista), além de vários outros movimentos. Mas a figura-chave deste contexto é Vardhamana, mais conhecido pelo epíteto Mahavira (“o grande herói”), considerado fundador do Jainismo, apesar de seus adeptos afirmarem que o jainismo é anterior a ele.

Já os *yogues* não constituíam propriamente uma seita, e eram encontrados tanto junto aos brâmanes quanto aos shramanas. Segundo Royer, Alara Kalama e Rudraka Ramaputra, os mestres de Siddharta, apesar de suas diferenças doutrinárias, ensinavam claramente *Yoga* a seus discípulos. Mesmo tendo considerado insuficientes os ensinamentos de seus professores, Siddharta não descartou prontamente os exercícios de *Yoga* nos quais fora iniciado, chegando a entregar-se radicalmente a eles. Gautama praticou intensamente *pranayamas* para conseguir cessar a respiração, além de outras disciplinas corporais à exaustão, como o jejum. Posteriormente, ao relatar sua disciplina de austeridade aos seus discípulos, recordaria Gautama:

“Por comer tão pouco, a pele da minha barriga se uniu à minha espinha; portanto se eu tocasse a minha barriga encontrava a minha espinha e se tocasse a minha espinha encontrava a pele da minha barriga. Por comer tão pouco, se eu tentasse aliviar meu corpo esfregando meus membros com as mãos, os pelos, com as raízes apodrecidas, caíam do corpo à medida que eu os esfregava. (...)

Mas, através desta prática de austeridades atormentadoras eu não alcancei nenhum estado supra-mundano, nenhuma distinção em conhecimento e visão digna dos nobres. Poderia haver um outro caminho para a iluminação?”

(*Majjhima Nikaya* 36; 28-30. “Mahasaccaka Sutta, O Grande Discurso para Saccaka”. Disponível em <<http://acessoaoinsight.net/sutta/MN36.php>> Acesso em 04/09/2019)

Assim Gautama encontraria o “caminho do meio”, entre a vida palaciana plena de prazeres e as práticas ascéticas “atormentadoras”. Lembre-se que o propósito de Buda ainda é o mesmo dos yogues: dominar a própria mente a fim de vencer a ilusão (*maya*) que nos prende ao Samsara. Após abandonar o ascetismo radical e atingir a iluminação ao pé da Árvore Bodhi, o grande ensinamento transmitido pelo Buda no Bosque das Gazelas – poucos dias após o célebre sermão de Benares, em que são proferidos as “Quatro Nobres Verdades” e o “Nobre Caminho Óctuplo” – foi a demonstração sobre a verdade da impermanência, a qual culmina no conceito de *anatta* (a negação do “eu” profundo).



Anote

- Ao contrário do Bramanismo, que prega a existência do *atman*, para o Budismo não há qualquer afirmação de existência individual do eu, da “alma” ou de algo que se assemelhe à “essência” humana, divina ou material. Ao invés de *atman* ou *Atman*, o Budismo propõe o conceito de *anatman* (ou *anatta*, em pali), isto é, o “não eu”.
- Segundo a doutrina budista, o sofrimento existe, mas não aquele que sofre. Aquilo que entendemos como o “eu individual” é apenas um efeito de “cinco agregados”, todos eles, via de regra, “impermanentes”: o corpo, a sensação, a percepção, os elementos resultantes do karma e a consciência.



Refleta

Depois da morte, quando existe renascimento, nada renasce. E aquele que consegue sair do ciclo infernal do *samsara* se dissolve no nirvana sem forma. O sofrimento e a dor do mundo, portanto, são inseparáveis da inconsistência. Inevitável, a impermanência reina sobre tudo, ela é absoluta e universal. (ROYER, 2012. pp 118-9)

No entanto, se o “eu” não existe, isto não significa que não haja responsabilidade individual, ou uma “moralidade” budista, conforme veremos. O paradoxo gerado pela ideia de *anatman/ anatta* em relação ao Samsara, isto é, este “nada que renasce”, é o ponto de mais difícil compreensão para a mente ocidental.

3 O IMPACTO DA DOCTRINA DE BUDA NO MUNDO OCIDENTAL

No final do século XVIII, a intelectualidade europeia vivia um verdadeiro fascínio pela Índia, especialmente os românticos alemães, e falava-se inclusive de um “Renascimento oriental”. Na época, o Budismo continuava sendo *terra incógnita*. Havia entre os primeiros orientalistas indólogos a forte hipótese de que o sânscrito fosse a matriz de *todas* as línguas e que o subcontinente indiano fosse o berço das civilizações. Uma vez frustradas essas expectativas, esses estudiosos voltaram-se então para o Budismo com grande entusiasmo, chegando mesmo a encontrar vários pontos em comum entre a doutrina de Buda Sakyamuni e a doutrina de Jesus de Nazaré - sobretudo a “compaixão” pregada por seus fundadores – detectando no Budismo traços de uma crença universalista, uma vez que não era arraigada à ideia de castas como o Bramanismo. Porém, com a leitura mais apurada do sermão de Benares, este período de euforia deu lugar a um profundo desconforto:

A descoberta das Quatro Nobres Verdades, do Nobre caminho Óctuplo e, mais ainda, da doutrina do “não-eu” suscitou um mal-estar profundo. O budismo, visto do Ocidente, apresentava problemas. Como seria possível de fato compreender um fenômeno religioso que não se preocupa com a criação nem com deus – ou pelo menos com deuses? *Como uma doutrina que nega a existência da alma pode ter a pretensão de ser chamada de religião?* Seu fundador nem se apresenta como um profeta. Buda, como observou, consternado, Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, “*ignora Deus de maneira tão completa que nem procura negá-lo*” (ROYER, 2012. p. 117. Grifos nossos)

Em meados do século XIX, a partir de um postulado de Hegel – de que o Budismo era a “religião do ser em si”, que compreendia o “nada como princípio de tudo” – os intelectuais europeus associaram a doutrina de Buda ao “culto do nada”, ou pior, derivaram dali “um convite doentio à autodestruição”. As vozes dissonantes

que saíram em defesa do Budismo foram as dos filósofos alemães Schopenhauer e Nietzsche. Ambos, contudo, continuaram a associar o Budismo ao niilismo. Enquanto o primeiro via no Budismo uma antecipação extraordinária de sua própria teoria (que considerava a “vontade de viver” a origem de todo sofrimento e, portanto, uma vontade absurda), para o segundo, se o reconhecimento de que “tudo é sofrimento” significava rejeitar a vida, então nada de grandioso poderia existir sem o sofrimento: “Nietzsche pregava, ao contrário, uma sabedoria trágica que implica na vontade de sofrer” (ROYER, 2012. p. 120).

No entanto, se o Budismo tem um caráter altamente filosófico, por outro lado ele não deixa de ser uma religião e, enquanto tal, busca levar esperança aos homens. E isto parece ter sido totalmente negligenciado pelos filósofos alemães: sair da Roda do Samsara, na perspectiva indiana do período, era algo altamente positivo. Mircea Eliade (1992) parte do pressuposto de que o “homem religioso” (das sociedades primitivas e arcaicas) e o “homem dessacralizado” (da sociedade contemporânea, pertencente às elites intelectuais) se relacionam de forma bastante distinta com a ideia do tempo cíclico: enquanto, para o primeiro, o retorno através de ritos aos acontecimentos sagrados reacende sua esperança, – pois “a cada reatualização, ele reencontra a possibilidade de transfigurar sua existência, tornando-a semelhante ao modelo divino” (ELIADE, 1992. p. 56) – para o segundo esta repetição de rituais, esvaziada de seu conteúdo, torna-se inútil. Desta forma, quando dessacralizado, o tempo cíclico revela-se tenebroso, como uma roda girando ao redor de si mesma sem jamais cessar. Segundo Eliade, a ideia do “eterno retorno” terrífico foi levada ao seu limite pela doutrina indiana dos *Yugas*, a qual elabora o tempo cíclico justamente como a eterna repetição da destruição e recriação periódicas do Cosmos:

Um ciclo completo, um *mahâyuga*, compreende doze mil anos. Termina-se por uma ‘dissolução’, uma *pralaya*, que se repete de maneira mais radical (*mahâpralaya*, a ‘Grande Dissolução’) no fim do milésimo ciclo. Pois o esquema exemplar, ‘criação destruição criação etc.’, reproduz-se até o infinito. Os doze mil anos de um *mahâyuga* são considerados como ‘anos divinos’, durando cada um deles trezentos e sessenta anos, o que dá um total de quatro milhões, trezentos e vinte mil anos para um único ciclo cósmico. Mil *mahâyuga* constituem um *kalpa* (‘forma’); catorze *kalpa* fazem um *manvantâra* (assim chamado porque se supõe que cada manvantâra seja regido por um Manu, o Antepassado real mítico). Um *kalpa* equivale a um dia de vida de Brahma; um outro *kalpa* a uma noite. Cem desses ‘anos’ de Brahma, ou seja, trezentos e onze bilhões de anos humanos, constituem a vida do Deus. Mas mesmo essa enorme duração da vida de Brahma não consegue esgotar o Tempo, pois os deuses não são eternos e as criações e destruições cósmicas prosseguem *ad infinitum*. (ELIADE, 1992, p. 56)

Elaborada pelas elites intelectuais indianas (ou seja, pelos brâmanes, que certamente não eram homens “dessacralizados”), Eliade afirma que, se esta doutrina do girar incessante da Roda do tempo tornou-se uma doutrina pan indiana, não foi por revelar seu aspecto desesperador a toda a população. Era principalmente esta mesma elite intelectual-sacerdotal que sentia o desespero do “eterno retorno” à existência em razão do *karma*, e que já começava a substituir os rituais por outras práticas.

Deste modo, a percepção bramânica (e budista, que é gerada nesse contexto) difere radicalmente do terror ocidental em relação à morte: tememos o fim (das nossas vidas ou do próprio mundo), enquanto hinduístas e budistas temem o eterno recomeço.

Equivocadamente, Nietzsche, através de Schopenhauer, compreendeu o Budismo como um tipo de niilismo passivo, que se conforma ao nada e à inexistência da eternidade. A busca por uma saída do ciclo da existência, na tradição budista, no entanto, está absolutamente distante da passividade: ela se faz pela disciplina árdua e atenção constante sobre os atos humanos, para que as causas e condições do surgimento de novas existências cessem, até que se consiga finalmente romper com todos os elos da “originação (inter)dependente” (*pratitya-samutpāda*). Assim, o Budismo não poderia ser passivo ou negativo, a não ser que abandonasse completamente as noções indianas de renascimento e *karma*; também não poderia ser conformista, pois crê na possibilidade de romper com a Roda do Samsara. Porém, cabe a ressalva de que, mesmo entre as diferentes vertentes budistas, a questão do renascimento pode ser bastante controversa. Quanto ao *karma*, é evidente que não se trata de fatalismo do destino (como geralmente é interpretado no mundo ocidental) ou castigo dos deuses. Como fruto das ações individuais, o *karma* está diretamente relacionado ao livre arbítrio e à ética (*cetana*), isto é, “ações virtuosas” resultam em felicidade, “ações não-virtuosas” resultam em sofrimento, uma vez que nada escapa à interdependência de causas e efeitos.

Nesse sentido, os incontáveis renascimentos na roda da existência da cosmovisão indiana se apresentam de modo muito mais terrífico que o “eterno retorno do mesmo” de Nietzsche, que compreendia a “eterna” repetição dos eventos em apenas uma única existência mundana.



Para assistir

Com curadoria do filósofo Antonio Florentino Neto, o canal Café Filosófico exibe a série *Ocidente e Oriente em diálogo*, de 2019. No episódio “Oriente e Ocidente, proximidades e distâncias”, Florentino e Oswaldo Giacoia Jr discutem as relações entre o Budismo o, *Samkhya* e os filósofos alemães.

Disponível em: <<https://youtu.be/23X9jhwH2pU>>.

4 OS CONCÍLIOS BUDISTAS E OS LIMITES DA INTERPRETAÇÃO DO TEXTO SAGRADO

Tendo em vista este complexo panorama de práticas e teorias no sec. VI a. C. no vale do Ganges, Sophie Royer conclui que o aparecimento do Budismo na Índia não teve nada de fortuito:

Quando começou sua pregação, o sábio [Buda Sakyamuni] não era considerado o fundador de uma nova religião, no sentido que entendemos hoje em dia, mas sim um dos numerosos reformistas da religião dominante que se afirmava

no movimento do shramanismo. E devido ao fato de que a doutrina de Buda se revelou especialmente a par das transformações na sociedade indiana, o budismo acabou sendo em sua terra de origem um verdadeiro sucesso popular, superior ao que qualquer outro movimento sectário pudesse alegar, incluindo o jainismo. (ROYER, 2012, pp. 84-5)

É possível contestarmos essa imagem do “Buda reformador” tendo em vista que ele nunca reconheceu os *Vedas* como fontes legítimas de conhecimento. Desta forma, se o Buda está situado em uma posição exterior à tradição védica, como afirmar que ele é um “reformador” da mesma? Ressaltemos que a “reforma” religiosa aqui aludida deve ser entendida de forma menos literal, a partir da perspectiva de que Buda não queria “melhorar” sua crença original. Por outro lado, também não devemos entender que sua exterioridade em relação aos *Vedas* implica o desconhecimento da tradição à qual pertencia seu clã. O não-reconhecimento dos *Vedas* deve ser identificado à não-aceitação e à vontade transgressora radical, comum aos vários shramanas contemporâneos de Siddharta Gautama.

O propósito dos ensinamentos de Buda também não foi promover algum tipo de reforma social; grande parte de seus discípulos pertencia às famílias brâmanes, e apenas uma pequena porcentagem era composta por shudras ou por indivíduos “intocáveis”. No entanto, além de seu impacto profundo nos aspectos filosófico e soteriológico em relação às demais doutrinas da época (se não há um “eu”, o que então deverá ser salvo?), uma decorrência direta da ideia de *anatman/ anatta* é a reformulação da compreensão da organização social, uma vez que este conceito do “não-eu” permite rejeitar completamente a hierarquia entre as castas – a própria noção de casta perde sua substancialidade e, assim, sua sacralidade. A busca espiritual, que tradicionalmente era entendida como exclusividade do universo masculino, também deveria se abrir agora às mulheres; Buda fundaria uma ordem monástica feminina para acolher sua esposa e sua mãe adotiva.

Após a morte do Buda, conforme os anos se passavam, seus discípulos sentiam cada vez mais a necessidade de registrar os ensinamentos do mestre. Em geral se diz que a iluminação de Buda, seu primeiro sermão em Benares com os fundamentos do *dharma* (sua “lei”, ou a doutrina) e os primeiros cinco ascetas (os antigos companheiros de prática de Gautama na floresta, que o ouviram e compreenderam seus ensinamentos, originando assim a primeira *sangha* budista, isto é, comunidade de monges) são os três elementos que fundam o Budismo, ou melhor, as “três joias” do Budismo: *Buddha*, *dharma* e *sangha*.

No entanto, há um outro fenômeno que pode orientar de outro modo nosso olhar para a gênese do Budismo: a partir do momento em que “morre” o fundador mítico, nasce a crença religiosa propriamente dita, isto é, da mesma forma que Jesus de Nazaré não se converteu ao Cristianismo, Siddharta Gautama também não poderia ser “budista”. É o processo de interpretação de seus ensinamentos, efetuado por seus seguidores ao longo do tempo, que dá nascimento efetivo ao estatuto de “religião” (tanto ao Cristianismo quanto ao Budismo). Ou seja, somente ao se traçar os limites interpretativos de uma dada doutrina religiosa, pode-se afirmar o que é ou não *ortodoxia*, o que é ou não *heresia*. Dito de outra forma, todos os enunciados

que não se encontram no interior dos limites traçados pelas “leituras autorizadas”, pertencem à área externa à “verdade” da doutrina e, portanto, devem ser rejeitados. Evidentemente, este processo de aceitação/rejeição de enunciados não é exclusivo do Budismo ou do Cristianismo, nem mesmo se restringe aos discursos religiosos; podemos compreendê-lo como inerente a toda e qualquer prática discursiva, mas este mecanismo se revela com mais força no campo discursivo das “doutrinas”.

Buda ou Jesus não deixaram documentos escritos de próprio punho, portanto, o acesso que temos aos seus ensinamentos é exclusivamente pelo registro de seus discípulos, os quais passaram a ser considerados “fontes primárias” do discurso original. O estatuto de “discurso religioso”, no entanto, raramente permite que questionemos tais fontes enquanto filtros forjados a partir da subjetividade de alguns discípulos, apesar do enorme empenho de tais indivíduos para se manterem fiéis à palavra primeira de seus mestres. Não se trata de validar ou não a “autoria” destes discursos religiosos, pois esta não só é uma questão anacrônica em relação ao contexto em que tais discursos foram produzidos, quanto descabida para o âmbito do sagrado. No entanto, também não podemos negligenciar que a língua, esteja ela na modalidade oral ou na modalidade escrita, como produto da cultura humana, nunca é neutra.

Desta forma, os discursos do Abençoado (modo como muitas vezes Buda é referido por seus discípulos) transmitidos oralmente durante vários séculos, mesmo com todo o rigor dos métodos indianos de memorização, certamente sofreram reformulações, acréscimos ou mesmo omissões voluntárias conforme as interpretações daquilo que as várias sanghas julgavam mais ou menos relevante, mais ou menos “correto”. E desta forma chegamos aos concílios budistas, os *sangitis*.

Logo após a morte de Buda, por volta de 544 a. C., seu discípulo Maha Kassapa presidiu o primeiro sangiti em Rajagaha. Patrocinado pelo rei Ajasattu, o concílio reuniu quinhentos *arhats*.



Anote

Arhat (em sânscrito, “o digno”) ou *arahant* (em páli). Etimologias alternativas sugerem também as acepções “vencedor dos inimigos” e “imortal”. No contexto budista, o termo é geralmente associado àquele que realizou os quatro estágios do caminho supramundano, ou estágios da iluminação, a saber:

- o estágio da “entrada na correnteza”, em que são eliminados os três grilhões mais grosseiros que nos prendem à Roda do Samsara: a ideia de existência de um eu em meio aos cinco agregados, a dúvida em relação ao Buda e ao dharma, o apego a preceitos e rituais. Através dessa realização o praticante poderá renascer ainda mais sete vezes em reinos superiores;
- o estágio “daquele que retornará apenas uma vez” antes de atingir a libertação, em que são eliminados os grilhões da cobiça, raiva e delusão;
- o estágio “daquele que não retornará mais”, em que são destruídos os grilhões do desejo sexual e da má vontade. Através da realização desse estágio,

o praticante apenas renascerá espontaneamente em alguma morada de Terra Pura, lá atingirá o *parinirvana* (o nirvana definitivo) e nunca mais retornará;

- o estágio de *arhat*, em que são destruídos os cinco últimos grilhões: o desejo de renascer na matéria sutil, o desejo de renascer no reino imaterial, a presunção e a inquietação. Esta realização liberta a mente do praticamente por completo.

Upali, que nascera servo antes de ser admitido entre os discípulos de Buda, foi convocado neste concílio para recitar o conjunto de regras monásticas que integram a coleção *Vynaya Pitaka*. Ananda, primo do Abençoado, foi o recitador do Dhamma (“dharma” em páli), realizando assim a primeira transmissão do *Sutta Pitaka*. Reza a lenda que, enquanto secretário direto do Buda, Ananda não tinha muito tempo para dedicar-se à prática da meditação e, portanto, só tinha realizado o primeiro estágio do caminho da iluminação. Como só poderia participar do concílio se fosse um *arhat*, Ananda mergulhou em intensa prática, e rapidamente atingiu o quarto estágio da iluminação, tornando-se assim apto para recitar os ensinamentos que memorizara. Esta pequena anedota nos sugere que, na gênese do Budismo, ouvir a palavra do Abençoado tinha de fato uma relevância bem maior do que apenas praticar meditação. Outro fato curioso nas narrativas sobre o primeiro sangiti, é que o próprio Buda teria se antecipado e advertido Ananda sobre a possibilidade de futuramente a sangha sentir a necessidade de acrescentar ou alterar alguns pontos secundários de sua doutrina. Neste caso, os discípulos estariam autorizados a modificá-los. Segundo o Ven. Walpola Rahula, Ananda, aturdido pela morte próxima do Abençoado, perdeu a deixa:

Porém, naquele momento, Ananda estava tão dominado pelo pesar diante da iminência da morte do Buddha que não lhe ocorreu perguntar ao Mestre quais seriam estas regras secundárias. Visto que os membros do Concílio mostravam-se incapazes de chegar a um acordo, Maha Kassapa estabeleceu finalmente que nenhuma regra disciplinar formulada pelo Buddha seria alterada e, também, que nenhuma nova regra seria acrescentada. Nenhum motivo peculiar foi apresentado. Maha Kassapa, entretanto, proferiu a seguinte declaração: “Se modificarmos as regras, os indivíduos dirão que os discípulos do Venerável Gotama alteraram-nas antes mesmo que as chamadas do seu funeral cessassem”. Durante o Concílio, o Dhamma foi dividido em diversas partes e cada uma delas atribuída a um Ancião (Thera) e aos seus discípulos para serem memorizadas. Desta forma, o Dhamma foi transmitido oralmente de mestre para discípulo.

(Disponível em: <<http://nalanda.org.br/incompreensoes/buddhismo-theravada-e-mahayana>>. Acesso em 12/06/2014)

Diz-se que, durante o primeiro sangiti, foi Ananda quem advogou pela causa da ordenação das mulheres. O evento todo durou cerca de sete meses e, mesmo que algumas regras monásticas tivessem gerado dúvidas, sobre o conjunto dos ensinamentos do dharma de Buda aparentemente não houve discordâncias.

Cem anos depois, a falta de unanimidade de opiniões em relação ao *Vynaya* recitado por Upali cresceu e, assim, a sangha de Vesali reivindicou o segundo sangiti, ocorrido por volta de 380 a.C. Patrocinados pelo rei Kalasoka, nessa ocasião cerca de setecentos monges discutiam, entre outras questões, se era válido ou não tomar

ensinamentos de um mestre pessoal. Algum tempo depois dos acalorados debates do segundo concílio⁵, durante o qual algumas das opiniões da sangha de Vesali foram rechaçadas, os primeiros discípulos de Buda (*śrāvakas*, “os auditores”) se subdividiram em dois grupos: a escola dos antigos (*sthavira* ou *thera*, algumas vezes confundidos com os *sarvastivādins*) e os adeptos da “grande sangha”, ou “grande assembleia” (*mahāsaṃghika*). Resumidamente, os dois grupos divergiam em questões doutrinárias cujas respostas não estavam contempladas no cânone. A questão mais relevante dizia respeito à compreensão da mente (*chitta*): seria possível realizar o caminho supramundano através de palavras ou mesmo rituais? Enquanto para o “grupo dos antigos” a mente era considerada originalmente impura e só começaria a se purificar a partir do contato com o dharma de Buda, para os *mahāsaṃghikas* a mente era originalmente pura, porém é obnubilada pelo Samsara. O segundo grupo, ao que parece, era um ramo mais popular, ou mais populista, do Budismo.

Foi convocado, então, o terceiro sangiti, ocorrido em Paliputra, por volta de 250 a.C. Esse concílio, patrocinado pelo imperador Ashoka, foi presidido pelo monge Moggaliputta Tissa. Mil monges teriam participado desse encontro, que durou cerca de nove meses. Com o intuito de resolver de vez as divergências doutrinárias entre os monges, o cânone recebeu uma coleção adicional, o *Khataṅga*, recitado por Moggaliputta. No entanto, como grande maioria dos participantes desse concílio era *mahāsaṃghika*, obviamente prevaleceu a interpretação desse grupo sobre as questões debatidas. O *Khataṅga*, desta forma, apresenta argumentos para refutar os pontos de vista dos adversários que estavam ausentes, que passaram a ser considerados falsos ou mesmo heréticos.

Além disso, a discussão acerca das regras monásticas ganhou ainda mais centralidade nesse concílio, pois, ao que tudo indica, havia a forte intenção do imperador Ashoka de promover a instrumentalização do Budismo (e o consequente apagamento das religiões étnicas) para seu projeto de unificação do Estado. O conjunto das interpretações aprovadas por este sangiti passou a constituir o cânone Theravada. O *Abhidhamma Piṭaka*, incluído nesta oportunidade, traz a explicitação e aprofundamento das leituras autorizadas acerca dos ensinamentos contidos no *Sutta Piṭaka*. Após esse sangiti, Ashoka enviou nove missionários para espalhar o Dhamma pelo mundo (inclusive para o Egito e Macedônia).

O Ven. Mahinda, filho de Ashoka, levou este conjunto de ensinamentos – conhecido como Cânone Theravada ou Cânone Páli – para o Sri Lanka, e, segundo os mantenedores dessa linhagem, o mesmo foi preservado até os dias atuais, sem a perda nem o acréscimo de nenhuma página. Os sutras foram escritos em páli, cujos fundamentos são da língua magadhi, originalmente utilizada pelo Buda.

Mas há ainda a versão de que foi somente durante o quarto sangiti que o Cânone Páli foi escrito pela primeira vez em folhas de palmeira. Convocado pelo rei Vattagamani e presidido pelo monge Maha Thera Rakkita, ocorrido no Sri Lanka por volta de 30 a.C., nesse sangiti teria havido importantes alterações no Cânone Theravada – principalmente no *Abhidhamma Piṭaka* ao qual temos acesso hoje – em relação às resoluções contidas no cânone estabelecido durante o concílio de Ashoka.

5 As fontes Theravada apontam cerca de 30 a 40 anos após o segundo concílio.

Ven. Walpola Rahula informa que, naquela época, nada ainda era conhecido como “mahayana”, importante vertente budista que veremos mais adiante.



Dica

Boa parte do Cânone Páli se encontra vertido para o português na página <www.acessoaoinsight.net> Conhecido como *Tipitaka* (do sânscrito *tripitaka*, “cesto tríplice”), o cânone é subdividido em três coleções: *Sutta Pitaka* (ensinamentos proferidos pelo Buda aos discípulos); *Vinaya Pitaka* (conforme já dissemos, o conjunto de regras dirigido à comunidade monástica) e *Abhidamma Pitaka* (aprofundamento dos ensinamentos desenvolvido pela escola Theravada).

De modo geral, o que podemos perceber em relação aos dois últimos sangitis, além de sua crescente importância para os projetos políticos da formação do Estado indiano, é a consolidação da tradição do *Abhidharma*, isto é, a necessidade de refinar a argumentação e os conceitos do ensinamento original de Buda. Se analisarmos esses fatos a partir da perspectiva filosófica, a multiplicidade dos pontos de vista acerca de determinados conceitos – principalmente aqueles relativos ao desenvolvimento de uma teoria da mente – ganha uma importância muito maior do que qualquer prova factual daquilo que o Buda “realmente” disse.

Naturalmente, apesar dos esforços dos monges que participaram dos concílios budistas, quanto mais o tempo avançava desde o “mahaparinirvana”⁶ do mestre, mais distante ficaria o consenso entre os discípulos do Buda:

Com o passar dos séculos, os bikkhus nunca mais voltaram a se unir em torno de uma ordem única que tivesse o poder de impor uma ortodoxia e, portanto, de identificar as palavras, os feitos e os gestos de Buda Sakyamuni. Pode-se até supor que essas divisões certamente participaram das alterações dos textos originais, sendo que cada uma das seitas desejava reivindicar legitimidade superior em relação a uma posição doutrinária e as suas regras monásticas. (ROYER, 2012, p.153)

Enquanto isso, fora dos limites do Cânone Páli – não podemos precisar se posteriormente ou paralelamente aos últimos concílios budistas – uma outra literatura começava a se desenvolver: os sutras *mahayana*. Desta vertente se originaram o Budismo Tibetano e o Zen Budismo, dois tipos distintos de prática muito difundidos no Brasil.

⁶ O “nirvana absoluto”, conquistado com a morte, que elimina toda e qualquer possibilidade de retorno ao Samsara.



Síntese

Desde o período bramânico, os textos sânscritos revelam uma percepção acurada acerca da condição humana insatisfatória e repleta de sofrimento. É nesse cenário que surge a figura de Siddharta Gautama, o Buda Sakyamuni de nossa era (séc. VI a.C.). A narrativa do príncipe indiano – que, ao se dar conta da inexorabilidade da doença, da velhice e da morte, abandonou uma vida de opulência palaciana para encontrar, junto aos ascetas, a liberação do ciclo interminável de mortes e renascimentos – causou grande impacto entre os leitores europeus desde os primeiros contatos com o universo mítico indiano. Não é raro encontrarmos relações de filiação do Budismo ao *Samkhya* e ao Yoga. Siddharta Gautama foi um *shramana*, como muitos outros contemporâneos seus, que compartilhavam o mesmo universo da cultura sânscrita e buscavam a liberação da Roda do Samsara. De todo modo, o “caminho do meio” preconizado pelo Buda se fez tanto como ruptura com sua crença de origem, quanto como desdobramento. O *dharma* de Buda estabelece as “Quatro Nobres Verdades”, o “Nobre Caminho Óctuplo” e o conceito de *anatta* (“não-eu”); este último causou grande impacto na filosofia ocidental, especialmente entre os alemães do século XIX, que o associaram, equivocadamente, ao niilismo. No entanto, aos olhos europeus, não é raro encontrarmos a figura histórica de Buda assimilada à personagem de um reformador de sua própria religião.

Após a morte de Buda, houve a necessidade de se convocar concílios (*sangitis*) para estabelecer os limites entre a ortodoxia e a heresia budistas. O produto final desses sangitis é o conjunto de ensinamentos contido no chamado Cânone Páli.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GULMINI, Lilian. “**Râja Yoga e Sâmkhya**: Investigações sobre a consciência”. In: POSSEBON, Fabrício (org). *Cultura Indiana: Ensaios e Reflexões*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010. pp 63-132.

MONTEIRO, Monge Joaquim. “**Budismo e Filosofia**”. **Audiolivro**. Ed. Universidade Falada, 2010.

ROYER, Sophie. **Buda**. Trad. Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ZIMMER, Heinrich Robert. **Filosofias da Índia**. Trad Nilton Almeida Silva et al. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Anotações

Lined area for notes, enclosed in a dashed orange border.



Unidade 4

Budismo II

Objetivo:

- compreender o surgimento da vertente budista Mahayana e dos conceitos de “não-eu” e “vacuidade”.

Conteúdo programático:

- A origem imprecisa do Mahayana
- O pensamento radical de Nagarjuna
- O voto do bodhisatva
- Os equívocos do senso comum ocidental sobre o Budismo



Faça aqui seu planejamento de estudos

INTRODUÇÃO

Até o século XIX, os pesquisadores ocidentais não questionavam as origens do Budismo Mahayana. Os estudiosos orientalistas do período certamente preferiam as fontes Theravada, consideradas mais confiáveis e, portanto, não havia interesse em pesquisar a gênese da eclética literatura mahayanista. No entanto, seu estudo torna-se cada vez mais importante na atualidade, tendo em vista que duas das práticas budistas mais populares no mundo ocidental – o Budismo Tibetano e o Zen Budismo – pertencem a esta vertente.

É válido ressaltar que a escola Theravada, responsável pela compilação do Cânone Páli, representa apenas uma entre as várias escolas budistas que se desenvolveram ao longo dos séculos. No interior dessa pluralidade, há uma vertente budista mais “realista” (segundo a qual o mundo fenomênico existe, mas é percebido de forma equivocada, parcial e errônea por aqueles que não desenvolveram a visão búdica; porém é possível que haja “coisas em si” não perceptíveis pela consciência), como há uma vertente mais “idealista” (para a qual nada existe fora da mente, assim, os fenômenos são todos projeções das mentes que ainda não despertaram).

Há ainda a chamada vertente *Madhyāmika* (do “caminho do meio”), do sábio indiano Nagarjuna (*Nāgārjuna*, ca 150-250 d. C), que aceita a crítica dos idealistas aos realistas, porém também criticará os idealistas por “reificarem” a mente ao postularem, por vias indiretas, a existência de um “sonhador” a projetar o mundo fenomênico. Deste modo, a “visão insuperável” da vertente *Madhyāmika* é a “vacuidade” (*Sunyatā*): *não há um mundo interno e outro externo ao sujeito separadamente, assim como não há um sonho sem um sonhador.*

1 AS ORIGENS DO BUDISMO MAHAYANA

A escola de Nagarjuna integra o Cânone Sânscrito, literatura que embasa a maior parte do movimento Mahayana, o qual é considerado uma “onda reformista” posterior à vertente Theravada.



Anote

Enquanto o Cânone Páli parece ter circulado originalmente apenas no sul da Índia, ao norte do país surgiram outros textos atribuídos a Buda, nomeados como Cânone Sânscrito, mas que não constituem um conjunto compilado por uma única escola:

“O conhecido cânone sânscrito é um termo empregado posteriormente para uma tentativa de organizar os diversos materiais que sobreviveram nesta língua. Pode ter existido, por exemplo, o cânone Sarvastivada em sânscrito, mas esse cânone pode ou não ter incluído a literatura do Mahayana. Fontes do

Buddhadharma que de alguma forma aceitavam a existência e a autoridade do cânone páli foram bastante escassas, mas atribuíam uma certa gama de tendências inovadoras que não estava preconizada na língua páli. Por algum motivo também, este cânone sânscrito foi aos poucos desaparecendo e restam somente poucos textos, o que perdurou até hoje são as suas traduções, sejam para o chinês ou para o tibetano, que também comporão outros dois cânones. Será por volta do século I d.C. que surgirão as escolas mahayanistas, como Madhyāmika e Yogacāra, que terão suas bases fundadas nos textos que derivam de cânone sânscrito. " (GONÇALVES, MONTEIRO et alii, 2015, p. 19)

Em relação ao chamado movimento Mahayana, em grande parte dos textos contemporâneos de divulgação budista a que temos acesso em língua portuguesa ou inglesa, encontramos ainda hoje a hipótese investigativa segundo a qual o surgimento do "grande veículo" (*mahayana*) é uma possível derivação da "grande assembleia" (*mahasanghika*), aquele grupo que se originou como dissidência durante o segundo grande Concílio Budista, mas há quem negue que tal relação de filiação tenha qualquer fundamento. Resumidamente, os adeptos do mahayanismo partem da interpretação de que, se não há um "eu" (o *atman* é vazio, e não existe separadamente de todas as coisas), não faz sentido pensar na liberação do Samsara como um ato individual. Portanto, os mahayanistas praticam o dharma de Buda com a intenção de beneficiar "todos os seres até que o Samsara seja esvaziado" (daí o nome do movimento *mahayana*, "grande veículo", em oposição aos "antigos", pejorativamente apelidados pelos mahayanistas de *hinayana*, "pequeno veículo").

Parece não haver provas suficientes que atestem de forma inequívoca o vínculo da complexa literatura mahayana com a "grande assembleia". Talvez, a compreensão da mente originalmente pura, dos mahasanghikas, tenha alguma aproximação com a conceituação de *bodhichitta* mahayana (mente motivada por grande compaixão, que busca beneficiar todos os seres), mas esta é uma questão que merece uma investigação mais aprofundada. Uma segunda hipótese, também fraca, aponta para a origem do Mahayana por meio do culto às *stupas* (construções que guardam relíquias budistas). Atualmente, a hipótese mais aceita é de que dificilmente o Mahayana derivou de uma única fonte, mas teria surgido de diferentes formas nas periferias de diferentes escolas budistas. Além da impossibilidade de separar a origem mítica da origem histórica de alguns textos canônicos da literatura mahayana, dada a extensa variedade de tendências, não deveríamos afirmar a existência "do mahayana", mas sim de diversos "mahayanas".

Todavia, podemos apontar com alguma segurança para seus momentos mais antigos (a literatura *Prajnaparamita* e o *Sutra do Lótus* estão entre os marcos importantes do período inicial) e algumas tentativas de classificação: o Mahayana antigo teria se ocupado do aprofundamento da questão do vazio (*Sunyatā*), e o Mahayana posterior de temáticas bastante variadas.

É preciso não perdermos de vista que o despertar de Siddharta Gautama – a resposta que o príncipe encontrou após abandonar o extremo ascetismo, praticar a “meditação correta” e tornar-se um *buddha*, um “desperto” – parte da constatação das “três marcas da existência” (*trilakshana*):

- a transitoriedade ou impermanência (*anitya*);
- a inexistência de um “eu” fixo (*anatman*);
- e, conseqüentemente, o sofrimento ou insatisfação (*duhkha*) decorrente de querermos nos segurar a uma existência constantemente em fluxo.

Conforme Morris (2010, pp 58-59), se o provérbio diz que não se pode entrar no mesmo rio duas vezes, pois o rio está em constante mudança, o grande ensinamento de Buda foi mostrar que aquele que entra no rio pela segunda vez também já não é o mesmo: a transitoriedade é característica tanto do mundo fenomênico, quanto do sujeito. Se não nos é possível colocar um fim à transitoriedade inerente à existência, podemos, então, ao menos tentar compreendê-la para que não soframos mais. Porém, o ideal budista pode ir além: a meta de não mais retornar ao fluxo da existência (*Samsara*), e cessar definitivamente com todo o sofrimento (*Nirvana*).

Assim, uma análise mais aprofundada mostrará que a melhor tradução da Primeira Nobre Verdade (*duhkha*), geralmente traduzida como “o sofrimento existe”, poderia ser: “a experiência cíclica é insatisfatória”. A partir dela, deduz-se a segunda e a terceira “nobres verdades”: a existência cíclica está inscrita numa cadeia de causas e efeitos (*samudaya*), desta forma, ao se eliminar as causas, o ciclo cessará e, com ele, a insatisfação desse modo de existir cessará também (*nirodha*). A “Quarta Nobre Verdade” afirma que Buda encontrou um caminho de oito passos (o “Nobre Caminho Óctuplo”), isto é, um método eficaz para romper os elos dessa cadeia causal, que pode ser compreendido a partir de três categorias de práticas:

- moralidade (*shila*: a palavra, a ação correta e o meio de vida corretos);
- meditação (*samadhi*: o esforço, a concentração e a meditação corretos);
- e sabedoria (*prajñā*: a visão e a resolução corretas).

Evidentemente, no cerne do *dharma* budista reside a antiga ideia do sistema *Samkhya* de que todas as coisas têm uma existência condicionada. Porém, para Buda, não há nada permanente, pois não há possibilidade de que algo surja e perdue sem condições e causas. Nos textos do Cânone Páli, não há evidência da existência de *Purusa* (ou de um Atman, um Eu substancial e eterno), como também não há especulações acerca da origem de todas as coisas ou da causa original, *Prakṛti*.



Refleta

A doutrina da condicionalidade [budista] acaba com as aspirações eternalistas, pois mostra que não há nada além de interação de causas e condições, de modo que, por mais que algo perdue no tempo, vai acabar. Nada escapa à impermanência. Isto também é uma contestação do niilismo, pois a dinâmica dos processos perdura após a morte dos indivíduos, uma vez que para o budismo os seres morrem mas produzem com sua morte um outro ser,

conforme a doutrina do renascimento. O fluxo impermanente do que somos segue assumindo novas formas mesmo após nossa morte, segundo uma dinâmica causal que pode ser resumida na seguinte frase: ações intencionais produzem resultados. Note-se que não temos um deus ou entidade distribuindo punição e recompensa, temos ações humanas produzindo resultados bons e ruins. (ALVES, 2013, p. 219)

No entanto, sabemos que as prédicas budistas descrevem algo que vai muito além do método, ou seja, uma doutrina com uma base lógica bastante rigorosa, que se desenvolveu a partir do conhecimento de uma consolidada tradição de “buscadores” da liberação do Samsara; doutrina esta que preconizava a verificação, através da experimentação pelo método, da verdade da própria doutrina. De fato, sem a experiência mundana não haveria a doutrina de Buda: o *dharma* é um saber empírico; porém, isto não quer dizer que não haja, na doutrina budista, possibilidade da construção do conhecimento por inferências, isto é, por formulação de hipóteses e deduções.

Os discursos de Buda, *via de regra*, obedecem às normas de composição da cultura sânscrita para este gênero textual específico, cujas repetições servem também aos propósitos de memorização para transmissão oral dos ensinamentos. Lembremos que a maior parte dessas escrituras iniciam com a sentença “Assim eu ouvi...”, proferida por Ananda, o discípulo que mais testemunhou a prática docente de Buda. Além disso, há nessas prédicas a preocupação didática de expor claramente as etapas de um raciocínio que conduza de fato à “visão correta” da originação interdependente e da insubstantialidade dos fenômenos, no entanto, sem desrespeitar a capacidade cognitiva dos ouvintes.

Conforme observação de Clodomir Andrade (2015, p. 130), essa modulação metodológica de Buda revela pelo menos dois níveis discursivos possíveis, o “convencional” e o “crítico”, acionados através de “meios hábeis” (*upāya*) para que o objetivo final da doutrina obtivesse êxito. Portanto, os discursos de Buda não podem ser reduzidos à mera repetição de “considerações tranquilizantes”, mantras de efeito calmante, ou meditação contemplativa *apenas*.

Em relação ao intenso debate filosófico budista, que gerou inúmeros textos através dos séculos, duas escolas dão conta da maior parte das questões da literatura mahayana mais antiga: a escola Yogacāra, de Vasubandhu, e a escola Madhiamika (“caminho do meio”), de Nagarjuna.

De modo bastante resumido, o que diferencia o Budismo Mahayana em relação ao Budismo Clássico é:



Anote

- Para os “antigos”, tornar-se um “buddha” (desperto) é um evento extremamente raro, podendo ocorrer a cada centena de milhares de anos. O que é humanamente possível, nem por isso fácil, é atingir os quatro primeiros estágios da iluminação e tornar-se um arhat.
- Para os mahayanistas, prevalece a concepção de que cada um de nós carrega em si um buddha em potencial, isto é, temos uma “natureza búdica” por assim dizer. Deste modo, não só podemos como devemos nos tornar buddhas para o benefício de todos os seres.

Quando mais o leitor se aprofunda no conhecimento dos textos filosóficos budistas, perceberá que há várias acepções do termo sânscrito *dharma*, cuja tradução obviamente sempre dependerá do contexto no qual está inserido.



Anote

Dharma, além dos significados mais comuns, como “lei natural” ou “doutrina do Buda” (buddha-dharma), também pode significar “a natureza das coisas”, aquilo que rege os fenômenos do mundo sensível. No contexto do discurso filosófico, *grosso modo*, podemos compreender “os dharmas” como todas as coisas que podem ser apreendidas pelas bases sensoriais e dão forma às diferentes camadas da mente humana, ou melhor, as “consciências” (são os “dharmas condicionados”). Mas há também aquilo que pode ser experienciado fora da mente (“dharmas incondicionados”); o Nirvana é, nesse sentido, o “dharma supremo”.

Segundo a antiga escola Sarvastivada, todos “os dharmas”, isto é, tudo aquilo que pode ser experienciado não é vazio em si, mas recai em uma das “dezoito esferas”, um conjunto que inclui:

- as seis bases sensoriais: além de visão, tato, audição, olfato e paladar, inclui-se aqui o “sexto sentido”, que é a percepção mental dos conteúdos não-materiais;
- os seis objetos: tudo o que pode ser percebido pelas seis bases sensoriais;
- as seis consciências (que surgem da interação entre as bases e os objetos).

Essas “dezoito esferas” (bases, objetos e consciências) são impermanentes e, desta forma, insatisfatórias: nenhum objeto, bem como nenhum tipo de consciência gerada a partir do contato dos objetos com nossas bases sensoriais pode durar para sempre. Podemos deduzir o “vazio” a partir da análise dessas esferas e perceber que

a afirmação da “realidade do *atman*” (ou da “substancialidade”, na acepção filosófica do termo) é, portanto, resultado de uma falsa operação mental.

A escola Yogacāra, por sua vez, ao tomar a experiência da prática meditativa dos yogues como terreno fértil para fomentar sua teoria da mente, sem abrir mão do rigor da análise formal dos conceitos filosóficos dos eruditos, chegará à refinada teoria das “oito consciências e dos dois sistemas”. De forma bastante sucinta, para a escola de Vasubandhu, nem todas as “delusões” desaparecem através do discernimento correto, ou através do caminho da “visão correta”.



Anote

Delusão, termo muito comum nos textos de divulgação budistas, é a total convicção sobre uma crença falsa. No contexto do dharma de Buda, a maior delusão de todas é o apego à existência do eu (*atman*).

São justamente os *kleshas* (os fatores de continuidade no Samsara) não destruídos pelo caminho da visão – os quais se depositam em uma camada ainda mais profunda e sutil da mente, criando assim as condições para renascimentos futuros – que constituirão o principal objeto de investigação da escola Yogacāra.

Já vazio dos dharmas (considerados sem “natureza própria” ou sem “natureza última”) é uma tese mahayana por excelência e não pertence ao Budismo clássico.

2 O “NÃO-EU” E A “VACUIDADE” DO BUDISMO MAHAYANA

A escola de Nagarjuna, nesse sentido, cumpriu um importante papel no desenvolvimento da abordagem mahayana de Sunyatā (“vazio”, ou “vacuidade”). Para nos aproximarmos desse conceito, é preciso examinarmos primeiramente a experiência da aparente separatividade entre o sujeito e os objetos do conhecimento que, segundo a interpretação da *vacuidade* desenvolvida pelos mahayanistas, é dada por uma operação mental denominada *avidya*. Essa operação mental é representada na iconografia budista da “Roda da Vida” por um homem cego tateando o chão. *Avidya*, muitas vezes traduzida como “ignorância”, é o primeiro dos doze elos da corrente que nos prende ao Samsara, e seu oposto é *prajñā* (a sabedoria gerada a partir da “visão correta” da inseparatividade entre o objeto e o sujeito, isto é, a visão não-deludida).

A partir das delusões criadas por *avidya*, os próximos elos serão:

- *samskara* (marcas internas e impulsos que caracterizam uma pessoa, ou ainda, que determinam a “visão de mundo” de cada indivíduo);

- *vijnana* (a “auto-consciência”, isto é, as marcas através das quais o observador constrói uma imagem de si);
- *nama- rupa* (literalmente “nome e forma”, operação mental que faz a ponte entre o mundo abstrato e o concreto, atribuindo aos objetos uma materialidade capaz de sustentar determinados estados de prazer ou sofrimento);
- *shadayatana* (as bases sensoriais do corpo que permitem apenas uma percepção limitada do tempo e do espaço e, portanto, da “realidade”).

Sobre as bases sensorias, Lama Padma Samten (professor budista brasileiro contemporâneo, da vertente tibetana) aproxima a contemplação budista do quinto elo (*shadayatana*) da “originação (inter)dependente” ao modo como um cientista se utiliza de seus instrumentos para conhecer os fenômenos e eventos no mundo objetivo:

Quando resolvo dizer que aquilo que vejo é o objeto, estou colocando nele as propriedades do fenômeno. Mas, na verdade, nunca tenho o objeto como algo que eu possa ver separado, porque só posso vê-lo através dos fenômenos que surgem conjuntamente com o instrumento. Então, quando o objeto interage com o instrumento, surge um evento cognitivo com aparência de um evento externo e concreto. Esse evento é completamente inseparável da forma como foi construído pelo olhar do cientista, ou seja, pelo modo como a relação ocorreu. Se eu tirar o instrumento que propicia o espaço de encontro ou interface entre sujeito e objeto, o evento não acontece. Se eu trocar o instrumento, terei outro evento. (SAMTEN, 2010, pp. 57- 58)

Para o físico Niels Bohr, diz Samten, nenhuma explicação de um fenômeno cientificamente observado pode ser separada da descrição do próprio experimento, do equipamento utilizado e, sobretudo, das perguntas e paradigmas teóricos que nortearam o olhar do cientista. Nesse sentido, é possível também tecermos relações entre o conceito de *shadayatana* e a teoria kantiana:

Na filosofia, encontramos essa mesma compreensão na obra de Kant. Ele afirmava ser impossível conhecer o “objeto em si”, dizia que tal conhecimento é inatingível para a razão. A mente funcionaria com base em uma certa percepção dos fenômenos como conjuntos de asserções nascidas a partir da intuição transcendental e *a priori* de tempo e espaço, ou seja, uma primeira interface entre os sentidos físicos e a realidade exterior, um local de encontro. Posteriormente, e já mediados por categorias transcendentes do conhecimento ou da razão, os objetos que aparecem externamente como fenômenos surgiriam internamente como conceitos, uma abstração de fato. Há uma frase clássica no pensamento de Kant na qual ele afirma que os conceitos sem objetos são vazios, enquanto que os objetos sem conceitos são inexistentes, ressaltando a interdependência desse duplo grau de realidade. (SAMTEN, 2010, p. 58)

A partir do elo dos sentidos, os demais elos são:

- *sparcha* (o contato dos sentidos com os objetos, causando-nos a impressão de que há uma realidade objetiva e, nela, somos capazes de distinguir o verdadeiro e o falso);
- *vedana* (a sensação prazerosa ou não que o contato com os objetos nos proporciona e, com base nessa experiência, fazemos nossas escolhas);

- *trishna* (desejo que nos impele a sempre expandir ou sustentar aquilo que julgamos agradável);
- *upadana* ("ação contaminada", ou seja, a partir do desejo de sustentar o que nos parece agradável, estabelecemos padrões de comportamento que não se modificam mesmo quando o que era bom a princípio, já deixou de ser);
- *bhava* (a identificação consigo mesmo e com o mundo que criamos ao redor);
- *jetī* (as "circunstâncias da vida", isto é, o estabelecimento de ações a serem cumpridas no interior do "nosso mundo", desde o nascimento até o fim da vida);
- *jana-marana* ("envelhecimento e morte", todas as experiências de decrepitude e fim não apenas do corpo físico).

A morte, segundo essa interpretação, é apenas mais uma experiência entre tantas e, como tal, não possui realidade intrínseca. Além disso, no decorrer da vida, experimentamos várias vezes a morte (quer seja pelo falecimento de pessoas próximas, quer seja pelas muitas mortes simbólicas, como final de relacionamentos afetivos, perda de emprego, mudança de moradia etc); a morte é um estado tão impermanente quanto aquilo que morre.

Porém, no momento da morte do corpo físico, surgem duas aspirações cármicas: uma de rejeição às experiências de sofrimento, outra de aproximação das experiências prazerosas. A partir disso, o próximo renascimento é definido e o ciclo se reinicia pois, em função de nossa visão deludida, desejamos retornar à Roda da Vida, voltar ao fluxo. Este desejo nos projetará diretamente no quarto elo (*nama-rupa*), como se fosse possível sustentar eternamente a materialidade daquilo que nos causa prazer.

Segundo o pensamento de Nagarjuna, se nada tem "substância" (outra possível acepção de Atman no contexto filosófico) – pois todos os seres e fenômenos estão submetidos a condições de existência de modo interdependente uns dos outros e em constante transformação – então a única característica desses seres e "fenômenos condicionados" é a impermanência (*anitya*). Disto resulta a "visão insuperável" de Nagarjuna da vacuidade (*Sunyatā*), pois, assim como a crença na substância é errônea, o sábio irá compreender que a crença na "insubstancialidade" é apenas um expediente metodológico (*upāya*), uma tese provisória vazia de significado e também "interdependente" (ANDRADE, 2015, p. 134). Isto significa que todos os fenômenos existem e não existem ao mesmo tempo?

Em relação à lógica aristotélica, à qual estamos habituados, conforme Borges (2013, p. 195), ao se negar as quatro possibilidades de dizer algo sobre alguma coisa (tetralema ou *catuskoti*) – "é" (afirmação), "não é" (negação), "é e não é" (afirmação e negação), "nem é nem não é" (nem afirmação nem negação) – o resultado será uma discussão sem objeto; ou seja, a filosofia de Nagarjuna, segundo os paradigmas da razão ocidental, é a total incompreensão.



Refleta

Mostram-se aqui duas atitudes paradigmaticamente distintas: enquanto Aristóteles, representante típico da deriva científica e política da razão grega e ocidental, pretende definir conceptual e verbalmente a realidade para que o conhecimento e a ação sejam possíveis, o Buda e Nagarjuna, fiéis à experiência da consciência desperta do sono conceptual, visam emancipar as mentes do sofrimento e frustração (*dukkha*), inerentes à sede ávida (*trshna*) de possuir na esfera limitada do conceito e da palavra uma realidade a eles irredutível. Onde Aristóteles aposta na discussão e na dialética como meio de chegar a uma posição verdadeira, o Buda e Nagarjuna, consoante as necessidades dos interlocutores, ou imediatamente se silenciam, ou recorrem apenas à discussão das posições em confronto para reduzir por igual ao absurdo, abster-se de qualquer tese alternativa sobre a natureza das coisas e repousar na paz do “nobre silêncio” (*āryas tusnibhāvah*) ligeiramente sorridente que a iconografia tão bem sugere. (BORGES, 2013, pp. 195-6)

Nesse sentido, segundo o ponto de vista mahayanista, a especulação acerca de questões “inconcebíveis” pela mente condicionada, como a existência ou não do Nirvana, é completamente inútil. Do mesmo modo, é irrelevante tentar compreender a origem da criação do mundo, ou o que há além da morte, pois esse tipo de questionamento não apresenta nenhuma solução imediata para o problema do sofrimento decorrente da existência cíclica insatisfatória: é como se tivéssemos uma flecha perfurando um de nossos olhos, mas nos preocupássemos demasiadamente com os enfeites da flecha ao invés de retirá-la o mais rápido possível.

A Nagarjuna é atribuída uma produção textual muito extensa, de aprofundamento analítico da impermanência (*anitya*), da originação interdependente (*pratitya-samutpāda*), da vacuidade (*Sunyatā*) e da insubstancialidade (*anātman*). Apoiado nesses ensinamentos de Buda, o problema da origem dos seres é examinado por Nagarjuna no primeiro capítulo do seu tratado *Mulamadhyamākaikārikā*, a partir do conhecido “tetralema negativo da originação dos seres”: “*uma coisa não surge de si, nem de outro, nem de si nem de outro ou de si e do outro*”. (ANDRADE, 2015, p. 125). Ao refutar as possibilidades de se explicar racionalmente as origens dos seres e das coisas, Nagarjuna endossa apenas a “originação interdependente” conforme ensinada por Buda.

Segundo Borges (2013, p. 196), a dialética de Nagarjuna que desconstrói as possibilidades de definição de um objeto tem como meta a suspensão do pensamento discursivo e sua “errante vontade de poder”. Ao invés de alimentarmos nossa “fome conceitual e designativa”, isto é, nosso desejo de conhecer e nomear objetos, somos lançados por Nagarjuna numa experiência de vacuidade sem volta, e nem mesmo o Buda ou seu ensinamento escapam a ela:

É nesta medida que a dialética [de Nāgārjuna] se cumpre numa libertação de si mesma, levando o “pensamento intencional” a extinguir-se, com todos os objetos criados para seu próprio sustento: “Quando o pensamento intencional (*citta*) cessa de se mover em busca de um alimento, cessa também a coisa sobre a qual se procura colocar um nome”. Emerge então o sorriso e o “nobre silêncio”, cujo eloquente mutismo denuncia a ilusão de haver em última instância uma qualquer doutrina budista. (BORGES, 2013, p. 196)

Lembre-se que, segundo a visão cosmológica da tradição indiana na qual se insere o Buda, a natureza cíclica rege tanto aquilo que é observável em nosso pequeno mundo empírico, até infinitos universos em constante expansão e retração; desde as partículas subatômicas até as incontáveis galáxias, nada escapa à transitoriedade, uma vez que todos esses fenômenos são compostos por um conjunto de fatores passíveis de divisões infinitesimais inscritas na cadeia de causas e efeitos.



Refleta

O encontro do som com o ouvido gerando a audição, da forma com o olhar, o casamento tátil que arrepia a sensibilidade: tudo é breve – nada permanece. A brevidade das relações entre os diversos elementos que podem ser discriminados como constituindo um dado fenômeno informa, inclusive, a tese da momentaneidade (*ksanika*), da divisão infinitesimal dos instantes que aparentemente compõem um *continuum* daquelas dinâmicas interdependentes que se entrelaçam e se esfacelam para se reordenarem seguidamente em diferentes complexidades fenomênicas. O fluxo inexorável das infinitas combinações elementais e perceptivas, a subjetividade do olhar, o turbilhão incontrolável e arrebatador das energias que compõem o fio da meada cósmica, tudo isso desnuda a realidade de sua roupagem estática. (ANDRADE, 2015, p.135)

Assim, tanto o desejo de projetar a vida na direção da incerteza do instante futuro, quanto o desejo de querer fixá-la no “outrora” ou no “agora” são exatamente o mesmo desejo. Alimentá-lo denota a absoluta incompreensão da “visão correta” acerca da existência e, conseqüentemente, acarretará dor. Apenas a superação da “mente condicionada”, “deludida” pelas representações do mundo fenomênico que ela mesma gera, será capaz de apontar a saída do eterno ciclo de sofrimento.

Observemos que, desde o cânone Theravada, a “vacuidade”, de algum modo, já se encontrava de modo subliminar na base da educação budista. Ajaan Thanissaro¹, por exemplo, recorda que há modos bastante pragmáticos de se compreender a vacuidade sem cair na armadilha do vazio niilista. Segundo Tahnissaro, a definição de vacuidade como “ausência de existência inerente” não se relaciona diretamente aos ensinamentos de Buda contidos no Canône Páli pois, nesta compilação dos “antigos”,

¹ AJAAN THANISSARO, *A integridade da Vacuidade*. Revisado em 02/06/2007. Disponível em <http://www.acessoaoinsight.net/arquivo_textos_theravada/vacuidade.php> Acesso em 16/10/2017.

os discursos que elucidam o conceito o tratam sobretudo a partir do exame das ações e seus resultados. Como contraponto à abstração puramente filosófica, podemos tomar o ensinamento prático de Buda ao filho Rahula, quando este contava em torno de sete anos de idade. Buda recomendou ao filho pequeno que, da mesma forma como ele utilizava um espelho para ver se seu rosto estava sujo, deveria usar seus pensamentos, palavras e gestos como espelhos para descobrir se havia algo de impuro em sua mente. Assim, antes de executar qualquer ação (de fala, de corpo ou de pensamento), Rahula deveria tentar antecipar os resultados da mesma para saber se causaria algum dano a alguém. Se houvesse alguma possibilidade de dano, deveria cessar imediatamente a ação. No entanto, se errasse em sua avaliação e, involuntariamente, causasse algum dano, Rahula deveria tentar compreender onde errou e, caso não conseguisse sozinho, deveria pedir ajuda a um mestre ou pessoa mais experiente para compreendê-lo e, assim, não mais repetir o erro.

Thanissaro ressalta que o exercício cotidiano de ver as ações como espelhos da mente não é uma “auto-purificação” (como os “exames de consciência” dos luteranos e pietistas), mas sim uma “purificação das ações”. É necessário que se desvie os julgamentos de “bom” e “mau” da noção de “eu”, pois tanto o orgulho (por “ações virtuosas”) quanto a culpa (por “ações não-virtuosas”) apenas nos prendem a *avidya*. Este tipo de aprendizado, sem culpa ou vergonha, leva ao desenvolvimento da honestidade (pois não se tenta escamotear os erros em função do medo de algum tipo de punição em vida ou depois da morte) e da compaixão (pois todo o processo de análise das ações está diretamente relacionado ao não-sofrimento dos demais seres). Quando aplicado à meditação, este exercício ensina a ver as coisas simplesmente como resultados de ações, avaliá-las sem quaisquer perturbações emocionais, “*sem adicionar a presunção do ‘Eu sou’*”.

Não se trata, portanto, de apenas imitar Buda como um modelo de perfeição, mas sobretudo de compreender seus ensinamentos como ferramenta constante de avaliação dos condicionamentos mentais (dos erros e acertos) que determinam nossas ações e que nos impedem de atingir a liberação do Samsara. Como podemos perceber, a “catequese budista”, desde a “escola dos antigos”, é bastante humanista e emancipatória.

Obviamente, a depender da cultura na qual se insere ou da abordagem própria dos ensinamentos, cada tradição budista atribuirá um papel específico aos mestres, gurus, professores etc (que pode variar desde a total submissão do discípulo ao mestre, até a possibilidade de um programa de estudos relativamente autônomo); todavia, sempre haverá como norte um ensinamento canônico a ser seguido como ferramenta de análise da “visão correta” acerca do mundo fenomênico. Nesse sentido, ao se definir o que é a “visão correta” (aquela que não se prende à ignorância, *avidya*) entre as escolas budistas que tomam por base a literatura mahayana, Lama Padma Samten (2006) diz que há uma abordagem “mal-humorada” sobre a vacuidade:

O primeiro sinal da vacuidade das formas é a impermanência. Se as formas não fossem ilusórias, seriam fixas, nunca mudariam. Se elas mudam, como podem ser reais? (...)

A noção de co-emergência nos faz reconhecer que o mundo que brota aos nossos sentidos é uma experiência de mundo inseparável de nós mesmos. Reconhecendo isso, negamos as aparências como existências inerentes, independentes, autônomas. A negação da concretude das aparências é o aspecto mal humorado (...) Dizemos: "Isso está me enganando, eu não quero isso!". Rejeitamos as aparências, algo com que precisamos tomar cuidado, para não cairmos em depressão budista e desinteresse pelo mundo. (SAMTEN, 2006, pp. 89-90)

Mas, ao lado apreensão "mal-humorada", é possível desenvolver uma abordagem "bem-humorada":

Na abordagem bem-humorada da vacuidade, geramos certa liberdade frente à aparente solidez da realidade. Gradualmente – nesta ou em outras vidas – olhamos para as experiências e dizemos: "Ainda que isso não tenha realidade, é interessante que adquira uma realidade aparente e seja operativo, prático". O ponto mais interessante deixa de ser a negação da realidade, mas a descoberta do processo pelo qual a experiência adquire a aparência que vemos, bem como do processo que pode nos levar a acabar presos a essa aparência. Nossa experiência torna-se uma vacuidade lúdica, uma vacuidade interessante. (SAMTEN, 2006, pp. 90-91)

O enfoque da abordagem "bem-humorada" da vacuidade, portanto, é colocado na liberdade que está presente neste princípio ativo que cria todas as formas, e que está além de dimensão vazia da realidade. A liberdade de criar formas é denominada como o aspecto "luminoso" da vacuidade. Conforme Samten, as duas leituras da vacuidade (de negação ou da luminosidade das formas) estão expressas em um dos versos mais conhecidos do *Prajñāpāramitā Hrdaya Sutra* (o "Sutra da Perfeição da Sabedoria" ou "Sutra do Coração"): "*forma é vazio e vazio é forma*".



Anote

Em linhas gerais, o *Prajñāpāramitā Hrdaya Sutra* é a descrição de um diálogo testemunhado pelo Buda entre seu venerável discípulo Sariputra e Avaloktेशvara (o *bodhisattva* não-nascido, considerado emanação da compaixão de todos os Budas). Além do verso sobre a *forma* (isto é, o primeiro *skandha* ou "agregado" que compõe os fenômenos), diz o sutra que os outros quatro dos cinco agregados também são vazios: sensação, percepção, formação mental e consciência são vazios. Assim, a vacuidade não tem olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo e mente, pois não tem aparência, som, cheiro, sabor, tato e objetos da mente. Disto conclui-se que, na vacuidade, não há ignorância, nem extinção da ignorância, nem sofrimento, nem extinção do sofrimento e, portanto, nem caminho, nem sabedoria, nem realização, nem não-realização.

Os “Budistas dos Três Tempos” despertaram, pois tiveram confiança nesta “perfeição da sabedoria” (*prajñāpāramitā*), transcendendo completamente as visões falsas. O “Sutra do Coração” faz parte da chamada Literatura *prajñāpāramitā*; sua origem mítica remonta à lenda segundo a qual o sábio Nagarjuna teria resgatado todas as escrituras *prajñāpāramitā* diretamente dos *nagas* (espíritos que se manifestam como serpentes aquáticas, às vezes como serpentes humanas). O bodhisattva Maytreya, por sua vez, é uma espécie de deidade não-nascida e também um dos fundadores da escola Yogacāra; as questões de autoria desses textos muito antigos quase sempre esbarram neste tipo de narrativa. De todo modo, O “Sutra do Coração”, é um texto fundamental tanto para o Budismo *Vajrayāna* (que se desenvolveu no Tibete), quanto para o Budismo Zen (que se desenvolveu no Japão); há ainda uma hipótese de que tenha sido composto primeiramente na China e depois vertido para o sânscrito.

Os budistas *mahāyāna*, a partir da visão da vacuidade, assumirão o “voto do *bodhisattva*” (aquele que gerou *bodhicitta*, isto é, “mente iluminada” ou “coração iluminado”). Há várias interpretações acerca do que seja um *bodhisattva* entre as várias vertentes. Todavia, entre vários ramos do *Mahāyāna*, podemos encontrar o “voto do *bodhisattva*” definido nesses termos:



Anote

Voto do *bodhisattva*: o voto daquele que, mesmo tendo atingido a liberação, renuncia ao Nirvana para ajudar incessantemente todos os seres, até que todos despertem e o Samsara seja esvaziado. Portanto, ao morrer, o *bodhisattva* deseja retornar à Roda da Vida num renascimento auspicioso para poder beneficiar mais seres

Há ainda os *bodhisattvas* “não-nascidos”, deidades que, por não terem sido geradas no mundo fenomênico, não têm a mente condicionada pela visão dualista; porém, podem se manifestar ou “emanar” sob diferentes formas (corpóreas ou não) para beneficiar os demais seres. O caminho do *bodhisattva* é pavimentado por quatro “constantes divinas”:

- *maitri* (amabilidade);
- *mudita* (contentamento);
- *upekṣa* (equanimidade)
- e principalmente *karuṇa* (a “compaixão” que brota da compreensão profunda da não-separatividade).

Além disso, o *bodhisattva* deve praticar as “seis perfeições” (*paramitas*):

- *dāna* (generosidade);
- *śīla* (moralidade);
- *kṣanti* (paciência);

- *virya* (capacidade de recuperação);
- *samadhi* (meditação)
- e *prajna* (sabedoria).

Notemos que *karuna* (compaixão) é um conceito absolutamente distante da piedade cristã ocidental (que interpõe uma certa relação de superioridade entre aquele que sente dó e aquele que é “digno de pena”); alguns tradutores têm preferido ultimamente o termo “empatia”. Além disso, *prajna* (sabedoria) também não tem qualquer relação com acúmulo de informação ou erudição: ambos os aspectos do aprendizado do *bodhisattva* só podem surgir a partir da superação da visão dualista.

Certamente não esgotaremos aqui as questões dos extensos debates filosóficos das escolas budistas e seus desdobramentos. Mas esperamos com este breve panorama histórico-filosófico do surgimento do Budismo mahayana ter fornecido algumas chaves de leitura relevantes para a melhor compreensão dos cruzamentos discursivos de que trataremos.

3 A EXPANSÃO DO MAHAYANA E O SURGIMENTO DO VAJRAYANA

Diz-se que os ensinamentos da vertente Mahayana provavelmente surgiram entre o sec I a.C. e o sec I d.C., quando os termos “mahayana” e “hinayana” apareceram pela primeira vez no *Sutra do Lotus da Lei Excelente*. Enquanto o budismo Theravada (apelidado “hinayana” de modo pejorativo) se concentrou no Sri Lanka, de onde se expandiu para o sudeste asiático, o Budismo mahayana primeiro chegou à China pela Rota da Seda no sec. I d.C, passando pela Ásia central e atingindo o Tibete no séc. VII e o Japão no século XI. Aparentemente livre da ambição de conquista territorial, um grande exemplo deste sincretismo “pacífico” é o encontro dos ensinamentos budistas com o taoísmo na China a partir do século I d.C. Esse encontro consolidou-se efetivamente a partir do século III d.C, dando origem à escola Zen, que atingiu sua máxima expressão no Japão.

O Budismo sofre seu primeiro abalo durante as invasões dos hunos no séc. VI ao noroeste da Índia, e a destruição maciça de seus mosteiros. Apoiados pela dinastia Pala, que governou o nordeste da Índia entre 750 até o sec. XII, os monastérios budistas ressurgiram das cinzas e conseguiram consolidar importantes centros de estudos nesse período, entre eles, a famosa universidade de Nalanda. No entanto, passado esse renascimento auspicioso, o Budismo entraria novamente em declínio, principalmente em razão das invasões islâmicas, que promoveram a total destruição de Nalanda em 1193 (que já havia sofrido ataques por ocasião das dinastias locais Sunga e Kanva, as quais eram hostis ao Budismo e favoráveis à restauração do Bramanismo), bem como a conquista do estado do Bihar, região budista próxima ao Nepal.

Além disso, tomava força a escola Advaita Vedanta, de Adi Shankara, que restituiria definitivamente alguns dos antigos pressupostos do período bramânico – entre eles, da fusão do *atman* ao *Brahman* – à religiosidade indiana. Apesar de praticamente chegar ao fim na Índia, o Budismo Mahayana continuaria firme e forte

nas regiões asiáticas por onde se espalhara. Por outro lado, o declínio do Budismo no subcontinente indiano levou ao desaparecimento do movimento Mahayana também na região sudoeste. Com as rotas terrestres comprometidas pelas invasões islâmicas, novos caminhos pelo mar precisavam ser abertos entre Oriente Médio e China. Como estes caminhos necessariamente passavam pelo Sri Lanka, foi a vez do budismo Theravada expandir-se pela Ásia. A “escola dos antigos”, que conseguira sobreviver a esse período turbulento tendo a seu favor uma certa distância geográfica em relação aos conflitos, agora alcançaria a Birmânia, a Tailândia, Laos, Camboja e a Indonésia.

O Tibete foi a última região asiática a receber o dharma de Buda, porém, o Budismo que chegou aos Himalaias era um tipo de Mahayana diferente daquele que se instaurara na China:

Por volta do primeiro milênio, no norte da Índia, uma versão do budismo muito impregnada pela ioga hindu e a magia tântrica se separou do Mahayana para formar o Vajrayana, ou Veículo de Diamante (...) Difundido até o Tibete por missionários indianos a partir do século VII, o Vajrayana rapidamente se tornou a religião dominante. Ao contrário do que é possível pensar, o Tibete foi a última região asiática a ser afetada pelo budismo. Mais surpreendente ainda é saber que, por intermédio deste budismo tardio e tão específico, que ficou tantos séculos confinado ao “País das Neves”, muitos ocidentais descobriram, pela primeira vez, a doutrina de Buda no decurso do século XX, depois da famosa Alexandra David-Neel.² O encontro foi frutífero: hoje, na França, a maioria dos mosteiros budistas segue rituais tibetanos. (ROYER, 2012. p 248)

Muitos séculos depois, após ter sido praticamente varrido de seu território de nascimento, a invasão da China comunista ao Tibete, na década de 50, fez com que o Budismo tântrico retornasse ao berço da mãe Índia pelo exílio do líder tibetano Tenzin Gyatso. O XIV Dalai Lama, desde sua chegada à Índia em 1959, trouxe para junto de si cerca de oitenta mil refugiados tibetanos, que se espalharam entre o território indiano, o Nepal, o Butão e o ocidente. Desde 1960, o Dalai Lama reside em Dharamsala, no norte da Índia. Até então, a cidade sagrada de Lhasa, sede do Budismo tibetano e do Palácio Potala (residência oficial do Dalai Lama no Tibete), encravada entre as altas montanhas nepalesas, por séculos funcionou como uma espécie de repositório seguro, onde ficaram guardados, de forma praticamente inalterada, os ensinamentos do budismo tântrico, a salvo de modificações e revisões porventura produzidas pelo contato com culturas outras.

² Pseudônimo de Louise Eugène Alexandrine Marie David (1868 -1969), escritora e exploradora francesa, que viajou durante quatorze anos pelo Tibete. Foi a primeira mulher europeia a ser ordenada lama.



Anote

O **Cânone Tibetano** reúne 322 volumes (ainda conservados em pergaminhos) e o **Cânone Chinês** tem aproximadamente 2.113 obras. A edição japonesa do Cânone Chinês (**Taishôzô**) apresenta 2.184 obras divididas em 55 volumes, cada um com cerca de mil páginas. Somadas apenas a compilação em páli e o Taishôzô, a literatura budista considerada canônica tem cerca de 65 mil páginas, média seguramente ultrapassada se contemplarmos os cinco idiomas diferentes em que tal literatura foi registrada.

Portanto, as fontes mais antigas e confiáveis para o estudo do Budismo tântrico são os textos tibetanos, uma vez que muitos dos originais sânscritos se perderam durante as invasões islâmicas à Índia na Idade Média. Esta modalidade de Budismo tem ganhado muitos adeptos brasileiros nos últimos anos. Segundo Peacock:

O Budismo Tântrico, ou Vajrayana, é o que diferencia o Budismo tibetano do Budismo entrado no Sri Lanka, Burma, Tailândia, China e Japão (com exceção de uma das formas do budismo japonês). Trata-se do desenvolvimento de uma forma indiana posterior do Budismo Mahayana que parece ter se originado em Bengala e no Vale do Swat (ao norte do Paquistão contemporâneo). Seus ensinamentos estão preservados numa volumosa literatura traduzida do sânscrito para o tibetano, contendo 4.567 obras individuais atribuídas ao Buddha e aos *pandits* (mestres indianos) [...] Entretanto, há uma literatura igualmente extensa escrita por professores e mestres (lamas) tibetanos das quatro principais escolas do Budismo tibetano, que até hoje continuam a produzir escritos religiosos. " (PEACOCK, 2005. p. 9)



Anote

O Budismo Tibetano se subdivide em quatro principais escolas: *Nyingma*, *Kagyu*, *Sakya* e *Gelug*. Os "Dalai Lamas" todos pertencem à Gelug, a mais recente das quatro escolas.

Com a ocupação chinesa na década de 50, acompanhada de violenta repressão ao Budismo no Tibete, Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama - a exemplo da itinerância de Gautama - começa sua peregrinação pelo planeta para chamar a atenção mundial para a causa de seu país, o qual ainda se mantém majoritariamente budista mesmo após as várias tentativas de "libertação popular" dos exércitos chineses.

Aos olhos dos adeptos ocidentais do(s) Budismo(s) na atualidade, entre os indícios da existência do Buda histórico e a narrativa do Buda mítico, que certamente recebeu vários adornos ao longo do tempo, revela-se uma personagem vigorosa, que

ainda hoje nos fascina por abandonar o conforto da luxuosa vida palaciana e partir em busca de algo que nem mesmo ele, Sidarta, sabia exatamente no que consistia. “Buscar a verdade”, no caso, significava adentrar profundamente o desconhecido. Conforme acompanhamos a trajetória do jovem príncipe, percebemos que sua jornada não se limitou aos territórios geograficamente percorridos. Sidarta mergulhou nas zonas mais obscuras de seu próprio ser:

Como atestam os trabalhos de Carl Gustav Jung, a antiga doutrina indiana, tomada como “ciência do espírito”, é também capaz de se conjugar harmoniosamente com as disciplinas modernas ocidentais, como a psicanálise e a psicologia analítica. (ROYER, 2012. p 139)

Esta narrativa certamente serviu de motivação para toda uma geração de jovens mochileiros que, durante os anos 50 e 60, diante do desmoronamento dos valores morais e éticos do mundo no pós-guerra, abandonaram casa, estudo, obrigações militares, possibilidades de inserção formal no mercado de trabalho etc, em busca de uma verdade menos provisória a respeito de si. As lentes da contracultura ocidental, ávidas por encontrar uma porta mágica para a tão sonhada “liberdade”, acabaram promovendo uma leitura um tanto apressada do ideário budista, muitas vezes confundindo-o com individualismo e hedonismo irresponsável. É por esse filtro equivocado, no entanto, que muitos ocidentais se tornaram adeptos do Budismo, ou simplesmente o rejeitaram por reconhecerem no “culto ao Buda” apenas mais um estereótipo “hippie” ou, modernamente, mais uma terapia “new age”. No entanto existe claramente no Budismo um conteúdo normativo que não pode ser confundido com terapia, ou mesmo ferramenta de *coaching*: os “vitoriosos”, segundo o enfoque budista, não são aqueles que alcançaram sucesso nas relações afetivas ou mundo material, mas sim aqueles que conseguiram ultrapassar a visão dualista.

Em reação a este mito contemporâneo produzido no Ocidente acerca dos ensinamentos budistas, a “anti-autoajuda” pregada por Dzongsar Khyentse Rinpoche (2012) faz um alerta aos ocidentais, enfatizando que praticar o dharma é muito diferente de “despertar a criança interior, abraçar árvores, relaxar ou sentir-se um com o universo”. Estes tipos de “terapia”, segundo o monge tibetano, não passam de “brinquedos de seres samsáricos” que nos entediam até a letargia e que não poderiam estar mais distantes dos ensinamentos de Buda. O dharma, segundo o monge, foi feito para virar nossas vidas do avesso e não para nos trazer conforto. Se isto não acontecer, radicaliza ele, é porque há algo errado com a sua prática. Afinal, não foi para se sentir confortável que o jovem príncipe Sidarta Gautama montou em seu cavalo e partiu, sem princesa e sem riquezas, para viver entre os ascetas da floresta.



Dica

O documentário *O Buda: A história de Sidarta (The Buddha, 2010)*, de David Grubin, narrado por Richard Gere, é um relato precioso do surgimento do Budismo, ilustrado delicadamente com as lendas e mitos inseparáveis dos fatos históricos que compõem esta narrativa milenar. Conta com o depoimento de importantes estudiosos, intelectuais e mestres budistas da atualidade. Além do relato mítico-histórico, há uma síntese bastante precisa de tópicos importantes do dharma de Buda, bastante acessível ao público leigo.



Síntese

Estudamos nesta unidade os desdobramentos da doutrina de Buda segundo a vertente Mahayana (uma espécie de movimento reformista distinto da escola Theravada), a qual produziu uma imensa gama de textos filosóficos que não constam no Cânone Páli e que está no cerne do Zen Budismo e do Budismo Vajrayana (tibetano).

Um dos grandes representantes da vertente mahayanista é o filósofo Nagarjuna, que definiu o conceito de “vacuidade” (Sūnyatā): não há um mundo externo separado do mundo interno, ou objeto separado do sujeito; nesse sentido, todos os fenômenos mundanos são “vazios de substância”, ou de existência inerente. Sendo assim, os budistas desta vertente não acreditam que possa haver “liberação” individual e, portanto, fazem o voto de, mesmo tendo alcançado o Nirvana, retornar à Roda da Existência até que o Samsara seja esvaziado.

A práticas budistas no Ocidente, sobretudo após a diáspora tibetana em função da ocupação chinesa daquele território, atualmente se tornaram muito populares no Ocidente. Não é raro que o Budismo seja associado a algum tipo de terapia, *coaching* ou auto-ajuda; no entanto, o conteúdo normativo do “yoga budista” está claramente distante de qualquer um destes métodos modernos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Derley Menezes. “Nietzsche, Buda e o problema do niilismo”. In: SASAKI, Ricardo; MONTEIRO, Joaquim et alii. **Budismo e Filosofia**. São Paulo: Fonte, 2013. pp. 207-233.

ANDRADE, Clodomir. “Veredas ao inconcebível”. In GONÇALVES, Ricardo Mário; MONTEIRO, Joaquim et alii. **Antologia Budista**. São Paulo: Fonte, 2015. pp. 120-138.

BORGES, Paulo. "O Sorriso do Buda". In: SASAKI, Ricardo; MONTEIRO, Joaquim et alii. **Budismo e Filosofia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. pp 193 -2016.

DZONGSAR KHYENTSE RINPOCHE. ***Not For Happiness: a guide to the so-called preliminary practices***. Boston: Shambhala Publications, 2012.

GONÇALVES, Ricardo Mário; MONTEIRO, Joaquim et alii. **Antologia Budista**. São Paulo: Fonte, 2015. pp. 120-138.

MORRIS, Tony. **Em que acreditam os budistas?** Tradução de Marilene Cezarina Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ROYER, Sophie. **Buda**. Trad. Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SAMTEN, Lama Padma. **A roda da vida: como caminho para a lucidez**. São Paulo: Peirópolis, 2010.

Anotações



Unidade 5

Sikhismo

Objetivo:

- compreender a influência do Sikhismo no pensamento, na história e na cultura da Índia.

Conteúdo programático:

- As invasões islâmicas
- Surgimento do Sikhismo;
- Os valores sikh e a luta por independência.

[illegible]

INTRODUÇÃO

“As religiões indianas sempre ensinaram a paz e o bem-estar físico e espiritual”. Através do exame de duas doutrinas ainda pouco conhecidas no Brasil – como o Sikhismo e o Jainismo – veremos de modo exemplar como a afirmação acima é falsa. Apesar de serem hoje religiões minoritárias, deixaram marcas profundas na formação religiosa, como também filosófica, histórica e social do subcontinente indiano.

Nos primeiros tópicos desta unidade, atravessaremos a conturbada Índia medieval, quando o Budismo praticamente no subcontinente, agora sob domínio muçulmano. Esse contexto é fundamental para que se compreenda o surgimento do Sikhismo, uma fé que buscou conciliar o legado hindu ao Islamismo. Acompanharemos a trajetória de uma religião que, para obter a paz, não se furtou da guerra.

Bom estudo!

1. A ÍNDIA ISLÂMICA

Para compreendermos o contexto do surgimento do Sikhismo, é importante que recuperemos brevemente alguns dados históricos. Lembre-se que a dinastia Gupta, que reinou por volta de 319 a 480 d. C., representou o apogeu da civilização indiana. Segundo os relatos do chinês Fa-hsien – um notável peregrino budista que, entre 399 e 414 d.C, andou pela Índia de leste a oeste, descendo até o Ceilão –, o Budismo parecia também ter alcançado o ápice em termos civilizatórios naquela vastíssima região sob o reinado Gupta. A profusão de templos e santuários, o vigor e a dignidade das comunidades monásticas e leigas, bem como a surpreendente influência da religião budista na cultura local impressionaram fortemente o peregrino. Por esta ocasião, também houve a fundação da grande universidade budista de Nālandā.

Todavia, Fa-hsien percorreu um itinerário notadamente budista e não percebeu que, no restante da Índia, há tempos a principal força motriz da cultura e da religião hindus não era o Budismo, mas sim “um remanescente e sofisticado bramanismo, prodigamente patrocinado pela corte e desenvolvido de modo brilhante por uma geração de brâmanes que bem sabia como sintetizar as tradições nativas e estrangeiras” (CAMPBELL, 1994, p. 255). Ou seja, o apogeu budista vislumbrado pelo peregrino chinês coincide com o início de seu declínio no subcontinente indiano.

Entre o final do século X e início do XI d.C., a Índia seria acometida por uma série de ataques de reinos islâmicos, que estavam em plena campanha de expansão de sua fé através da conquista territorial. Na ocasião, toda a África setentrional, a Espanha, os Pirineus e a Pérsia já tinham sofrido invasões dos exércitos de Alá, e mesmo os portais da Índia estavam sob ameaça islâmica desde 750 d.C., porém, disputas internas entre os próprios islâmicos retardaram a conquista da Índia em quase 200 anos.

Em 986 d. C., o Punjab sofreria o primeiro saque de uma série de pilhagens lideradas pelos islâmicos, até sucumbir em 991 d.C. Gradualmente, as cimitarras dos

guerreiros de Alá se expandiram pelo território indiano. Mahmud al-Ghazni (971-1030 d.C.), filho de Abu Mansur Sabuktigin (o fundador de dinastia Ghaznavid, de origem muçulmana sunita turcomana), comandou ao menos 17 invasões ao sul de Cabul, no Afeganistão; saqueou o templo de Shiva em Somnath, destruindo seu artefato devocional mais importante (um lingam de pedra). Al-Ghazni chegou a pilhar até seis toneladas de ouro em um único ataque. A partir de então, as conquistas continuaram a se expandir pelo território indiano.

A cidade sagrada hindu de Benares caiu em 1194 e toda a província budista de Bihar em 1199, quando a universidade de Nalanda foi totalmente destruída, sua população de cerca de 6.000 monges sumariamente passada a fio de espada e assim a última chama de luz budista se extinguiu na Índia. Na vizinha Bengala, o ancião rajá Lakshmanasena, patrono de Jayadeva, foi tomado de tal maneira de surpresa que estava jantando quando os oficiais do exército de Alá invadiram seu palácio. E, tendo assim conquistado todo o norte, as cimitarras do islamismo começaram a abrir-se caminho para o sul, até o ano de 1565, quando a esplendorosa cidade de Vijayanagar, a última capital indiana restante, sucumbiu. (CAMPBELL, 1994, p.288)

Segundo Eliade & Couliano (1999, p.72), é muito difícil explicar o desaparecimento do Budismo em sua terra de origem apenas em decorrência das invasões islâmicas, se considerarmos que tanto o Jainismo quanto o Hinduísmo sobreviveram. Alguns estudiosos afirmam que a conquista islâmica teria acelerado um processo que já estava em curso na Índia – desde a restauração do Bramanismo pelos Gupta até o estabelecimento do Vedānta pelo sábio Śankara (século VIII d. C.) –, o qual fatalmente suplantaria a doutrina de Buda.

De todo modo, os sucessores de al-Ghazni estabeleceram sultanatos em Délhi, dominaram o Decão, mas não conseguiram um governo forte o suficiente para evitar a vulnerabilidade das províncias do norte, enquanto se ocupavam com a conquista do sul (dificultada pelas barreiras naturais dos rios Tungabhadra e Krishna).

Assim, em 1398, o exército mongol de Timur (Tamerlão, o “coxo”) invadiria o norte e saquearia Délhi, gerando novos conflitos. Quase cem anos mais tarde, em meados do século XVI em diante, o Império Mogol se estabeleceria, fundando outra dinastia muçulmana sunita na Índia; sua herança mais famosa é o exuberante monumento arquitetônico Taj Mahal em Agra, construído por Sha Jahan para abrigar os restos mortais da esposa Mumtaz Mahal (a história do monumento inspirou inclusive a conhecida canção do brasileiro Jorge Benjor).



Dica

Mongol ou Mogol?

- Você já deve ter ouvido falar do famoso conquistador Gengis Khan. O chamado Império Mongol, liderado por Khan, unificou as tribos da Mongólia e, a partir disso, se estendeu das estepes da Ásia Central até a Europa Central, o subcontinente indiano, a Indochina, o planalto iraniano, o Levante, a Arábia, a Sibéria e o mar do Japão. Ligando Oriente e Ocidente, o colossal Império Mongol prosperou entre 1206 e 1368 d.C. Tarmelão, de origem turco-mongol, foi último dos grandes conquistadores da Ásia Central.
- Já o Império Mogol (ou Mogul, Mugal) existiu entre 1526 e 1857 (com um intervalo entre 1540 e 1555) e dominou quase todo o subcontinente indiano. A nome mogol deriva de mongol e parece ter sido atribuído apenas no século XIX, para denotar o parentesco direto de seu fundador muçulmano Babur com Gengis Khan. Em seu auge, o Império Mogol chegou a ter uma população estimada em 130 milhões de habitantes, e compreendia a maior parte do território que é hoje Índia, Paquistão, Afeganistão e Bangladesh. Sucumbiu a partir de um golpe dado pelos britânicos.

A partir desses terríveis episódios bélicos, a população indiana passaria a se configurar de forma muito mais heterogênea. Também não podemos esquecer que o intenso intercâmbio comercial com mercadores árabes na costa oeste da Índia já ocorria pelo menos desde o século I de nossa era, disseminando gradualmente elementos da cultura islâmica entre os hindus. Nosso foco, todavia, é o momento um pouco anterior ao domínio mogol:

A Índia, no início do século XVI, apresentava uma surpreendente riqueza de culturas. Transformou-se no lar de uma numerosa população, que se misturava e interagia no meio de uma tensão criativa. Não havia uniformidade em nenhum lugar, nem mesmo no Norte muçulmano. Era costume dos regimes muçulmanos na Índia que o sultão dividisse seu poder com seus principais oficiais militares. A elite governante tendia a utilizar o talento onde fosse encontrado no mundo islâmico. Apesar do antigo sultanato de Délhi ter sido de núcleo turco, no século XV a presença islâmica na Índia incluía iraquianos, persas, afegãos e muitos outros. Ainda que todos estivessem unidos por uma fé comum, as crenças e práticas muçulmanas tinham se desenvolvido de maneiras diferentes em diferentes países. (JOHNSON, 2008, p. 81)

2. O SURGIMENTO DO SIKHISMO

Quando Bābā Nānak (ou Guru Nānak 1469 -1538 d.C.) fundou o Sikhismo, a cultura hindu já se encontrava mergulhada neste islamismo multifacetado. Filho de casta guerreira do Punjab, Nānak demonstrou desde cedo forte inclinação para a vida religiosa. Depois de vivenciar uma forte experiência mística aos 29 anos de idade, declarou: “Não há hindus, não há muçulmanos”.

Seu propósito era conciliar as duas religiões a partir do monoteísmo islâmico e da mística *bhakti* (devocional) hinduísta. Suas pregações eram cantadas ao som do *rabab* (instrumento de cordas árabe) e, além pregar o monoteísmo, Nānak era contra o ascetismo e a rígida separação da sociedade por castas.



Anote

Contra o politeísmo, Nānak propõe um monoteísmo sem concessões, que, em sua insistência na impossibilidade da encarnação de Deus, inspira-se no islamismo. Mas a união extática com Deus é possível, e os gurus sikhs a obtiveram. Do hinduísmo, os sikhs herdaram as doutrinas do *māyā* (poder criador da ilusão), da reencarnação e do *nirvāna* como cessação do ciclo penoso das transmigrações. (...) Para atingir a salvação, é indispensável ter um guru, repetir mentalmente o Nome divino, cantar os hinos, associar-se a homens santos. As mulheres são beneficiárias dos ensinamentos dos gurus da mesma maneira que os homens; e, mesmo sendo praticada por certos gurus, a poligamia não é regra. O ascetismo e as mortificações são contrários ao espírito do sikhismo. Diante de Deus, todos são iguais; as castas não são necessárias. (ELIADE & COULIANO, 1999, p.182)

A palavra *sikh* deriva de *sikkha* (em páli; ou *śīśya* em sânscrito), significa “discípulo”. O *Sikh Dharma* é, portanto, o “caminho do aprendiz” para que homens e mulheres tornem íntegros e conscientes. Nānak teve discípulos muçulmanos e hindus, e o Sikhismo é uma crença profundamente identificada ao Punjab, estado indiano na fronteira com o Paquistão. Atualmente, mesmo havendo comunidades sikhs espalhadas ao redor do mundo, estima-se que a cada 25 sikhs, 20 estejam radicados no Punjab. Nove gurus sucederam a linhagem iniciada por Nānak, que se tornou hereditária a partir do segundo guru. Durante o ministério de Arjun (ou Arjan, 1581-1606), o quinto guru, os soberanos mogóis começaram a perseguir os sikhs.

Conta-se que, em 1605, durante disputa de sucessão ao trono do Império Mogol, Guru Arjun foi visitado em Goindwal, no Punjab, pelo príncipe Khushrau e lhe prometeu apoio político. Yahangir, opositor de Khushrau, certamente se sentiu ameaçado com essa aproximação do guru sikh.

Yahangir não teve uma boa impressão daquela figura popular que havia conseguido convertidos tanto entre hindus quanto entre muçulmanos. Ordenou a captura e a execução de Arjun, junto com o confisco de suas propriedades. Assim, Arjun se tornou o primeiro mártir sikh. Seu filho pequeno sobreviveu para ser reconhecido como o sexto guru, mas viu-se obrigado a mudar seu centro de operações para Bilaspur, aos pés do Himalaia. (JOHNSON, 2008, p. 99)

Estava claro que seu sucessor, Har Gobind (1606 -1644), deveria pegar em armas. Deste modo, entre suas virtudes, os sikhs passariam a praticar exercícios militares que os transformariam gradualmente em potência armada. Após o assassinato do oitavo guru, Teg Bahādur (1664-1675), seu filho, o guru Gobind Rāi (1675-1708, chamado *Singh*, o “leão”, após seu batismo de guerra), fundaria a Ordem Khalsa em 1699.

É também Gobind Singh quem criou o ritual do “Batismo da Espada”, que dá a força e coragem dos leões aos seus iniciados para lutarem até a morte. Criou ainda a exigência de que os iniciados khalsa defendam sua fé, demonstrando sinais visíveis de pertencimento.



Anote

Os sikhs iniciados na ordem *khalsa* devem obrigatoriamente usar os “Cinco Ks” (*Kakaar*).

- *kesh* (cabelos longos): não cortar cabelos é um sinal de respeito à perfeição da criação de Deus. Os homens também não cortam a barba. As mulheres iniciadas não pintam os cabelos, nem usam maquiagens.
- *kaanga* (pequeno pente): o *kaanga* é usado para desembaraçar os cabelos e fixar a parte de trás do “nó rishi” (tipo de coque) que os prende. Depois de devidamente limpos, penteados e presos, os cabelos dos homens ficam ocultos sob um turbante para que se mantenham asseados. As mulheres podem usar turbantes ou lenços. Esse cuidado diário serve como lembrete de que o estilo de vida dos sikhs deve ser organizado, limpo, “desembaraçado”. O pente, portanto, simboliza o compromisso com a sociedade.
- *kara* (pulseira de aço): a forma circular do adereço remete ao Criador sem começo e nem fim.
- *kirpan* (adaga): presa por uma alça (tirante de ombro), a adaga fica na altura da cintura e simboliza o compromisso *khalsa* de defender os mais fracos, ou os perseguidos e oprimidos em função da raça, classe social e religião.
- *kacchera* (calças de baixo): geralmente feita de algodão, a peça íntima é usada por homens e mulheres como lembrete de que se deve dominar a luxúria, simboliza dignidade e modéstia.

Desde então, todo homem sikh iniciado na ordem khalsa recebe o sobrenome *Singh* ("leão"), toda mulher recebe o sobrenome *Kaur* ("princesa"). Antes de morrer, Gobind Singh também aboliu a instituição do guru encarnado, em favor da autoridade das escrituras sagradas sikh ("Guru Granth Sahib") e dos valores comunitários salvaguardados pelos iniciados khalsa ("Guru Khalsa Panth").

Os sikhs afirmam que não possuem exatamente uma ordem monástica, pois qualquer homem ou mulher é capaz de conceber Deus; contudo, suas cerimônias e liturgias geralmente são conduzidas pelos khalsa que, através do rito iniciático, assumem de fato o compromisso de se dedicarem à proteção dos valores sikhs essenciais.



Anote

Cinco Virtudes Essências do Sikhismo:

- Verdade (*sat*): praticar a retidão, honestidade, justiça e imparcialidade;
- Contentamento (*santokh*): não ter ambição, ganância, inveja ou ciúme;
- Compaixão (*daya*): colocar-se no lugar do outro;
- Humildade (*nimrata*): quem tem a consciência de Deus, é humilde e benevolente;
- Amor Divino (*pyaar*): a alma sikh deve ser preenchida pelo amor de Deus.

Deste modo, o dízimo dos sikhs não serve para manter algum tipo de comunidade eclesiástica, e pode ser direcionado a causas humanitárias. Há ainda várias outras ordens religiosas no interior do Sikhismo (como os *udasis* e os *minas*), mas a Ordem Khalsa pode ser considerada a mais ortodoxa.

Darbar Sahib (ou Harmandir Sahib) – o "Templo Dourado", circundado pela "Piscina de Néctar" – está situado na capital teopolítica dos sikhs, Amritsar (fundada no Punjab em 1570 por Sikh Guru Ram Das). Este templo é considerado o local de peregrinação e de práticas religiosas (*gurdwara*) mais importante dos sikhs. Nos gurdwaras ficam guardadas as escrituras sagradas, e cada um desses locais tem por obrigação apoiar o Langar, um programa comunitário sikh de alimentação gratuita aberto para todos, independentemente da pertença religiosa. Todo sikh bem-sucedido tem a obrigação de fazer obras de caridade, de partilhar seu excedente com os mais necessitados.

3. FÉ E LIBERDADE: A LUTA DOS SIKH POR INDEPENDÊNCIA

No final do século XVIII, emergiu um grande líder sikh (não mais proclamado guru), Ranjit Singh (1780-1839), que instituiu um estado teocrático independente no

Punjab. Mas o projeto político não sobreviveu à morte de Ranjit, e os sikhs sucumbiram novamente ao poderio muçulmano. No entanto, o idealismo militar khalsa cumpriu um importantíssimo papel no exército indiano moderno, sobretudo na luta pela emancipação do domínio colonial britânico.

No final da década de 1920 – enquanto Mahatma Gandhi liderava a campanha Satyagraha (de resistência e desobediência civil não violenta e boicote aos produtos ingleses) – o ativista anarquista Bhagat Singh (1907-1931) e seu companheiro de luta Shivaram Rajgaru planejavam executar a tiros um oficial britânico, em represália à morte do líder popular do movimento nacionalista, Lala Lajpat Rai. E assim o fizeram, em dezembro de 1928, ficando ambos foragidos por alguns meses. Nesta ocasião, Bhagat Singh era integrante de um grupo de jovens revolucionários hindus, islâmicos e sikhs, afinados com o ideal de igualdade para todos os povos da Índia, independentemente de credo ou casta. Bhagat Singh ressurgiu da clandestinidade em abril de 1929, junto ao grupo de ativistas durante um ataque de bombas à Assembleia Legislativa em Délhi, espalhando panfletos com slogans revolucionários e gritando palavras de ordem, depois deixando-se conduzir pela polícia, sem oferecer resistência. Tais ataques foram planejados como estratégia para obter a atenção popular e ter voz nos tribunais pois, segundo imaginavam os integrantes do grupo, só seriam ouvidos se fossem presos e condenados.

Uma vez na cadeia, obtendo a visibilidade desejada para sua causa, Bhagat Singh fez greve de fome exigindo melhores condições para os presidiários indianos. Em decorrência de seus crimes hediondos, foi condenado à pena de morte e enforcado aos 23 anos, em março de 1931, junto aos demais correligionários que lutavam pela soberania da Índia. O jovem sikh tornou-se um herói nacional e motivo de orgulho para sua comunidade religiosa, não em decorrência do assassinato que cometera ou das ameaças à Assembleia, mas por encarnar a coragem daqueles que sacrificam a si próprios em nome da justiça e da liberdade para todos. Seu exemplo inspirou muitos outros a lutarem pela independência do país.

Quando finalmente o Império Britânico reconheceu a Índia como Estado independente em 1947, o território passou a ser dividido entre o Leste (de maioria hindu radicada na Índia) e o Oeste (de maioria muçulmana radicada no Paquistão) pela “linha Radcliffe”. Como os sikhs historicamente ocupavam o noroeste do subcontinente indiano (ou seja, viviam em ambos os lados da linha de partição), evidentemente se opuseram a esta divisão, alegando que esta atenderia apenas aos interesses da Liga Muçulmana, perpetuando seu domínio.

Desde 1940, alguns líderes sikhs propunham a criação do Khalistão, uma região intermediária entre Paquistão e Índia, mas nunca obtiveram sucesso. De modo que, quando houve a partição, a população sikh foi praticamente expulsa do Paquistão Ocidental, buscando refúgio no lado indiano; bem como muçulmanos sofreram fortes represálias no Punjab Oriental e foram obrigados a migrar para o lado paquistanês. Instaurou-se, assim, uma guerra civil com saldo estimado de 200.000 a 2 milhões de mortos, entre sikhs, hindus e muçulmanos; e uma das maiores marchas migratórias mundiais de refugiados.

Na década de 1980, ressurgiu o movimento sikh pela criação do estado do Khalistão. Em 1984, a primeira ministra da Índia, Indira Gandhi, ordenou que as forças armadas do país instaurassem a operação “Estrela Azul” para reprimir o movimento. O conflito entre os ativistas sikhs e o exército se deu nos arredores e no interior do templo Darbar Sahib e, além de ceifar muitas vidas, destruiu uma grande quantidade de documentos raros, objetos e textos sagrados do Sikhismo. Alguns dias após a operação, cerca de 2.000 soldados sikhs do exército indiano se amotinaram e tentaram tomar o templo. Em 31 de outubro de 1984, dois guarda-costas sikhs de Indira Gandhi assassinaram a primeira ministra, o que desencadeou mais revoltas contra seus irmãos de fé e ainda mais mortes.



Refleta

Todos esses dados históricos nos revelam uma fé que – contraditoriamente ao seu propósito inicial de paz e conciliação entre hindus e muçulmanos – emergiu e se firmou a partir de vários conflitos sangrentos, os quais castigaram o subcontinente indiano durante séculos. Há como separar o Sikhismo da imagem da adaga presa à cintura, símbolo da luta contra a opressão política e religiosa?



Dica



Rang de Basanti, 2006 (*Pinte de Açafrão*), filme loga-metragem indiano de Rakeysh Omprakash Mehra.

Em *Pinte de Açafrão*, uma jovem inglesa quer reconstituir os fatos narrados num diário de seu avô, oficial da Índia Britânica durante a década de 1920, através de um documentário. Com esse objetivo, ela tenta recrutar jovens atores indianos para o filme.

Este é o pano de fundo através do qual a Índia do presente se encontra com a Índia do passado recente, revelando o legado colonialista.

4. OS SIKHS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO OCIDENTAL

Hoje em dia, os adeptos do Sikhismo são estimados em cerca de 25,8 milhões. Desse montante, 75% encontra-se ainda no Punjab, mas há também grandes comunidades em estados indianos vizinhos, como Haryana que, conforme o censo de 2001, abrigava 1,1 milhão de sikhs. Houve ainda movimentos migratórios de sikhs para a África, Oriente Médio, Reino Unido e diversos outros países. Desde o século XIX há comunidades sikhs bem estabelecidas no sul do Canadá. No início do século XX, também começou a se formar na costa oeste dos Estados Unidos uma comunidade significativa.

Sem dúvida, um dos grandes divulgadores do Sikhismo nas Américas é Harbhajan Singh Khalsa (1929- 2004), mestre do Kundalini Yoga, também conhecido entre os diversos praticantes dessa modalidade como Yogui Bhajan ou Sri Singh Sahib. Quando se estabeleceu no continente americano, entre as décadas de 1960 e 1970 (ocasião da política antidrogas de Nixon), Yogui Bhajan começou a adaptar **técnicas de yoga, dieta e massoterapia como ferramentas para auxiliar toxicômanos a se libertarem da dependência.**



Saiba mais

O objetivo do Kundalini Yoga é despertar a consciência de si, ou melhor, ativar a energia serpentina *kundalini*, a qual se move através dos chacras em direção ao topo da cabeça, dominando essa energia com a prática de asanas, pranayamas, **bandhas** (contrações) e recitação de **mantras específicos**.

Estima-se que o *Yogakudalini Upanisad*, primeiros registros dessa prática específica, tenha surgido por volta do século XI d.C.

Os ensinamentos do Yogui Bhajan foram tão harmoniosamente integrados, a ponto de muitas pessoas ainda hoje imaginarem que Kundalini Yoga e Sikhismo **são a mesma prática. Talvez, a grande realização de Bhajan** tenha sido eleger um método (um “yoga”) que potencializasse **não apenas a disciplina do corpo, mas a** experiência da união com Deus, Criador único e perfeito, conforme a abordagem do Sikhismo).

Todavia, esta é mais uma formulação do mesmo percurso espiritual que sempre esteve na base da educação religiosa e da cosmovisão indianas, desde a era bramânica: praticar o olhar profundo para dentro de si, atravessar todas as camadas do ser até o não-ser, e enfim reencontrar a liberdade infinita da Mente Primordial.



Síntese

O Sikhismo é uma religião monoteísta, forjada entre os conflitos das conquistas muçulmanas no subcontinente indiano, que buscou conciliar os ensinamentos hinduístas e islâmicos. Contudo, no decorrer da história, os sikhs muitas vezes se viram obrigados a lutar contra hindus e muçulmanos para defenderem seu território e sua identidade religiosa.

A Ordem Khalsa é considerada a mais ortodoxa no âmbito do Sikhismo, guardiã das virtudes essenciais; seus iniciados possuem códigos específicos de indumentária para tornar visível sua pertença. Não há distinções de casta ou gênero: entre os sikhs, homens e mulheres são iguais e podem alcançar os mesmos benefícios dos ensinamentos.

Atualmente, muitos praticantes ocidentais de Kundalini Yoga se tornaram adeptos do Sikhismo por influência de Yogui Bhajan – mestre khalsa que, ao trabalhar com a recuperação de toxicômanos, introduziu este tipo de yoga no continente americano à luz de sua fé no Deus criador, infinito e perfeito.

REFERÊNCIA

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. São Paulo: Ed Palas Athena, 1994.

ELIADE, Mircea & COULIANO Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

JOHNSON, Gordon. *Índia Ontem e Hoje*. Trad. Carlos Nougué, Francisco Manhães, Michel Teixeira, Maria Júlia Braga, Angela Zarate. Col. **Grandes Civilizações do Passado**. Barcelona: Ed. Folio, 2008.

ROYER, Sophie. *Buda*. Trad. Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2012.

Anotações

Anotações

Lined area for notes, enclosed in a dashed orange border.



Unidade 6

Jainismo

Objetivo:

- compreender a influência do Jainismo no pensamento, na história e na cultura da Índia.

Conteúdo programático:

- Análise comparada de mitos jainistas e budistas;
- O caminho extremo de Mahāvīra;
- O conceito de ahimsā.

[illegible]

INTRODUÇÃO

No primeiro tópico desta unidade, através da análise comparada de antigos relatos budistas e jainistas, você estudará o modo como as narrativas míticas podem se revestir de novas roupagens conforme as necessidades de conversão das práticas religiosas, as quais estão em constante transformação ao longo do tempo. No segundo tópico, analisaremos o conceito de não-violência (*ahimsā*) o qual, quando considerado de modo radical e absoluto, está completamente distante de qualquer ideia de promover o bem-estar de quem o pratica.

Bom estudo!

1 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE JAINISMO E BUDISMO

O Jainismo, assim como o Budismo, também fez parte do contexto histórico do shramanismo (movimento dos *śrāmanas*, os ascetas da floresta que já estudamos nas unidades anteriores) e apresenta não só semelhanças doutrinárias com o último, mas sobretudo biográficas entre seus respectivos fundadores: Vardhamāna (também nomeado como Mahāvīra ou Jina) e Siddhārtha Gautama. As semelhanças são tantas, que nos primórdios dos estudos ocidentais sobre o Budismo, muitos pesquisadores chegaram a interpretar a narrativa de Mahāvīra como outra versão da mesma história, ou um possível plágio de seu contemporâneo mais famoso, Buddha *Śākyamuni*. Hoje, todavia, não restam dúvidas de que ambos são personagens distintos:

Apesar de os especialistas não entrarem em acordo em relação às datas exatas de sua existência – seu nascimento está fixado em 599 a.C. pela tradição jainistas –, estima-se que ele [Mahāvīra] tenha sido contemporâneo de Buda. [...] No que diz respeito às analogias que permeiam os relatos da vida dos dois, não podemos excluir, sem dúvida, a possibilidade de os narradores das duas tradições terem tomado de empréstimo grandes modelos “arquetípicos” – como já discutimos anteriormente. Entre eles está a vida luxuosa de príncipe e a revelação adquirida embaixo de uma árvore. (ROYER, 2012, p. 218)

A lenda da origem do Jainismo é sobre a saga de Vardhamāna (o “próspero”), concebido numa família brâmane do Bihar (nordeste da Índia). No entanto, o deus Indra teria transferido o embrião para o útero da princesa Trisāla, e o bebê nasceria numa nobre casta guerreira. Antes de abrigá-lo em seu útero, assim como a mãe do Buda, a princesa Trisāla teve uma série de sonhos premonitórios de que daria à luz um ser prodigioso. O pai de Vardhamāna, o rei Siddhārtha, o educou conforme os preceitos religiosos do prodigioso asceta Pārśva, além de lhe ensinar todas as artes para que fosse um grande soberano. Segundo algumas fontes, Vardhamāna se casou e teve uma filha e, após a morte do pai, abandonou seus bens para juntar-se aos *śrāmanas* por volta dos trinta anos de idade. Depois de doze anos de ascetismo extremo, numa noite de verão, atingiu a “gnose perfeita” ao pé de uma árvore *sāl*, às margens de um rio, tornando-se assim Mahāvīra (o “grande herói”), ou Jina (o “conquistador”):

[Vardhamāna] Atingiu uma completa onisciência (ou Gnose Perfeita: *kevala-jñāna*) de todas as coisas que foram, são e serão em todos os mundos. Esse estado, que é de *kevalin*, representa o equivalente do *arhat* budista. Também existe no jainismo uma tradição que afirma estar o *kevalin* liberto de todas as injunções da natureza humana, e outra que não lhe atribui nada mais além de estar acima da mácula produzida pelo exercício dessas injunções (ingestão, excreção, etc). Depois da obtenção da Gnose Perfeita, o Jina divulgou a verdade ao seu redor e fundou a comunidade jaina, constituída por religiosos e laicos dos dois sexos. (ELIADE & COULIANO, 1999, p. 212)

Etimologicamente, *jain* deriva do sânscrito *jina* ("vitorioso", "conquistador"), e designa aquele que venceu o Samsara através de sua disciplina. Joseph Campbell (1994, p. 178) nos recorda que, enquanto Buda rompeu com a crença de seus mestres espirituais para pregar uma nova doutrina, Mahāvīra, por sua vez, pregava uma doutrina muito antiga, que remontava a tempos imemoriais, muito anteriores à época em que viveu o Senhor Pārśva (estima-se entre 872 e 772 a.C.), o último "salvador" jaina ao qual Mahāvīra sucederia:

Seus pais já tinham sido jainas, seguidores da doutrina de um salvador anterior, o Senhor Parshva, cujo animal-símbolo era a serpente – porque, no momento de alcançar a perfeição, absolutamente nu ("vestido de céu": *digambara*) na postura ereta conhecida como "rejeitando o corpo" (*kāyotsarga*), depois de ter arrancado com as próprias mãos todos os fios de cabelo e cortado pela raiz todos os impulsos de vida, ele foi atacado por um demônio, mas protegido de cada lado por um imenso par de serpentes cósmicas.

O demônio, cujo nome era Meghamalin ("Encoberto por nuvem"), havia enviado contra o santo absorto em si mesmo tigres, elefantes e escorpiões que, quando invadiram a esfera de sua presença imóvel, se retiraram desconcertados. Então, uma escuridão densa e terrível foi invocada. Veio um ciclone. Árvores, despedaçando-se, arremessavam-se no ar. Picos despencaram. A terra, com um rugido, abriu-se e a chuva caiu, tornando-se uma torrente. Mas a figura do santo permaneceu imóvel. O monstro, irado, tornou-se hediondo: a cara negra e a boca vomitando fogo. Com uma grinalda de caveiras, ele parecia aquele deus da morte, Mara, que atacou o Buda em situação semelhante. Mas quando veio célere, brilhando na noite, gritando "Matem! Matem!", o Senhor Parshva permaneceu, como sempre, absolutamente imóvel.

O rei-serpente, que vive debaixo da terra, cujas muitas cabeças com capelos suportam a superfície da terra, emergiu então, acompanhado de sua rainha, a deusa Śrī Lakṣmī que, como ele, tinha forma de serpente. As duas cobras fizeram medidas diante do Senhor, que não tomou conhecimento da chegada delas e, postando-se a seu lado, abriram seus capelos sobre ele. Em seguida, o demônio, aterrorizado pela magnitude das serpentes, montou em sua carruagem e fugiu. Elas então, curvando-se mais uma vez diante do senhor, retornaram para sua morada. (CAMPBELL, 1994, p. 178)

Segundo a tradição jainista, Pārśva foi o vigésimo terceiro *tīrthamkara* ("construtor de pontes", aquele que ajuda a atravessar vãos de rios, um pouco semelhante à palavra latina *pontifex*) desta doutrina, e Mahāvīra o vigésimo quarto. Entre os dois há um intervalo de tempo relativamente curto, de pouco mais de cento e setenta anos. Algumas vezes, as lendas sobre Pārśva e seu sucessor Vardhamāna / Mahāvīra se confundem; além do mais, os paralelos entre os dois *tīrthamkara* jaina

e a trajetória de Siddhārtha Gautama são vários, como você poderá identificar com facilidade.

O episódio acima, das provações de Pārśva, por exemplo, certamente nos remete ao momento em que Buda, ao vencer Māra e atingir a iluminação, é agraciado pela presença protetora de uma enorme serpente. Compare:

Diz a lenda que, quando o futuro Buddha sentou-se sob a árvore *Bo*, no Lugar Imutável, o deus, cujo nome é ao mesmo tempo Māra (Morte) e Kāma (Desejo), desafiou-o procurando tirá-lo de seu estado de enlevo. Sob o aspecto de Kāma, fez aparecer ante o salvador meditativo a maior distração do mundo representada por três deusas tentadoras acompanhadas de seus séquitos; não conseguindo obter o resultado habitual, recorreu ele à espantosa forma de Māra. Com um enorme exército procurou aterrorizar e até matar o Buddha causando poderosos vendavais, temporais, chuvas de pedras flamejantes, de armas, cinzas ardentes, areia, lama incandescente e, por fim, uma escuridão imensa. O futuro Buddha, porém, continuou impávido. Ao entrarem na esfera de sua contemplação, os projéteis convertiam-se em flores preciosas. Māra arremessou então um disco afiadíssimo, que imediatamente se transformou num dossel florido. Por último, o deus questionou o direito do Bem-aventurado de ali estar, sentado ao pé da árvore *Bo*, naquela posição imóvel; frente a isto, o futuro Buddha tocou a terra com a ponta dos dedos de sua mão direita, e ela trovejou testemunhando: “Concedo-lhe esse direito!”, ao que se ouviram centenas, milhares, centenas de milhares de rugidos da terra. O exército de Māra se dispersou e os deuses de todos os céus desceram com grinaldas, perfumes e outras oferendas em suas mãos. Naquela noite, enquanto choviam flores vermelhas da árvore *Bo* sob a qual estava sentado, o salvador adquiriu em sua primeira vigília o conhecimento de suas existências anteriores; durante a vigília intermediária, o olho divino e, na última, a compreensão das origens interdependentes. Agora ele era o Buddha. Os dez mil mundos tremeram doze vezes, até as costas do oceano. Flâmulas e estandartes surgiram pelos quatro cantos. Lótus brotavam em todas as árvores e o sistema de dez mil mundos era como um ramalhete de flores que girava no espaço.

(...) A lenda budista prossegue narrando que o Bem-aventurado, após sua grande conquista, sentou-se de pernas cruzadas durante sete dias sob a árvore *Bo*, desfrutando da beatitude da liberação. Depois andou até uma árvore *banyam*, árvore do Pastor de Cabras, onde permaneceu por mais sete dias. Em seguida, dirigiu-se para a árvore chamada *Mucalinda*, nome da imensa serpente que habitava suas raízes. Estando o Buddha absorto na bem-aventurança da iluminação, volumosas nuvens negras surgiram no céu, um vento frio se pôs a uivar e a chuva começou a cair. “Então, de sua morada, apareceu Mucalinda, o rei-serpente, que, envolvendo sete vezes com seus anéis o corpo do Bem-aventurado e protegendo-lhe a cabeça, disse: “Que nem frio nem calor, nem moscas ou mosquitos, nem vento, sol ardente ou criaturas rasteiras possam se aproximar do Bem-aventurado!” Decorridos sete dias, Mucalinda, o rei-serpente, percebeu que as nuvens e as tempestades tinham se dissipado. Logo se desenrolou do corpo do Bem-aventurado, mudou sua aparência pela de um jovem e, levando mãos unidas à testa, prestou reverência.” (ZIMMER, 1986, pp. 156-157)

Não é possível reconstituir com precisão os vínculos entre as diferentes versões citadas do Jainismo e do Budismo para a “gnose perfeita” de seus respectivos salvadores meditativos, mas especula-se a possibilidade de que tais representações de

Pārśva e Buddha associadas às deidades em forma de serpente tenham ocorrido em função dos principais protótipos de divindades caseiras, às quais os artesãos indianos estavam habituados há séculos. Tanto os *yakṣa* (espíritos da terra e da fertilidade) quanto os *nāga* (deidades serpentinhas semi-humanas), desde os tempos mais remotos, são popularmente conhecidos na Índia como protetores domésticos da prosperidade. Heinrich Zimmer (1986, pp. 157-158) aponta a possibilidade de que, ao incluírem em seus catálogos as figuras de Pārśva e Buddha, os artesãos mesclaram as características sobrenaturais dos guardiões caseiros serpentinhas aos líderes das “novas” crenças. A arte popular pode ter gerado posteriormente a representação do halo budista e, inclusive, a necessidade de agregar as lendas dos reis-serpentes às narrativas de Pārśva e Buddha para justificar a combinação das figuras de tais personagens míticas às imagens dos “Bem-aventurados” do Jainismo e do Budismo na produção de artefatos devocionais.

Outra coincidência instigante, pontuada por Sophie Royer, é a saga de Barlaam e Joasaph, personagens que desde o século XVI constam da lista romana dos mártires (sua data é 27 de novembro), são homenageados pela igreja ortodoxa (em 26 de agosto) e também são conhecidos pelos muçulmanos como Bodhasaph e Bilawahr. Diz a autora que a história dos dois santos foi bastante difundida durante a Idade Média e circulou por toda a Europa, sendo atribuída durante por muito tempo a São João Damasceno (século VIII).

Era uma vez o príncipe Joasaph, que resolveu buscar a verdade fora dos muros de seu palácio. Compare o fragmento a seguir, da lenda de Joasaph, com o que já estudamos sobre Siddhārtha Gautama:

De acordo com a lenda, no dia de seu nascimento [de Joasaph], um astrólogo teria feito a previsão a seu pai, o rei Abener, de que o herdeiro do trono um dia iria abraçar a fé cristã e abandonaria o poder temporal para se dedicar inteiramente a Deus. Para afastar a previsão, Abener, que era idólatra, resolveu criar o príncipe num palácio luxuoso, protegido de qualquer contato com o mundo exterior. Os anos se passaram. Joasaph já era um rapaz quando conseguiu convencer o pai a permitir que desse um passeio fora do cerco do palácio. O príncipe então teve três encontros: com um leproso, com um cego e com um velho. Ele percebeu, de maneira brutal, que o homem está sujeito à doença e ao sofrimento e que ninguém pode escapar da morte.... Pouco tempo depois, o asceta Barlaam, que ficou sabendo do destino excepcional do príncipe por meio de revelação divina, foi visitá-lo no palácio, disfarçado de mercador. Ele revelou a Joasaph a existência de Cristo. Instantaneamente tocado pela graça, o príncipe pediu para ser batizado. Como Barlaam já tinha retornado para a solidão de seu eremitério, o rei tentou desviar o filho do cristianismo por todos os meios. Mas tudo foi em vão. Inabalável em sua fé, o príncipe conseguiu converter até Abener à nova doutrina religiosa. Pouco depois, seu pai morreu e Joasaph renunciou definitivamente à vida mundana para viver como asceta. Ao lado de Barlaam, no deserto, em contemplação. (ROYER, 2012, pp. 213-214)

Royer (idem, pp. 214-215) acrescenta que, muito provavelmente, a narrativa de origem indiana – do príncipe em busca da salvação – chegou ao Ocidente do mesmo modo como artefatos, tecidos e especiarias foram transportados em caravanas ao longo das rotas comerciais que interligavam Ásia e Europa. O percurso resgatado por

alguns estudos filológicos aponta a probabilidade da história de Joasaph e Barlaam ter sido inicialmente transmitida em língua persa por ismaelitas, com uma parte derivada de uma versão em árabe. Depois o texto foi vertido para o grego (séc X) e, a partir disso, para diversas outras línguas (há versões latinas, etíopes, armênias e até islandesas). Uma versão adaptada em hebraico surgiu no século XIII.

Assim, como você pode perceber, vários séculos antes dos orientalistas “descobrirem” o Budismo e o Jainismo, os relatos míticos sobre seus fundadores já eram familiares para os europeus, por intermédio de Joasaph e Barlaam. De todo modo, a história “original” de Siddhārtha Gautama é oficializada na Europa também a partir do século XIII, quando Marco Polo retornaria do Ceilão com a narrativa do jovem “Sargamonyon Borcam”, isto é, Buddha **Śākyamuni**. Diz Royer:

Mas o paralelo entre as duas histórias [de Buda e Joasaph] nunca foi descoberto; ninguém nunca suspeitou. Foi necessário chegar à metade do século XIX para que Joasaph fosse enfim “desmascarado” pelos intelectuais: a leitura comparada da lenda cristã e do *Lalitavistara* [conjunto de textos – *jātakas* – sobre o nascimento e juventude de Buda], traduzido havia pouco, não podia deixar nenhuma dúvida a respeito da origem do personagem... No entanto, até hoje, uma relíquia do santo é conservada na igreja de santo André de Anvers. (ROYER, 2012, p. 215)

De fato, os orientalistas acertaram em cheio quando descobriram Siddhārtha Gautama como fonte original da lenda de Joasaph, porém persistiram muitos anos no erro de que Buda e Mahāvīra eram o mesmo personagem, interpretado de modos diferentes por tradições religiosas distintas. Ao que tudo indica, algumas estruturas arquetípicas dos relatos de santos e heróis causam tão forte impressão e servem tão bem aos propósitos de conversão religiosa, que ganham diferentes versões ao longo do tempo, conforme são transmitidas oralmente. Campbell (1994, pp.203-205), por exemplo, identifica estrutura similar na narrativa sobre como Cristo alcança a “gnose perfeita”, ao se retirar como asceta no deserto e vencer todas as tentações do diabo.

Importantes indólogos, como Horace Hayman Wilson e Christian Lassen, chegaram a pensar que o Jainismo, tal como o ensinava Mahāvīra, teria derivado do Budismo e aparecido muitos séculos após a doutrina estabelecida pelo Buda Sakyamuni. Hoje em dia sabe-se que:



Anote

- O Jainismo não deriva de uma ramificação do Budismo;
- Além do Senhor Pārśva e Mahāvīra, alguns elementos históricos dão indícios da existência de um guia espiritual mais antigo: Neminatha (ou Ariṣṭanemi), o vigésimo segundo *tīrthaṃkara*;
- Ao reivindicar 23 *tīrthaṃkara* que antecederam Mahāvīra, a tradição jainista remete sua fundação a um período bem anterior à chegada dos arianos no Vale do Indo.

Royer (*idem*, p.219) nos alerta que esses elementos apontados pelas tradições religiosas devem ser examinados sempre com cautela; o *Budavamsa* (texto budista antigo, em páli), por exemplo, também informa a existência de 24 Budas, ou seja, talvez tais números tenham apenas significados simbólicos, sem correspondência direta com a linha temporal. Campbell observa as seguintes peculiaridades da contagem jainista do tempo:

(...) o estilo jaina de cálculo matemático não nos permite confiar na exatidão dos cálculos. Pois, segundo uma lenda jaina, Arishtanemi, o salvador anterior a Parshva, antecedeu-o 84.000 anos, o que o situa no período do homem de Neanderthal. Nami, o vigésimo-primeiro, é datado por volta de 134.000 a.C e Suvatra, o vigésimo, por volta de 1.234.000 a.C. – ou seja, uns bons 800.000 anos antes do Pitecantropo ereto. Com salvadores ainda antes disso, ultrapassamos até mesmo as eras geológicas e torna-se claro que, como no caso dos reis mesopotâmicos e dos patriarcas bíblicos anteriores ao Dilúvio, a contagem é feita em termos míticos e não históricos. (CAMPBELL, 1994, p. 178)

Mesmo assim, há a hipótese de que a extensa literatura jainista pode ter uma origem bem mais antiga do que os ensinamentos de Buda. Além do mais, os especialistas hoje consideram que não apenas em função da datação antiga reivindicada pela tradição, mas sobretudo por conta de seu radicalismo, é mais provável que o Jainismo tenha influenciado o Budismo, e não o contrário. Como você verá a seguir, as prescrições de Mahāvīra são bem mais severas do que as de Buda.

2 OS ENSINAMENTOS DE MAHĀVĪRA.

Os pontos em comum do Jainismo com o Budismo também se encontram nas orientações doutrinárias, e não apenas em relação aos respectivos mitos de seus fundadores.



Anote

Tanto o Budismo quanto o Jainismo:

- não reconhecem os Vedas como guia para suas práticas religiosas, rejeitam rituais com sacrifícios de sangue;
- não pregam a glorificação de um Deus absoluto, criador do universo (a “libertação”, portanto, não é teísta);
- pregam a ética das ações humanas como um lugar central no caminho da liberação, com ênfase na não-violência e na compaixão.

Conforme comentamos anteriormente, enquanto Buda representou ruptura, Mahāvīra se colocou na continuidade dos ensinamentos de seus mestres. No entanto, o vigésimo quarto *tīrthaṃkara* também reformulou a doutrina de seu antecessor, Pārśva: ao colocar a não-violência (*ahiṃsā*) – de pensamento, palavra e corpo – e a compaixão por todos os seres como elementos nucleares para se obter a liberação da Roda do Samsara, Mahāvīra tornou a ética e a disciplinas jainistas ainda mais rigorosos.

A palavra *ahiṃsā* (“não golpear”, “não causar dano ao outro”, “não matar”) já estava presente no contexto dos Vedas e, conforme a prática dos sacrifícios animais foi sendo ressignificada e substituída pelas práticas ascéticas, o conceito de “não-violência” foi se tornando mais sofisticado. No *Chāndogya Upaniṣad* (cerca do séc VIII ou VII a.C.) há o registro mais antigo de *ahiṃsā* como regra de conduta, de não se praticar violência contra qualquer criatura (*sarvabhūta*) para romper o ciclo de mortes e renascimentos. Há a hipótese de que esse registro já revele a crescente influência do Jainismo entre os śrāmaṇas do período (BILIMORIA, PRABHU & SHARMA, 2007, p.315).

Essas ideias alcançam uma radicalidade tal no Jainismo, que implicarão que seus adeptos adotem o veganismo estrito e o cuidado extremo para não ferir nenhum ser, voluntária ou involuntariamente. Jainistas sequer ingerem raízes, pois a colheita desse tipo de planta pode ferir minhocas ou outros bichos pequeninos que vivem na terra. Os discípulos de Mahāvīra, portanto, cobrem a boca e o nariz com um tecido para não inalar ou engolir nenhum tipo de inseto, bem como utilizam uma pequena vassoura para “espantar” os pequenos seres de seu caminho e, assim, evitar que sejam pisoteados. Os meios essenciais para “neutralizar” o carma ruim, que nos prende ao Samsara, são o ascetismo e o jejum rigorosos. A radicalidade do ascetismo jainista se dá a partir da seguinte compreensão do carma:

O jainismo tem em comum com o hinduísmo tradicional e com certas escolas do budismo a ideia da reencarnação da parte viva (*jīva*) do ser humano em todos os reinos animados, sob a influência do “corpo cármico”, que é o resultado das ações passadas. O jaina iluminado tenta entravar esse processo natural por uma reação constante (*saṃvara*). Trata-se de observar, a cada instante, longuíssimas listas de renúncias mentais, verbais ou corporais e de submeter-se às provas da vida religiosa. É tal o dualismo ético da doutrina jaina que o suicídio pelo jejum (*saṃlekhanā*) é recomendado. E no entanto essa despreocupação extremada pela própria vida só é igualada pela preocupação ainda mais escrupulosa pela vida do próximo. Realmente, os jainas devem respeitar qualquer vida, seja ela de uma pulga ou de uma formiga; portanto, eles só praticam o vegetarianismo mais estrito (que vai até a esterilização da água) como também se esforçam ao máximo para nunca prejudicar nenhuma espécie animada. Os religiosos, por exemplo, têm o cuidado de não comer durante a noite, por temerem engolir insetos acidentalmente. (ELIADE & COULIANO, 1999, p. 213)

É necessário esclarecer que no Budismo também há cinco preceitos éticos (*pañca-sīlāṇī*), os quais ocupam o cerne da doutrina. São votos não-perpétuos e não-obrigatórios (diferentes dos votos monásticos, que também existem), que podem

ser seguidos por leigos budistas tanto da vertente Theravada, quanto das vertentes mahayanistas, e fazem parte da iniciação às práticas religiosas regulares.



Anote

Os praticantes budistas, voluntariamente iniciados, se comprometem a:

- não matar;
- não roubar;
- não ter conduta sexual imprópria (não provocar sofrimento em outros seres através do sexo);
- não mentir, ou utilizar a linguagem sem a intenção correta;
- não se intoxicar com álcool ou com outras substâncias que causam negligência ou desatenção.

Os preceitos budistas estão intimamente atrelados ao exame da “intenção correta” das ações, cujo pano de fundo, para os mahayanistas, é o conceito de “não-separatividade”. Todas as ações precisam necessariamente levar em consideração a intenção de não causar o sofrimento a qualquer ser senciente (isto é, qualquer ser capaz de ter percepções sensoriais conscientes); ou seja, assim como no Jainismo, *ahimsā* também é um conceito central para as práticas budistas. No entanto, mortes acidentais (desde a ingestão involuntária de insetos, até atropelamentos de carro ou situações ainda mais complexas) não pesam tão negativamente na “balança ética” budista, posto que não há intenção deliberada de causar a morte ou qualquer tipo de sofrimento. Isto não significa negligenciar os votos leigos (que, uma vez tomados, devem ser seguidos com atenção plena), mas assumir que a intenção e o esforço corretos devem prevalecer sobre eventos que, via de regra, não dependem exclusivamente de ações individuais específicas. Como é sabido, eventos mundanos são produto da “originação interdependente” (incluindo o nascimento, a morte e o renascimento), ou seja, resultam do carma gerado a partir da somatória de várias outras ações, as quais estão muito além do raio de atuação objetiva de um único sujeito. Tais observações, como dissemos, se aplicam aos leigos. Já a comunidade monástica segue ainda as regras de conduta prescritas pelo *Vinaya Piṭaka*, do Cânone Páli.

Além disso, o ascetismo radical, conforme você já estudou, é algo totalmente descartado pelo caminho preconizado pelo Buda que – conforme algumas vertentes do Budismo (sobretudo a tântrica) – se opõe à mortificação do corpo, posto que este também é veículo de ascese: nascer na forma humana é uma dádiva, pois somente neste tipo de existência é possível conhecer e praticar o dharma de Buda para, deste modo, poder beneficiar mais seres. Estas últimas afirmações marcam uma das diferenças basilares entre os preceitos de Mahāvīra e a doutrina do Buda Sakyamuni.

Sobretudo, o Budismo é a doutrina do “não-eu”, que se desenvolverá de modo diametralmente oposta à ideia da “mônada vital”.

Assim, enquanto Buda pregava um “caminho do meio”, Mahāvīra pregava um caminho extremo, tendo como base o dualismo radical, o qual opunha completamente matéria e espírito (ou melhor, *jīva*, também traduzido por “mônada vital” algumas vezes) e pregava aversão à mescla de ambos os princípios. No entanto, apesar de quererem desatrelar a todo custo a mônada da “matéria cármica”, os jainistas respeitam profundamente todas as formas de existência, “já que todas (paus, pedras, ar, água e tudo o mais) eram espíritos vivos enredados por sua vontade mal direcionada na inútil e cruel roda do renascimento no vórtice do eterno girar deste mundo de dor” (CAMPBELL, 1994, p. 177).

3. O CAMINHO DA NÃO-VIOLÊNCIA.

A representação jainista do Universo é uma forma semelhante à humana (geralmente feminina) colossal. A superfície da Terra está localizada na cintura desse ser cósmico, que não tem vontade, nem poder, nem sente alegria ou tristeza, pois é desprovido de essência própria (*a-jīva*). O ser cósmico universal é pura matéria engendrada pela força de infinitas “mônadas iludidas” que ficam presas ali, circulando entre seus órgãos e membros, aparentemente nascendo e morrendo; porém, de fato, as mônadas estão apenas transmigrando de um estado a outro, num eterno retorno desolador. Há apenas um lugar de perfeição pura, “levemente inclinado”, neste ser cósmico, para onde a mônada liberta ascende quando é queimado o último vestígio de apego à matéria. No mais, há toda uma decodificação jainista dos vários tipos de renascimentos: encarnações terrenas, aquáticas, vegetais, ígneas, eólicas, além da espécie humana, espécies animais, deuses, deidades da natureza, corpos celestes etc, que residem nas mais diversas dimensões espaciais e temporais do colossal ser cósmico. Uma vez nascido sob a forma humana, o meio para liberar a mônada desta prisão eterna é seguir à risca os preceitos jainistas.

A seguir, transcrevemos os doze votos leigos e as onze virtudes jainistas (adaptados de CAMPBELL, 1994, pp. 190-191) para que você possa compará-los ao caminho preconizado pelo Buda:



Anote

- Cinco votos básicos do Leigo Jaina:

- 1) Não-violência (*ahimsā*, não provocar sofrimento no outro e, sobretudo, não matar);
- 2) Ser autêntico (não mentir);
- 3) Não roubar;
- 4) Ser casto;
- 5) Não adquirir bens transitórios.

- Três votos que reforçam os Cinco Votos Básicos:

- 6) Limitar os próprios movimentos;
- 7) Limitar o uso de objetos;
- 8) Não desejar o mal ou influenciar para causar o mal de alguém, não arriscar a vida (do outro) deliberadamente ou por descuido, não possuir armas e facas desnecessárias.

- Quatro votos para o início da prática religiosa:

- 9) Meditar 48 minutos diariamente;
- 10) Restringir gradualmente, de tempos em tempos, os limites já impostos;
- 11) Jejuar e meditar, à maneira dos monges, durante quatro dias por mês;
- 12) Fazer donativos para monges e mosteiros.

Além dos votos leigos, o praticante jainista deve orientar-se na direção das “onze ordens de virtudes” as quais, gradualmente, o levarão à vitória sobre o Samsara.



Anote

As Onze Ordens de Virtudes jainistas:

- 1) Crença: crer no Jainismo, respeitar o mestre (guru), adorar os 24 tīrthaṅkara, abster-se dos “sete feitos maléficos” (jogos de azar, ingestão de carne, ingestão de bebidas alcoólicas, adultério, caça, roubo e devassidão);
- 2) Dedicção: seguir à risca os doze votos leigos e aceitar a morte em paz;
- 3) Meditação: aumentar gradualmente os períodos de meditação, até três vezes ao dia no mínimo;
- 4) Esforço monástico: aumentar gradualmente os períodos de jejum, até seis vezes por mês no mínimo;
- 5) Preservação das plantas: evitar alimentos crus, não comer mangas do pé ou sem que alguém tenha lhe retirado o caroço;
- 6) Preservação dos insetos minúsculos: não comer entre o pôr e o nascer do sol, nem beber água antes do raiar do dia para não ingerir insetos acidentalmente;
- 7) Castidade absoluta: evitar a esposa e os odores do corpo que possam excitá-la, evitar deuses, humanos e animais do sexo oposto (em pensamentos, palavras e ações);
- 8) Renúncia da ação: nunca iniciar um empreendimento que possa destruir vidas (como construção de casas ou perfuração de poços);
- 9) Renúncia às posses: não ter ambições, dispensar criados e transferir propriedades para os filhos;
- 10) Renúncia à participação: não comer refeições completas (apenas os restos de outros), não dar conselhos mundanos e preparar-se para dar o “grande passo”;
- 11) Retiro: vestir o traje do asceta e viver conforme os preceitos de um monge, retirado num mosteiro ou na floresta.

Ao dar o passo definitivo rumo ao ascetismo, além da observação das práticas religiosas e de seus deveres diários, o monge jaina deverá restringir os sentidos, remover todos os cabelos, não usar roupas, evitar o banho, não escovar os dentes, dormir no chão, ingerir comida em pé e fazer apenas uma refeição diária. Segundo a tradição, as mulheres são incapazes de atingir os estágios mais avançados do esforço monástico jainista:

A paixão, a aversão, o medo, o ódio e outros tipos de ilusão (māyā) são inerradicáveis das mentes das mulheres(...) para as mulheres, por isso, não há nirvana. Tampouco seu corpo é uma proteção adequada; por isso, elas têm que usar vestes. No útero, entre os seios, no seu umbigo e quadris, uma

sutil emanção da vida está continuamente ocorrendo. Como elas podem ser capazes de autocontrole? Uma mulher pode ser pura em sua fé e mesmo ocupar-se com o estudo dos sutras ou com a prática de um extremo ascetismo: neste caso, mesmo assim, não haverá dissolução da matéria cármica. (*Tātparya-vṛtti* III. 24b, 4-5, 7-8. *Apud* CAMPBELL, 1994, p. 192)

O desejo de viver jamais será superado pelo sexo feminino, afinal, o corpo das fêmeas, repositório da seiva da vida, é o veículo através do qual a “mônada vital” retorna ao Samsara encarnada. Mas quem há de julgar os méritos do asceta jainista, os puros e os impuros, dar-lhe recompensa ou punição? Ninguém, pois toda ação tem efeitos automáticos:

Atos de violência automaticamente atraem peso e escuridão para o espírito; os de bondade clareiam tanto sua cor quanto aliviam seu peso; de maneira que a mônada cai e se ergue por si mesma. E jamais houve um criador deste mundo – este mundo é como sempre foi desde toda a eternidade. (CAMPBELL, 1994, p. 188)

No mais, o legado da cosmovisão jainista – sua interpretação quase sobre melancólica sobre a matéria cármica –, ao colocar de modo radical a centralidade das ações humanas não-violentas em detrimento dos rituais e sacrifícios para a salvação, surpreendentemente, acaba por revelar a insignificância da própria existência humana na Terra em relação à grandeza ilimitada do sofrimento cíclico universal.



Refleta

Jamais houve um tempo em que não houvesse tempo e jamais haverá um tempo em que o tempo deixará de existir. Além do mais, a tristeza que o olho vê não representa, de maneira alguma, a magnitude em profundidade nem a amplitude do todo. A miséria do homem e dos animais à sua volta, o mundo vegetal e a terra que dá o sustento, as rochas e águas, o fogo, o vento e as nuvens passageiras; na verdade o próprio espaço com seus corpos luminosos, constituem apenas uma fração mínima daquele corpo – conglomerado de miséria – eternamente vivo e eternamente iludido que é o universo em sua existência total. (CAMPBELL, 1994, pp. 189-190)

Sem dúvida, a abordagem jainista influenciaria sobremaneira os demais movimentos sharamânicos que eclodiram por volta do século VI a.C.; e Mahāvīra de fato representava uma séria ameaça à sobrevivência do Budismo, pois o rigor e a austeridade da ordem dos jainistas contavam com o imenso respeito e admiração da população indiana. A despeito da pouca confiabilidade dos números, a tradição nos conta que,

quando Mahāvīra morreu, sua ordem somava dezenas de milhares de monges, com uma comunidade leiga ainda maior. Apesar da ressalva quanto à impossibilidade de mulheres completarem todos os estágios virtuosos dos “vitoriosos”, eram elas que formavam ampla maioria da comunidade jaina: 36 mil monjas e trezentas mil leigas (ROYER, 2012, p. 221). Exageros numéricos à parte, estima-se que os jainistas eram uma das comunidades religiosas mais importantes e bem organizadas do período.

Todavia, foi o ascetismo extremo e a não-violência em termos absolutos que tornaram, no decorrer do tempo, o Jainismo uma religião muito menos popular que o Budismo; ao contrário do dharma de Buddha Sakyamuni, a doutrina de Mahāvīra nunca se difundiu pelo mundo. Nos tempos atuais, mesmo na Índia, o Jainismo é uma religião minoritária, com cerca de 10 milhões de adeptos entre os mais de um bilhão de habitantes do território indiano (o que não deixa de ser um número espantoso, se considerarmos que esta é uma das práticas religiosas mais austeras do mundo). Conclui Royer:

No fundo, as duas grandes correntes de shramanas rivais da Índia antiga tiveram seu destino cruzado: apesar de sempre ter tido apenas um pequeno círculo de fiéis, o jainismo não experimentou o declínio terrível que acometeu o budismo em seu país de origem; da mesma maneira que nunca deixou de exercer grande influência na Índia. Basta dizer que Mahatma Gandhi utilizou muito o legado de Mahavira para elaborar sua política de não violência durante a luta por independência. E a comunidade jainista teve, e ainda tem, papel incontestável na decolagem econômica fulgurante do país no início do século XXI. (ROYER, 2012, p. 223)

Por sua vez, por ter uma vocação mais universalista e acessível, o Budismo se transformaria, sobretudo para os ocidentais, no grande propagador da cultura de paz, baseada no conceito indiano de ahimsā.



Síntese

Quando descoberto pelos orientalistas europeus, o Jainismo chegou a ser considerado uma espécie de plágio do Budismo por conta das semelhanças desconcertantes entre as narrativas míticas das respectivas doutrinas. Contudo, a radicalidade do caminho preconizado pelos ascetas jainas marca sua possível prevalência (ou mesmo influência) sobre o dharma de Buda.

Os jainistas levaram ao extremo a ideia de não provocar sofrimento em outros seres sencientes, bem como forçaram os limites da ação humana ao mínimo possível, num esforço total para não gerar qualquer tipo de karma negativo. Não há um Deus criador, início ou fim da criação; há apenas os ciclos das mônadas vitais, que saem e retornam ao Samsara num sofrimento eterno.

Profundamente respeitados na Índia até os dias atuais, os ensinamentos de Mahāvīra inspiraram a resistência pacífica de Gandhi em sua luta por libertação da Índia do domínio britânico.



Palavras finais:

Encerramos, com esta unidade, nossos estudos sobre as práticas religiosas do subcontinente indiano, com a certeza de que não esgotamos o assunto. Atualmente, a Índia tem 1,37 bilhão de habitantes. Entre os mais de 800 milhões de indianos que responderam ao censo em 2007, cerca de 80% eram hindus, 13,4% eram muçulmanos, 2% eram sikhs, 0,8% eram budistas e 0,4% eram jainistas. Também existe uma sólida comunidade cristã na Índia, cuja maioria é radicada no sul (onde houve colonização portuguesa) e que em 2007 somava praticamente o dobro de integrantes (2,3% da população) em relação a budistas e jainistas reunidos. Todavia, a população budista na Índia voltou a crescer nos últimos anos em função da ocupação chinesa no Tibete e, consequentemente, da diáspora vajrayana que acompanhou o exílio do XIV Dalai Lama em Dharamsala, ao norte do subcontinente, nas encostas do Himalaia. Além disso, há judeus, zoroastristas e *adivasis* (tribos autóctones) que sequer mencionamos aqui.

Lembre-se que as religiões são processos dinâmicos os quais, apesar de ancorados em uma dada tradição ou matriz específica, também se reinventam e se transformam ao longo do tempo. O que você tem agora é uma bússola, ou um GPS, para que consiga se orientar entre as várias sendas que poderá encontrar ao longo dessa imensa estrada, caso pretenda continuar a explorá-la.

REFERÊNCIAS

BILIMORIA, P.; PRABHU, J. & SHARMA, R. M. *Indian Ethics: Classical traditions and contemporary challenges*. Ashgate Publishing, 2007.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. São Paulo: Ed Palas Athena, 1994.

ELIADE, Mircea & COULIANO Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROYER, Sophie. *Buda*. Trad. Ana Ban. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Anotações

Lined area for notes, consisting of multiple horizontal lines within a dashed border.

Anotações

Lined area for notes, enclosed in a dashed orange border.



Unidade 7

Confucionismo e Taoismo

Objetivo:

- **Introdução aos fundamentos do pensamento chinês antigo e ao contexto histórico que originou o Confucionismo e o Taoísmo.**

Conteúdo programático:

- A escrita chinesa antiga e sua relação com o pensamento chinês antigo;
- Antiguidade chinesa e a tradição dos Cinco Clássicos;
- Confucionismo e análise de fragmentos dos Analectos;
- Taoísmo e análise de fragmentos do Tao Te Ching, de Lau Tzu.

[illegible]

INTRODUÇÃO

Durante muito tempo, os intelectuais ocidentais negaram a possibilidade de que existisse qualquer tipo de filosofia que não fosse herdeira do pensamento grego. Já mencionamos que Hegel (1770 -1831), o conhecido filósofo alemão do século XIX, negava radicalmente que pudesse haver um sistema racional/filosófico sofisticado em qualquer uma das culturas do mundo que não tivesse passado pelo processo de separação entre *mythos* e *logos*, em outras palavras, que não tivesse promovido a separação entre as narrativas míticas (das lendas e cânticos sagrados) e os relatos objetivos dos fatos históricos ou demais descrições de eventos do mundo físico. Como você deve se lembrar, a Índia é uma dessas culturas em que o legado histórico é todo revestido de elementos supramundanos, e a própria noção cronológica do tempo histórico é desvalorizada em relação ao tempo cíclico que rege o Universo. Os primeiros que se opuseram a Hegel e defenderam a complexidade do pensamento oriental foram os filósofos Schopenhauer (1788 -1860) e Nietzsche (1844 -1900).

Apenas um século e meio após a negação radical de Hegel sobre a possibilidade de haver filosofia no Oriente, outro pensador alemão, Karl Jaspers (1883 – 1969), daria início à devida valorização da extensa produção intelectual de indianos e chineses, colocando-a em pé de igualdade com os ocidentais. Ao contrário de Hegel, Jaspers não reafirma o nascimento da filosofia apenas na Grécia (entre os séculos VI e V a.C.), mas o localiza em três lugares distintos do mundo, no mesmo momento histórico. Ao lado da Grécia, China e Índia compõem o cenário que Jaspers chamou de “Era Axial”, isto é, o período mais denso e produtivo do pensamento humano, que teria ocorrido entre os séculos 800 e 200 a.C.

Nesse período relativamente curto em termos históricos, viveram, entre outros, Confúcio e Lao Tzu na China; Buda na Índia; Zaratustra no Irã; Homero, Parmênides e Heráclito na Grécia; e se desenvolveram formas extremamente originais de conhecimento e de compreensão da natureza humana. Segundo Antonio Florentino (2009, pp. 53-4), Jaspers não é o primeiro a se utilizar da ideia de “tempo-eixo”, mas o faz de modo mais amplo, inaugurando desta forma um marco importante no modo como a filosofia no Ocidente, e especificamente a filosofia alemã, passará a olhar para a produção intelectual oriental: um olhar menos eurocêntrico e mais disposto ao diálogo. Assim, pela primeira vez na história da filosofia contada do lado de cá do mundo, o lendário sábio chinês Lao Tzu seria considerado, primeiramente pelos europeus, como um dos grandes metafísicos da humanidade.

Iniciamos nosso estudo sobre Confucionismo e Taoísmo a partir desta breve abordagem de Jaspers pois as doutrinas de matriz chinesa que estudaremos a seguir se assemelham mais a sistemas filosóficos do que a sistemas religiosos (tal qual os conhecemos no Ocidente). O Confucionismo, como você verá, está mais próximo de uma filosofia da educação do que de uma crença propriamente dita (apesar de que, depois da morte de Confúcio, muitos templos foram erigidos em sua homenagem e ritos devocionais ainda hoje são prestados à sua figura lendária). Já o Taoísmo apresenta

um componente místico mais facilmente identificável, porém não deixa de ser uma reflexão profunda sobre a experiência humana.

Se levarmos em consideração que os sistemas filosóficos se constroem e se firmam no âmbito linguagem, uma primeira barreira a ser superada entre nós e a matriz chinesa é justamente a língua. Isso significa que só podemos acessar o Confucionismo e o Taoísmo se soubermos chinês? Não (mas quase...). Significa, pelo menos, que precisamos de um esforço inicial mínimo de compreensão de como a língua chinesa antiga funciona, tendo consciência de que estamos lidando com um léxico, uma gramática, uma sintaxe que não têm a menor relação – na fala ou na escrita – com as línguas de origem latina (e nem mesmo com as do tronco indo-europeu).

Outra peculiaridade desta cosmovisão é que, ao contrário dos indianos – os quais elaboraram ricas narrativas míticas para revestir seus personagens históricos – os chineses costumam “humanizar” seus heróis míticos, num processo conhecido como “evemerismo”: apesar de suas origens misteriosas, não há, por exemplo, “despertares” de Confúcio ou de Lau Tzu narrados sob efeitos especiais de tremores de terra, ou deidades que comparecem para testemunhar a vitória dos mesmos sobre o mundo. Pelo contrário, ambos se mostram, num dado momento, tão frustrados e fracassados em suas tentativas de reformular os padrões sociais vigentes a ponto de se retirarem do mundo; portanto, estamos lidando com personagens “míticos” demasiadamente humanos, cuja contribuição maior foi o exame profundo daquilo que nos torna parte desta “humanidade”, de certo imperfeita, porém em constante processo de aprendizado.

Bom estudo!

1 FUNDAMENTOS DA LÍNGUA E DO PENSAMENTO CHINÊS ANTIGO.

A autora Anne Cheng (2008, pp. 30-33) ressalta a relevância dos seguintes aspectos linguísticos, os quais representam o “modo de pensar” inscrito nos textos da tradição filosófica chinesa:

- **A escrita chinesa antiga é de origem divinatória:** ela não surgiu a partir da representação dos sons da língua chinesa (dos fonemas), mas provavelmente da interpretação de oráculos.

Em 2003, pesquisadores da China e Estados Unidos descobriram 14 fragmentos de carapaças de tartarugas na província chinesa de Henan, com inscrições de caracteres que remontam a 9 mil anos. Tal descoberta reforçou não apenas a hipótese da relação entre a escrita chinesa e a interpretação de oráculos, como recuou em 3 mil anos a própria invenção da escrita (acreditava-se, até então, que os primeiros rudimentos de registro escrito das línguas tinham surgido no Egito e na Mesopotâmia, quatro milênios antes de Cristo).¹ Sendo assim, ao contrário do que supunham muitos arqueólogos até então, as representações escritas talvez não tenham surgido apenas

¹ Mais informações disponíveis em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe1804200303.htm>> (último acesso 03/11/2019)

em decorrência das necessidades do comércio entre os povos. Todavia, os poderes mágicos dos oráculos chineses também respondiam a questões muito práticas e cotidianas de seus consulentes: quando virá a chuva para iniciar um plantio, qual a data mais auspiciosa para uma celebração, onde há caça em abundância, quem ganhará determinada disputa etc.

- **O chinês antigo não é uma língua flexional:** isto implica que cada signo escrito em chinês é uma unidade de sentido relativamente autônoma (e não uma junção de vários morfemas que, se considerados isoladamente, são desprovidos de sentido). Cada signo escrito é “uma coisa entre coisas”.



Saiba mais

Enquanto as línguas flexionais – como as línguas latinas e demais línguas do tronco indo-europeu – apresentam “flexões” verbais e nominais (uso de afixos que diferenciam singular e plural, tempos verbais ou gênero, por exemplo), ao invés disso, a língua chinesa é uma língua isolante. Isto significa que cada palavra em chinês antigo não admite modificações através de afixos, nem pode ser fragmentada em morfemas; a função sintática de cada palavra em chinês é dada pelo posicionamento dos termos na sentença. Observe este exemplo:

“Todos os meus amigos querem comer ovo”

我 的 朋友 们 都 要 吃 蛋

wǒ de péngyou men dōu yào chī dàn

“eu” (posse) “amigo” (plural) “todos” “querer” “comer” “ovo”

A palavra péngyou (“amigo”) ao lado da palavra men (“mais de um”, marca de plural) significa “amigos”. O verbo yào (“querer”), que vem logo na sequência de dōu (“todos”), não precisa ser “flexionado” (ou conjugado no plural) pois, dada sua posição na frase, só pode se referir a “todos os amigos” que “querem”. O mesmo se aplica a wǒ (“eu”) + de (possessivo) = “meu”. (Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADnguas_isolantes>.

Acesso: 03/11/2019)

- **Ausência do verbo ser na língua chinesa antiga:** como não há essa estrutura flexional de base (do tipo sujeito-predicado), um dos fatos mais surpreendentes, segundo Cheng (2008, p. 33), é a ausência do **verbo ser** no chinês antigo. Para “unir” o sujeito ao predicativo (por exemplo, “Confúcio é filósofo”), basta colocar um termo (“Confúcio”) ao lado do outro (“filósofo”). Assim, saber se determinadas proposições são verdadeiras ou falsas (“é”, “não é”) – questão central para o

pensamento grego – não constituiria um problema filosófico relevante para os chineses. Tais características da representação escrita também distanciam o pensamento chinês da filosofia escolástica medieval, a qual em grande parte se desenvolveu a partir da reflexão sobre categorias da gramática latina (distinções entre sujeito e objeto, entre substantivo e adjetivo etc). A escrita chinesa nos revela, assim, um tipo de representação que, ao invés de ocupar-se demasiadamente em “predicar” os objetos do mundo (no sentido filosófico do termo, isto é, atribuir-lhes propriedades através de conceitos abstratos sobre os mesmos), lhes dá **uma forma visualmente “concreta”, totalmente imersa na realidade.**



Refleta

Quando um autor chinês fala de “natureza”, ele pensa no caractere escrito 性 – composto do elemento 生, que designa aquilo que nasce ou aquilo que vive, e o radical do coração/mente – que inclina sua reflexão para a natureza, particularmente a natureza humana, num sentido vitalista. Em virtude da especificidade de sua escrita, o pensamento chinês pode imaginar que ele se inscreve no real em vez de sobrepor-se a ele. Esta mesma proximidade ou fusão com as coisas deve-se sem dúvida à representação, mas nem por isso deixa de determinar uma forma de pensamento que, em vez de elaborar objetos num distanciamento crítico, tende pelo contrário a permanecer imersa no real para melhor sentir-lhe e preservar-lhe a harmonia. (CHENG, 2008, p. 32. Grifos nossos)

Essa reflexão nos leva à questão da centralidade da “tradição” no pensamento chinês. Assim como a invenção da escrita chinesa arcaica nasceu da necessidade de responder às perguntas dos consulentes dos oráculos, os textos filosóficos em geral respondem a questões dadas pela tradição inscrita nos *Cinco Clássicos*.



Anote

Os Cinco Clássicos (Wujing; 五經) são textos muito antigos, alguns anteriores ao filósofo Confúcio (551 a.C – 479 a.C.), cuja compilação costumava ser atribuída a ele. Foram ensinados entre 136 a.C. (quando o Confucionismo foi oficializado como ideologia de estado na China) até meados do século XX (quando houve a chamada “Revolução Cultural” comunista). São eles:

- “Livro das Mutações” (I Ching ou Yì Jīng; 易經)
- “Clássico da História”, “Livro da História” ou “Clássico dos Documentos” (Shih Chi ou Shū Jīng; 書經)
- “Clássico da Poesia” ou “Livro das Odes” (Shī Jīng; 詩經)
- “Clássico dos Ritos” (Lǐ Jì; 禮記)
- “Os Anais de Primavera e Outono” (Chūn Qiū; 春秋).

Cheng (2008, p. 30) nos esclarece que a regra principal, no tabuleiro dos textos filosóficos da China antiga, é decodificar a qual debate eles se referem. Ao invés de erguer conclusões fechadas sobre uma dada tese, a filosofia chinesa é, por definição, intertextual e dialógica: *“os textos chineses se aclaram desde que se saiba a que eles respondem”*. Desde modo, tais textos não progridem de modo linear para esclarecer conceitos, mas **aprofundam sentidos em movimento espiral**, descrevendo círculos cada vez mais estreitos ao redor de seu objeto de conhecimento:

Aprofundar significa deixar descer cada vez mais fundo dentro de si, de sua existência, o sentido de uma lição (tirada da frequência assídua dos Clássicos), de um ensinamento (prodigalizado por um mestre), de uma experiência (vivência pessoal). É assim que são utilizados os textos na educação chinesa: objetos de uma prática mais que de uma simples leitura, são propriamente memorizados, depois aprofundados continuamente pela consulta de comentários, pela discussão, pela reflexão, pela meditação. Testemunhos da palavra viva dos mestres, eles não se destinam apenas ao intelecto, mas à pessoa toda; servem menos para raciocinar do que para serem frequentados, praticados e, finalmente, vividos. *Pois a finalidade última visada não é a gratificação intelectual do prazer das ideias, da aventura do pensamento, mas a tensão constante de uma busca de santidade. Não raciocinar sempre melhor, mas viver sempre melhor sua natureza de homem em harmonia com o mundo.* (CHENG, 2008, p. 31. Grifos nossos).

O final do fragmento acima torna evidente o modo pelo qual os textos filosóficos chineses se relacionam com o aspecto sagrado da existência: o “homem santo” chinês é aquele que está em **harmonia** consigo mesmo e com o mundo ao redor. Se o mundo, enquanto ordem orgânica, não pode ser pensado fora do homem, nem o homem pode ser pensado fora do mundo, a harmonia observada no curso natural das coisas precisa ser mantida na relação do homem com a natureza, e também cultivada nas relações dos homens entre si. É preciso esclarecer que, ao invés de “entidade analisável”, o mundo é percebido como “totalidade”, “unidade” que integra todas as formas da existência; porém é uma “totalidade” em constante movimento e **mutação**, animada pelo **sopro de energia vital** (*chi* ou *qi*, 氣). A concepção do mundo, portanto, privilegiará a noção de **ritmo cíclico** ao invés da noção de um começo absoluto para todas as coisas:

Se os textos chineses fazem ocasionalmente referência a representações cosmogônicas da origem ou da gênese do mundo, este é representado, predominantemente, como algo que funciona “assim por si mesmo”, seguindo um processo de transformação. A reflexão sobre os fundamentos quase não levanta a questão dos elementos constitutivos do universo e menos ainda a da existência de um Deus criador: o que ela percebe como primeiro é a mutação, mola do dinamismo universal que é o sopro vital. O sopro é uno, mas não de uma unidade compacta, estática e congelada. Vital, ele está pelo contrário em permanente circulação, é por essência mutação. Esta é uma intuição originária e original do pensamento chinês. (CHENG, 2008, p.38)

2 A ANTIGUIDADE CHINESA

Tais ideias, as quais você talvez já tenha tido algum contato, permeiam o clássico chinês mais divulgado no Ocidente: *I Ching* (Yì Jīng; 易經), ou “Livro das Mutações”, obra de caráter oracular/divinatório concebida durante a Antiguidade chinesa, cuja versão ocidental mais conhecida foi prefaciada pelo médico e psicólogo alemão Jung. Tanto confucianos quanto taoístas participam da tradição interpretativa da obra há milhares de anos; para nós, leigos ocidentais, o *I Ching* só se tornou legível nas primeiras décadas do século XX.

Segundo a tradição textual dos Clássicos, a Antiguidade chinesa é o período correspondente às três grandes dinastias – Xia, Shang e Zhou – que reinaram nas regiões centrais e setentrionais do país. Durante a Antiguidade, os chineses se referiam aos seus domínios como o “Reino do Meio”: um grande platô civilizado que ocupava o centro do mundo, cercado de barbárie por todos os lados (isto é, cercado por povos estrangeiros nômades, caçadores e coletores, que não falavam o idioma chinês, nem praticavam a agricultura).

Quadro 1 - Cronologia da China Antiga

DINASTIA	PERÍODO	LEGADO
Xia (ou Hsia, 夏王朝)	2070 a.C. a 1600 a.C.	Ainda não há evidências arqueológicas da existência histórica dos 17 imperadores Xia, mas algumas escavações recentes na província chinesa de Henan encontraram vestígios de áreas urbanas que correspondem ao período dessa dinastia mítica. Os relatos a respeito do período Xia falam sobre os “Três Augustos” (um soberano Celestial, um Terreno e um Humano), reis-deuses virtuosos e benevolentes, que teriam governado a Terra através de poderes mágicos; e também sobre os Cinco Imperadores, entre eles o lendário Imperador Amarelo - Huang Di (ou Huang-Ti, 黃帝). Ao Imperador Amarelo são atribuídas a criação do antigo calendário chinês, da astrologia, da medicina, do <i>feng shui</i> , do próprio Taoísmo, além da criação de artes marciais e divinatórias.

Shang (ou Yin, 商代)	1600 a.C. a 1046 a.C.	Vestígios arqueológicos revelam que a dinastia histórica Shang reinou sobre uma civilização refinada, cuja organização política era bem estruturada e o sistema religioso era bastante elaborado. Em seu apogeu, contava com mais de mil cidades fortificadas ao longo do vale do Rio Amarelo e da planície chinesa ao norte. Além da agricultura, a adaptação de técnicas de ceramistas para a manufatura de objetos de bronze fez com que a metalurgia se tornasse uma atividade muito produtiva. Há controvérsias entre os estudiosos a respeito da possibilidade da sociedade Shang ter sido ou não escravocrata.
Zhou (ou Chou, 周朝)	1046 a.C. a 256 a.C.	Por volta do séc XI a.C., uma estirpe de guerreiros sanguinários que viviam nos confins ocidentais da China, invadiu brutalmente a civilização Shang, submetendo-a ao seu domínio. A dinastia Zhou conta com farta documentação (tanto de documentos escritos, quanto artefatos arqueológicos). Ainda que divergissem em costumes, os Zhou adotaram a cultura dos Shang, conservando uma aura de prestígio na tradição confuciana, a qual se refere aos Zhou ocidentais como uma “era de ouro”. O período seguinte, dos Zhou orientais, marcaria o declínio da dinastia. Entre seus soberanos fundadores, figuram os reis Wen e Wu, símbolos complementares da cultura refinada e do poderio bélico. Outro nobre lendário é o Duque de Zhou, que foi regente do Império até que seu sobrinho tivesse idade para assumir o trono e se tornar o rei Cheng; Confúcio sempre remete às atitudes exemplares do Duque de Zhou (ou Chou) como ideal de virtude na condução de assuntos políticos.

Fonte: Elaborado pela autora

O período Shang foi marcado pelas constantes batalhas com tribos estrangeiras pela expansão do território agrícola chinês. Em tempos de paz, os nobres promoviam caçadas recreativas e jogos diversos como forma de treino militar. Quando não se ocupavam da guerra, era dever dos aristocratas oferecer sacrifícios aos antepassados para que, de sua morada celeste, concedessem bênçãos e proteção aos seus filhos.

Apesar de não haver casta ou classe sacerdotal, os sacrificantes contavam com o auxílio de xamãs e videntes profissionais para seguirem cuidadosamente os ritos prescritos, os quais, muitas vezes, eram acompanhados de música para “comover os espíritos”, pois a boa música exercia “uma profunda influência moral nos assuntos humanos” (WATSON, in: LAU TZU, *Tao Te Ching*, 2002, p.X). Cada governante Zhou, denominado “Filho do Céu”, fazia oferendas com vinho, frutas, cereais ou carne para *Tiān* (天, a divindade “Céu”) a fim de garantir seu sagrado direito ao governo através

do “Mandato do Céu”, o qual poderia ser revogado caso o governante não atendesse às expectativas da divindade. Até o início do período Zhou, ainda eram realizados eventualmente sacrifícios humanos, com prisioneiros de guerra mortos oferecidos à alma de algum governante recém-falecido.

Após a conquista sobre os Shang, o primeiro governante Zhou distribuiu o vasto território chinês entre parentes e vassalos, criando mais de setenta cidades-estados que pagavam tributos ao rei. Originalmente, a capital do reino Zhou se localizava a oeste do rio Wei; porém, por volta de 771 a.C., divergências internas e invasões estrangeiras forçaram a mudança da capital para o leste, dando início ao período conhecido como Zhou Oriental (771 – 256 a.C., também chamado “Período das Primaveras e Outonos”, em razão das crônicas desta época compiladas nos *Anais de Primaveras e Outonos*, um dos Cinco Clássicos).

Gradualmente, o poder político foi se transferindo para os senhores feudais mais importantes, e os reis Zhou se tornaram apenas soberanos honoríficos, cuja “santidade” lhes reservava o direito e a obrigação de cumprir os ritos sagrados. Um após outro, os estados feudais mais fracos eram engolidos pelos mais fortes; no início do período denominado dos “Estados Combatentes” (403-221 a.C.), dos mais de setenta feudos originais, restavam apenas sete em luta permanente pelo poder. Não apenas a atividade guerreira aumentou em escala e complexidade, quanto as próprias cidades se tornaram maiores e, conseqüentemente, muito mais difíceis de serem administradas, demandando controle populacional e gestão de recursos mais eficazes, bem como outros modos de arrecadação de tributos. Desta forma, conforme Burton Watson (*op. cit.*, p.XI), ritos sagrados e costumes que regeram aquela sociedade por tanto tempo, foram aos poucos substituídos por métodos administrativos burocráticos.

Todos esses fatores levaram a um colapso dramático dos antigos modos de pensar e dos códigos de moral e ajudaram a tornar o período dos Estados Combatentes um dos mais brilhantes e criativos do pensamento chinês. Diante do desafio proposto pela rápida transformação das condições do período e estimulados pela perspectiva de ascensão a algum cargo oficial, pensadores procuravam os governantes dos vários estados para oferecer conselhos sobre questões políticas e éticas, muitas vezes viajando de um estado para outro em busca de um governante disposto a ouvi-los. Dessa fermentação intelectual, surgiram os escritos das chamadas Cem Escolas de filosofia (...).

A mais antiga, e em tempos posteriores talvez a mais influente, dessas escolas de pensamento foi o confucionismo. (Introdução de Burton Watson a LAU-TZU, *Tao Te Ching*, 2002, pp. XI-XII)

3 CONFUCIONISMO

O contexto histórico acima, conforme dissemos, é o pano de fundo dos *Cinco Clássicos*. Além deles, no entanto, outro conjunto de textos considerados imprescindíveis na educação chinesa são os *Quatro Livros* (*Si Shu*, 书四) introdutórios ao Confucionismo.



Anote

Os *Quatro Livros* (*Sì Shū*, 书四) são textos selecionados pelo sábio neoconfucionista Zhu Xi (朱熹 1130 – 1200), da dinastia Song (*Sòng chāo*, 宋朝. 960 d.C. – 1279) como introdução ao pensamento de Confúcio. Durante as dinastias Ming (*Míng Cháo*, 1368 – 1644) e Qing (*Qīng cháo*, 1644 - 1912), tais livros continuaram a constituir a principal bibliografia dos disputadíssimos exames imperiais, os quais selecionavam funcionários civis para trabalharem na burocracia estatal do Império. São eles:

- “O Grande Ensino” ou “O Grande Aprendizado” (*Dà Xué*, 大學);
- “A Doutrina do Meio” (*Zhōng Yóng*, 中庸);
- “Analectos de Confúcio” ou “Diálogos de Confúcio” (*Lùn Yǔ*, 論語);
- “Mêncio” (*Mèng Zǐ*, 孟子).

É importante ter em mente que qualquer corrente de pensamento da China antiga, ao invés de um sistema fechado, propõe um *tao* (ou “dao”, 道); termo que, apesar de naturalmente associado ao Taoísmo (ou Daoísmo), é bastante recorrente na literatura antiga.



Anote

O significado mais literal da palavra **tao** (ou “dao”, 道) é “estrada”, “caminho”, “via”; por extensão, significa ainda “método”, “modo de proceder”.

Como verbo, **tao** pode significar “caminhar”, “andar”, “avançar” ou também “enunciar”, “falar”.

Ao propor um *tao*, cada escola filosófica chinesa apresenta uma série de enunciados, os quais sintetizam ensinamentos fundamentados a partir de um conjunto de práticas. Assim, a validade de tais enunciados nunca é de ordem teórica, pois são estruturados pela experiência viva, ou seja, apontam um “caminho” para além do qual não é possível avaliar a verdade de seus conteúdos.



Refleta

No tao o importante não é tanto atingir a meta quanto saber andar. “Aquilo a que damos o nome Tao”, diz Chuang-tse no séc.IV a.C., “é aquilo que tomamos emprestado para andar. Ou ainda: “Não fixes tua mente numa meta exclusiva, pois estarás estropiado para andar no Tao”. O Caminho nunca está traçado de antemão, ele vai sendo traçado à medida que nele andamos: é impossível, portanto, alguém falar de caminho sem estar ele próprio caminhando. *O pensamento chinês não é da ordem do ser, mas do processo em desenvolvimento que se afirma, se verifica e se aperfeiçoa à medida de seu devir.* É em seu funcionamento – para retomar uma dicotomia bem chinesa – que toma corpo a constituição da realidade. (CHENG, 2008, p.36. Grifos nossos)

Talvez por ser a mais antiga das Cem Escolas do pensamento chinês, o Confucionismo seja também aquela que podemos considerar como a mais conservadora, cuja proposta evidente nos parece, num primeiro momento, a valorização dos costumes do início do período Zhou – a “Idade de Ouro” da China segundo a perspectiva confucionista, para o qual se deveria retornar através do estudo dos textos e rituais da tradição clássica. Todavia, o tao confucionista não é meramente uma leitura saudosista ou supersticiosa sobre o passado, mas sim uma abordagem profundamente humanista sobre a herança dos ancestrais.

Confúcio (*K’ung-fu-tzū*, 孔夫子; literalmente “Mestre Kong”) era professor e funcionário público no pequeno estado de Lu, viveu modestamente entre 551 – 478 a.C., época que corresponde ao início do declínio da realeza Zhou Oriental. Seu pai, falecido quando Confúcio tinha apenas três anos, era um oficial militar descendente da casa imperial Shang. Campbell nos chama a atenção para as seguintes considerações acerca da biografia do “Mestre de Lu”:

Quanto mais se sabe a respeito de Confúcio mais sua figura se assemelha a uma miragem. Supunha-se que ele fosse o editor de todos os grandes clássicos. Entretanto, como o Dr. Fung Yu-lan observou, “Confúcio não foi nem o autor nem o comentador e nem mesmo o editor de qualquer um dos clássicos”. Costumava-se supor que possuíamos certos escritos de sua pena; mas, como Fung Yu-lan novamente observou, “a escrita de livros em âmbito mais privado do que oficial era uma prática ainda não existente, que se desenvolveu apenas após a época de Confúcio”. A mais antiga biografia que nos resta do sábio aparece no capítulo 47 do *Shih Chi* (“Registros Históricos”), crônica da primeira dinastia da China concluída por volta de 86 a.C. – de maneira que o espaço de tempo entre as datas de sua vida real (551-478 a.C.) e sua primeira biografia conhecida é o mesmo entre as datas de Buda (563-483 a.C.) e os primeiros relatos existentes de seus ensinamentos no Cânon Páli (cerca de 80 a.C.). (CAMPBELL, 1994, p. 324)

Diz a lenda que Confúcio se casou aos 19 anos, fez carreira no funcionalismo público até se tornar primeiro-ministro de Lu em torno dos 50 anos de idade. Porém,

ao perceber que seu soberano gastava mais tempo na companhia de músicos e dançarinas ao invés de se ocupar dos negócios do Estado, Confúcio se demitiu e, em companhia de seus discípulos, saiu em peregrinação, oferecendo seus ensinamentos aos senhores feudais que quisessem ouvi-lo. Três anos antes de morrer, retornou para sua terra natal, desiludido e fracassado em seu propósito restaurar a “idade de ouro” dos governantes chineses.

A questão que se colocava para os contemporâneos de Confúcio era compreender como o Céu permitia que uma dinastia decadente continuasse a reinar. Segundo Cheng (2008, p. 63), a falta de prestígio dos soberanos afetava diretamente a credibilidade da instância sagrada suprema que garantia o “Mandato do Céu”; justamente esta falta de confiança na divindade foi o primeiro impulso na direção do pensamento filosófico, o qual confrontaria a desintegração tanto da ordem política quanto de um certo modo de compreender a ordenação do mundo. Assim, o legado atribuído a Confúcio não pode ser aproximado aos legados de Buda ou Cristo enquanto líderes ou fundadores de religiões; contudo, a exemplo do Budismo ou do Cristianismo, o Confucionismo representa um enorme salto qualitativo na cultura de seu povo e, principalmente, “na reflexão do homem sobre o homem”:

Mas esta notoriedade de Confúcio não deixa de ser paradoxal: diferentemente de seus contemporâneos indianos ou gregos, Confúcio não é nem um filósofo na origem de um sistema de pensamento, nem o fundador de uma espiritualidade ou de uma religião. À primeira vista, seu pensamento parece antes terra-a-terra, seu ensinamento parece feito de banalidades, e ele próprio não estava longe de considerar sua própria vida um fracasso. A que se deve, pois, sua estatura excepcional? Sem dúvida o fato de ele ter moldado o homem chinês durante mais de dois milênios, porém, mais ainda, *ao fato de ele ter proposto pela primeira vez uma concepção ética do homem em sua integralidade e em sua universalidade*. (CHENG, 2008, p.64. Grifos nossos)

Independentemente da confirmação de autoria, nos *Analectos*, obra fundamental do Confucionismo, temos algo inédito na literatura chinesa até então: alguém que enuncia em seu próprio nome, assumindo uma “dimensão autoral” daquilo que é ensinado. Supostamente registradas por seus discípulos, as palavras de Confúcio nos são apresentadas em primeira pessoa e tratam, sobretudo, de uma vívida experiência de docência, articulada em torno de três aspectos:

- o aprendizado;
- a “natureza” (ou “qualidade”) humana;
- e o respeito aos ritos.

Segundo Cheng (2008, pp 65-70), o *tao* de Confúcio tem início com uma aposta no homem, ou melhor, na capacidade humana de aprender sempre, melhorar e aperfeiçoar a si próprio. “Aprender”, neste sentido, significa o processo constante de “aprender a ser humano”. O caminho deste aprendizado não é restrito ao saber livresco: é certo que se deve estudar os Clássicos, contudo, não por aquilo que eles possam conter de teoria, mas pelas reflexões que possam suscitar em relação a questões

concretas, e assim orientar as ações humanas da melhor forma possível. Veja alguns exemplos dos *Analectos*:

O Mestre disse: “As Odes são trezentas, em número. Podem ser resumidas a uma frase:

Não se desvie do caminho”. (Livro II, 2, p. 66)

O Mestre disse: “Merece ser professor o homem que descobre o novo ao refrescar na sua mente aquilo que ele já conhece” (Livro II, 11, p. 68)

Alguém disse para Confúcio: “Por que o senhor não faz parte do governo?” O Mestre disse: “O Livro da História diz: ‘Oh, um homem pode exercer influência no governo simplesmente sendo um bom filho e amistososo com seus irmãos’. Ao agir dessa forma um homem estará de fato, fazendo parte do governo. Como ousam perguntar sobre ele fazer ativamente ‘parte do governo’?”. (Livro II, 21, p.69)

O Mestre disse: “Se um homem que conhece as trezentas Odes de cor falha quando lhe são dadas responsabilidades administrativas e se mostra incapaz de ter iniciativa própria quando enviado para os estados estrangeiros, então qual a utilidade das Odes para ele, independentemente de quantas ele tenha aprendido? (Livro XIII, 5, p.122)

Ao mesmo tempo em que o Mestre afirma que todo homem é capaz de aprender, sabe-se que apenas a elite da época tinha acesso à educação formal. O propósito do Confucionismo não é subverter a hierarquia feudal ou promover a educação como modo de ascensão social (apesar de que isto certamente acabaria acontecendo ao longo do tempo), mas afirmar que tal privilégio precisa ser acompanhado de senso de responsabilidade comunitária: é preciso formar “homens de bem” (no plano moral) capazes de servir à comunidade (no plano político):

Assim esboça-se, desde o início, o destino “político” (no sentido amplo) do homem instruído, que, em vez de manter-se retirado para melhor cumprir um papel de consciência crítica, sente em si, pelo contrário, a responsabilidade de empenhar-se no processo de harmonização da comunidade humana. (CHENG, 2008, p.69)

Assim, o termo *junzi* (君子, geralmente traduzido como “filho do senhor” ou cavalheiro”), utilizado nos textos antigos para referir exclusivamente os membros da realeza, passará a adquirir no Confucionismo outra conotação: a “nobreza” do homem não é apenas aquela adquirida por nascimento, mas é, sobretudo, um traço da educação do caráter humano. Ao invés de categoria puramente social e hereditária, o termo “cavalheiro” será associado a uma categoria de valor moral (ao “homem de qualidade” ou “homem benevolente”; por oposição a *xiaoren*, 小人, “homem pequeno”, ou “baixo” no sentido moral, “vulgar”). O cavalheiro, homem de nobres qualidades, dirige suas ações ao bem-estar comunitário e à justiça, preza pela observação dos ritos (respeita a tradição dos antigos), é discreto e compassivo, nunca é um esnobe, bajulador ou esbanjador.

O Mestre disse: “É raro, de fato, que um homem com palavras ardilosas e um rosto bajulador seja benevolente”. (Livro I, 3, p 63)

O Mestre disse: “O que posso achar digno de nota em um homem a quem falta tolerância quando em alta posição, a quem falta reverência quando realiza os ritos e a quem falta tristeza quando em luto?” (Livro III, 26, p.75)

O Mestre disse: “Nas suas relações com o mundo, o cavalheiro não é rigidamente contra ou a favor de nada. Ele fica do lado daquilo que é justo.” (Livro IV, 10, p. 77)

O Mestre disse: “O cavalheiro entende o que é moral. O homem vulgar entende o que é lucrativo.” (Livro IV, 16, p. 77)

O Mestre disse: “O cavalheiro ajuda os outros a perceberem o que há de bom neles; não os ajuda a perceberem o que há de ruim. O homem vulgar faz o contrário.” (Livro XII, 16, p. 118)

A meta do aprendizado aqui proposto, portanto, é que o discípulo faça de si mesmo um ser humano melhor; este é o verdadeiro significado de tornar-se *junzi*. Conclui Cheng:



Refleta

Como todos os pensadores chineses, Confúcio parte de uma constatação muito simples e ao alcance de todos: nossa “humanidade” não é um dado, ela é construída e tecida nos intercâmbios entre as pessoas e na busca de uma harmonia comum. Toda a história humana bem como nossa experiência individual estão aí para nos confrontar com a *evidência de que nunca somos humanos o bastante, e que nunca acabaremos de tornar-nos mais humanos*. (CHENG, 2008, p. 70. Grifos nossos)

Todavia, a grande inovação do Confucionismo é dada por *ren* (仁), o “senso do humano”, ou “qualidade humana”. Segundo Cheng (2008, p. 71), o caractere *ren* é composto pelo radical “homem” (人, pronuncia-se igualmente *ren*) e do signo “dois” (二, *er*). Da própria grafia do termo decorre a ideia de que o “eu” (ou o “homem”) não pode ser concebido como uma entidade isolada, única, mas como o lugar para onde convergem todas as relações interpessoais. Portanto, a principal “qualidade humana” é este “elo moral” que nos une, mas que também nos antecede (por ser constitutivo de todo ser humano), garantindo assim nossa existência em comunidade. Alguns estudiosos traduzem *ren* por “benevolência” (logo, “homem benevolente” também pode ser compreendido como aquele que cultiva *ren*):

Fan Ch’ih perguntou sobre benevolência [*ren*]. O Mestre disse: “Ame seus semelhantes” (Livro XII, 22, p. 120).

Muitas vezes, o fragmento citado acima foi interpretado pelos missionários jesuítas como algo próximo ao ágape cristão. Porém, a ênfase aqui é na relação de reciprocidade entre semelhantes, e não em algum tipo de fonte divina do amor incondicional. Apesar de constantemente se referir a *ren* nos *Analectos*, Confúcio não define ou limita seu significado. Para conhecer *ren*, é preciso primeiramente examinar a si mesmo, e considerar o outro a partir deste exame:

Praticar o *ren* é começar por si mesmo: querer estabelecer os outros tanto quanto deseja estabelecer a si mesmo e desejar a realização deles tanto quanto se deseja a própria realização. Busca em ti a ideia daquilo que podes fazer pelos outros – eis o que te porá no sentido de *ren*! (Livro VI, 30. *Apud* CHENG, 2008, p. 72)

Por sua vez, a noção fundamental de pertencimento ao mundo (e a uma comunidade) é estabelecida primeiramente pelo elo entre pais e filhos. Assim, é recorrente nos *Analectos* a alusão à “piedade filial” dos homens benevolentes, pois esta denota a reciprocidade que deve haver, por parte dos filhos, em relação aos cuidados que os pais dedicam ao filho criança. Quando velhos, os pais deverão não apenas ser cuidados pelo filho adulto, mas reverenciados com respeito (mesmo que estejam errados), como sinal de reconhecimento pelo amor recebido. O luto pela morte dos pais deve durar ao menos três anos, pois este é o tempo mínimo que uma criança leva para conseguir se mover e se alimentar sem o auxílio dos pais.

Tzu-yu perguntou sobre piedade filial. O Mestre disse: “Hoje em dia, ser filial não quer dizer mais do que ser capaz de prover seus pais com comida. Até mesmo cães e cavalos são, de algum modo, alimentados. Se um homem não mostra reverência, qual é a diferença?” (Livro II, 7, p. 67)

O Mestre disse: “Ao servir seu pai e sua mãe, você deve dissuadi-los das ações erradas do modo mais gentil. Se você vir seu conselho ser ignorado, não deve se tornar desobediente, mas permanecer reverente. Não reclame, mesmo que, com isso, você se canse”. (Livro IV, 18, p. 78)

A “piedade filial” também é análoga à lealdade do súdito ao príncipe: assim como o pai cuida do filho, o bom soberano cuida de seus súditos e, portanto, os filhos devem responder aos pais com reverência, enquanto os súditos devem demonstrar sua reciprocidade sendo leais à casa real. Do mesmo modo, outras relações (familiares ou sociais) são guiadas pela reverência, lealdade e “benevolência” (*ren*). Além de pais/filhos e soberanos/súditos, as ligações humanas mais importantes no mundo chinês são: irmão mais velho/irmão mais novo, marido/mulher e entre amigos. Cheng observa:

A harmonia dessas cinco relações consideradas fundamentais pelos confucianos é garantida pela relação de confiança (*xin*, 信), cuja grafia evoca o homem todo inteiro em sua palavra, a adequação entre o que ele diz e o que ele faz. Esta integridade, que torna o homem digno de confiança, é, por sua vez, a condição de integração dele no corpo social” (CHENG, 2008, p.75).

Desta forma, *ren* é uma qualidade primeiramente cultivada no seio da família, que se expande gradualmente pelo círculo comunitário mais próximo (amigos e vizinhos), até ampliar-se ao ponto de contemplar todo um país, ou mesmo a humanidade inteira. Conforme as palavras atribuídas a Confúcio:

O Mestre disse: "O homem é capaz de ampliar o Caminho. O caminho não é capaz de ampliar o homem". (Livro XV, 29, p. 139).

A certeza de que o ensinamento do Mestre, ou melhor, o "caminho" pode ser expandido a partir de círculos concêntricos, até irradiar-se para além das fronteiras do mundo chinês civilizado, sela a aposta confucionista no homem. A importância dos ritos, por sua vez, não se revestirá tanto do caráter sobrenatural ou supersticioso da comunicação supramundana com os mortos; os ritos alimentam, sobretudo, as relações humanas, isto é, nutrem o respeito e a reverência com todos aqueles que nos cercam. Para o Confucionismo, quando presos à mera formalidade religiosa, os ritos têm seu sentido esvaziado; mas quando imbuídos de *ren*, reforçam os laços humanos:

Fan Ch'ih estava conduzindo. O Mestre contou-lhe sobre a audiência: "Meng-sun me perguntou sobre a piedade filial. Eu respondi: 'Nunca deixe de obedecer'".

Fan Ch'ih perguntou: "O que isso significa? "

O Mestre disse: "Quando seus pais estão vivos, obedeça aos ritos ao servi-los; quando eles morrerem, obedeça aos ritos ao enterrá-los; obedeça aos ritos ao sacrificar-se por eles". (Livro II, 5, p. 67)

O Mestre disse: " Se um homem é capaz de governar um reino por meio da observação dos ritos e do respeito, que dificuldades terá na vida pública? Se ele é incapaz de governar um reino por meio da observação dos ritos e do respeito, de que lhe servem os ritos? " (Livro IV, 13, p 77)

4 TAOÍSMO

Por volta de 400 a.C., surge na China uma doutrina que, ao invés de aconselhar, desprezava os enormes esforços morais confucionistas, ensinando homens e mulheres a sobreviverem distantes das linhas de fogo daqueles tempos conturbados dos Estados Combatentes. Campbell alude ao surgimento do Taoísmo do seguinte modo:

Agora, considerando-se um mundo em que a ordem da sociedade é constituída, por um lado, de uma massa explorada de pessoas "inferiores" mal governadas e, por outro lado, de uma elite confusa de déspotas ingovernáveis – ou da laia autocomplacente cuja incorrigibilidade fez com que o próprio Confúcio desistisse, ou da espécie farisaica e brutalmente utilitarista dos seguidores de Mo Tzu – deveríamos ficar surpresos ao descobrir que nos séculos IV e III a.C. grande número de chineses sensíveis tenha debandado para a florestas? A época se parece com, ou pelo menos sugere, a dos filósofos da floresta da Índia três ou quatro séculos antes, quando a ordem feudal também estava desmoronando ali. (CAMPBELL, 1994, p. 330)

Alguns estudiosos assinalam a diferença entre os taoístas e os adeptos das demais escolas filosóficas do período em função de seu acentuado misticismo e de sua “quietude”. As duas obras fundadoras do Taoísmo são:



Anote

- *Tao Te Ching* (*Dao de Jing* ou *Tao-te king*, 道德經): obra atribuída ao filósofo Lao Tzu (Lao Zi, Laozi ou Lao-Tze, 老子), literalmente o “Velho Mestre”, situado por volta do século VI a.C. A obra é dividida em 81 seções distribuídas que discorrem sobre o que é o “tao” e o que é o “te” (poder).
- *Chuang Tzu* (ou *Zhuāngzǐ*, 莊子): obra atribuída ao sábio Chuang Tzu (séc IV) e que, portanto leva o seu nome. Apresenta 33 seções que expressam sua “filosofia do ceticismo”. Nela está contida o famoso símile do sábio chinês que sonhou que era uma borboleta.

Entre as duas obras, a mais significativa é o *Tao Te Ching*, atribuída a Lau Tzu. O registro mais antigo do “Velho Mestre” consta no capítulo 63 do *Shih Chi* (os “Registros do Historiador”), obra de Ssu-ma Ch’ien escrita em torno de 100 a.C.; nela, está anotado que o Lau Tzu era natural de Ch’u, no vale do Yang-tse inferior, seu sobrenome era Li e seus prenomes Erh e Tan; foi historiador nos arquivos da corte Zhou e, portanto, pode ter residido na capital Lo-yang. Apesar de não apresentar datas sobre a vida Lau Tzu, também está anotado no *Shih Chi* que certa vez Confúcio visitou esta capital, e conversou com Lau Tzu sobre os ritos; disto presume-se que ambos os mestres de fato sejam contemporâneos. A partir desse encontro, sabemos apenas que Lau Tzu, desiludido como Confúcio com a decadência da dinastia Zhou, deixou a capital e viajou em direção ao Passo (provavelmente o Passo de Han-Ku). Ao chegar lá, o Guardião do Passo desconfiou que o Velho Mestre estava decidido a retirar-se o mundo; então pediu que, antes disso, o sábio registrasse seus ensinamentos para ele.

“Diante desse pedido, Lau-tzu escreveu uma obra em duas partes, na qual explicava o significado do *tao* e do *te* em cerca de cinco mil caracteres, e então partiu”. “O que lhe aconteceu depois”, acrescenta o historiador, “ninguém sabe”. (*Apud* WATSON, op. cit., p. XIV)

Apesar deste relato suscitar suspeitas de que a história de Lau Tzu – a figura do Velho Mestre que simplesmente desaparece nas brumas do desconhecido – não passe de uma lenda ainda mais esfumada no tempo do que a biografia de Confúcio, a estrutura do *Tao Te Ching* de fato apresenta esses dois conceitos (do *tao* e do *te*) como o núcleo da doutrina ali contida.

O significado de *tao* como “caminho” ou “via” claramente se expande, nos textos taoístas, para uma espécie de princípio metafísico que rege todos os fenômenos, ou ainda, uma Unidade que abrange toda a existência, o “grande Tao”. Esta Unidade não apenas sustenta, como antecede e gera todas as infinitas formas do existir no mundo. Este princípio está intimamente associado ao “sopro vital” (*chi* ou *qi*, 氣) como a mola propulsora do movimento da criação (das mutações), que mencionamos mais acima (na seção 2). Vejamos duas das mais famosas estrofes do *Tao Te Ching*:

O TAO gera Um,
Um gera Dois,
Dois geram Três,
Três geram as dez mil coisas.

As dez mil coisas carregam a sombra
E abraçam o sol.
A sombra e o sol, *yin* e *yang*,
Fusão da respiração em harmonia. (...)
(LAU TZU, *Tao Te Ching*, 42)

Apesar de inapreensível pela linguagem, o *Tao* pode ser percebido por uma espécie de movimento do fluxo vital que a tudo perpassa. Desta forma, o *Tao Te Ching* não nos oferece descrições objetivas sobre o *Tao*, mas fornece imagens poderosas e sugestivas. A partir da rede intrincada de signos e símbolos que perpassam a espiritualidade chinesa ancestral, desde a época dos sacrifícios e oráculos inscritos em ossos e carapaças de tartaruga, quais significados têm esses números nos versos de Lau Tzu?

Há no clássico *I Ching* (“O Livros das Mutações”) o desenho de oito trigramas (três linhas superpostas), compostos a partir da combinação de linhas com atributos *yang* (—), isto é, uma linha inteira, associada ao princípio masculino; ou *yin* (- -), uma linha quebrada, associada ao princípio feminino. São organizados e interpretados da seguinte forma:

Quadro 2 - Os oito trigramas

	Trigrama	Nome	Atributos	Símbolo	Analogia Familiar
1.	☰	<u>Ch'ien</u> , o Criativo	Forte	Céu	Pai
2.	☷	<u>K'un</u> , o Receptivo	Devoto, dócil	Terra	Mãe
3.	☳	Chen, o Estimulador	Incitante, movimento	Trovão	Primeiro filho
4.	☵	<u>K'an</u> , o Abismal	Perigoso	Água	Segundo filho
5.	☶	Ken, o Imóvel	Repouso	Montanha	Terceiro filho
6.	☴	Sun, o Suave	Penetrante	Vento, madeira	Primeira filha
7.	☲	Li, a Mudança	Provedor de luz	Fogo	Segunda filha
8.	☱	<u>Tui</u> , a Alegria	Alegre	Lago	Terceira filha

Fonte: Elaborado pela autora

Veja que o primeiro trígama do *I Ching* é *Ch'ien*, "o Criativo", composto por três linhas *yang*, tem como símbolo o Céu, seu atributo é "forte" e sua analogia familiar é o Pai. O segundo trígama é *K'un*, "o Receptivo", composto por três linhas *yin*, associado à Terra e à Mãe, devota é dócil. O terceiro trígama – *Chen*, "o Estimulador" – é o Trovão (som que comunica Céu e Terra), primogênito gerado pelo par pai/mãe, cujo atributo é o movimento. Tais associações nos permitem pensar a imagem inscrita nos versos de Lau Tzu como: o Tao gerou o Céu (1, princípio masculino paterno *yang*), que gerou a Terra (2, princípio feminino materno *yin*), que juntos geraram o primogênito (3, o "trovão" que evoca o movimento do sopro vital), que gerou todas as coisas. Por sua vez, todas as coisas "carregam a sombra" (o princípio *yin*) e "abraçam o sol" (o princípio *yang*).

É importante destacar que, segundo a visão de mundo chinesa, os pares *yang/yin*, céu/terra, pai/mãe, sol/sombra, calor/frio não representam uma relação de oposição meramente dualista, mas sim uma **relação de complementaridade**, capaz de gerar um terceiro elemento. Diz Cheng:

Os pares de opostos complementares que estruturam a visão chinesa do mundo e da sociedade (*Yin/Yang*, Céu/Terra, Vazio/Cheio, pai/filho, soberano/ministro etc.) determinam uma forma de pensamento, não dualista no sentido disjuntivo evocado acima, *mas ternária pelo fato de integrar a circulação do sopro que liga os dois termos*. (...)

Evocando a interação e o dever recíproco que sua relação implica, o par Céu/Terra não se limita à simples adição de dois termos, mas gera o terceiro termo implícito, que é a relação orgânica, viva e criadora, que os constitui. *Este terceiro termo, explicitado pela especulação cosmológica, não é outro senão o homem* que, por sua participação ativa, dá o "arremate" à obra cósmica. É através dele e daquilo que o religa ao universo que os chineses dirigiram sua reflexão para a realidade daquilo "que nasce entre" e para aquilo que ela implica em termos de comportamento moral: é este o sentido da noção de "Meio" (*zhong*). (CHENG, 2008, pp 39-40)

O fragmento acima nos permite, inclusive, fazer uma interpretação bastante humanista dos versos de Lau Tzu: o Tao gera o Céu, que gera a Terra, que juntos geram o homem, o qual gera "as dez mil coisas" (não como uma espécie de deidade demiúrgica, mas como o ente que se move pelo mundo dando nome às coisas e, assim, as inscreve no real através da linguagem, estabelece o sentido das formas de existência, transformando-as). Todavia, na longa tradição literária de textos taoístas que se desenvolveu posteriormente, alguns tratados foram escritos a respeito desses versos. Uma das interpretações mais aceitas é que o número 1 significa o Caos original a partir do qual são gerados O Céu e Terra (número 2), e desse par surgem os princípios do *Yin/Yang* e do Sopro Vital (número 3), que possibilitam a criação de todas as coisas ("as dez mil coisas"). Qualquer que seja a interpretação, ainda assim, o Tao antecede o próprio momento inicial da criação, é "imanifesto" e, portanto, incognoscível pela via racional, impossível de ser fixado ou transformado pela linguagem humana. Outra possível leitura é que o Tao seja o "Vazio".

Outro conceito importante que Cheng nos apresenta no mesmo fragmento citado acima é a noção de "Meio" (*zhong*, 中). Se a visão de mundo chinesa é não-

dualista, então o “Caminho do Meio” chinês (expressão tão recorrente nos textos confucionistas e taoístas) não pode ser interpretado como a ponderação entre dois extremos, e nem mesmo como similar ao “Caminho do Meio” budista. Quando utilizado na posição de substantivo, zhong é o “caminho justo que comporta o lugar adequado e o momento propício”; quando utilizado na posição de verbo, zhong é o movimento da flecha que atinge o centro do alvo. Cheng acrescenta:

Estamos longe da preocupação cautelosa de manter um “justo meio” entre dois extremos ou de um frio compromisso que se satisfaria como um “meio-termo”. Cúmulo do paradoxo: os pensadores chineses descreveram, pelo contrário, o Meio como “a extremidade da viga cumeeira”, a que mantém unido todo o edifício e da qual deriva todo o resto.(...) O Meio não é, portanto, um equidistante entre dois termos, mas antes o pólo cuja atração nos puxa para o alto, criando e mantendo em todas as situações da vida uma tensão que nos faz aspirar sempre mais à melhor parte daquilo que nasce entre nós. Aos olhos do pensamento chinês, isso reveste uma importância vital: por falta dessa tensão dessa exigência constante, mantida ao sabor das mutações, a ordem da vida que é o Tao não pode produzir-se nem perdurar. Com efeito, o Meio nada mais é que alei do Tao. No Vazio cultivado pela intuição taoísta identifica-se o centro, lá onde as forças vitais se profuzem e se regeneram em vista de uma mutação hamoniosa e duradoura. (CHENG, 2008, pp 40-41)

É para atingir este alvo, a harmonia com o Tao, que os taoístas cultivaram a quietude e a contemplação do Vazio, pois somente ao cessar nosso movimento interno é que conseguimos perceber a vida se movendo ao redor, nos convidando a participar da mesma dança. O Caminho do Meio chinês, ao invés de opor resistência e sair do fluxo vital, quer integrar-se a ele:

Melhor ser como a água,
Que faz bem às dez mil coisas
E não briga.
Ela se acumula onde os humanos não querem se deter,
Junto ao TAO. (...)
(LAU TZU, *Tao Te Ching*, 8)

O TAO persiste sem um nome.
Embora simples e frágil,
Ninguém consegue dominá-lo.

Se os reis e senhores pudessem possuí-lo,
Todos os seres se tornariam seus convidados.
O céu e a terra juntos
Verteriam um doce orvalho
Sobre todos por igual,
Sem normas.

Crie-se a ordem, e os nomes surgem.
Nomes levam a mais nomes –
E a saber quando parar.

Saiba quando parar:
Evite o perigo.

A presença do TAO neste mundo
É como riachos no vale
Que correm para os rios e mares
(LAU TZU, *Tao Te Ching*, 32)

Para concluirmos nossa breve incursão pelo *Tao Te Ching*, reproduzimos a seguir uma síntese de Eliade & Couliano:

Embora o *Tao-te king* proclame incessantemente a supremacia do nada sobre o ser, do vazio sobre o pleno, isso não deve ser entendido no termo simplista de uma negação da vida. Ao contrário, o objetivo último do taoísmo é a obtenção da imortalidade. Esse objetivo insere-se numa teoria complexa da economia do corpo cósmico. O ser humano é a imagem do universo, animado por um sopro primordial dividido em yin e yang, feminino e masculino, Terra e Céu. O fenômeno da vida identifica-se com esse sopro oculto por trás das manifestações. Se for preservado e alimentado, o ser humano será capaz de atingir a imortalidade. (...). A meditação é parte integrante do taoísmo e anterior ao budismo. (ELIADE & COULIANO, 1999, p. 258)

Uma vez que se consiga acessar a harmonia com o fluxo vital (e há diversas técnicas para isso, desde ginásticas e exercícios respiratórios, até dietas e determinadas práticas sexuais), o adepto do Caminho do Meio chinês consegue perceber o *Te*, isto é, o poder que emana do *Tao*: uma força benéfica poderosa capaz de nutrir a humanidade mais do que a comida ou a bebida, capaz de conter o frio mais do que as roupas ou qualquer outro tipo de abrigo, capaz de curar o corpo melhor do que os remédios.

O TAO as gera
O TE as alimenta
O acontecimento as formam
A energia as completa.
Por isso, os dez mil seres
Honram o TAO e respeitam o TE.

O TAO é honrado
O TE, respeitado
Porque não dão ordens
Mas perduram em sua própria natureza.

Portanto
O TAO gera e o TE as alimenta,
Educa,
Cria,
Abriga,
Sustenta,
Apóia,
Protege.

Gera sem possuí-las,
Ajuda sem abafá-las,
Educa sem governá-las.

É isso o que se chama de TE original.
(LAU TZU, *Tao Te Ching*, 51)

Os princípios contidos no *Tao Te Ching*, o “Livro do Poder do Tao”, provavelmente, são anteriores às formulações atribuídas a Lau Tzu (não percamos de vista o constante diálogo da filosofia chinesa com a tradição e de seu movimento de aprofundar sentidos e saberes já conhecidos). Noções como *yin/yang* e “sopro vital” não se esgotarão nos versos dos sábios taoístas, mas também ocuparão o cerne da sofisticada medicina tradicional chinesa e da empreitada mais audaciosa que se desenvolverá entre os alquimistas chineses: a busca pelo elixir da imortalidade. Por ora, encerramos nosso estudo com a contemplação do diagrama *Tai Chi*, a síntese imagética mais refinada de tudo que discutimos até aqui.



Refleta



O Cosmo é representado pela interação dos princípios *Yin* e *Yang* (branco e preto) em constante mutação (o branco contém um ponto preto, e vice-versa), formando um círculo perfeito, que sugere o movimento giratório contínuo do sopro vital.



Síntese

A escrita chinesa antiga nos revela um modo de pensar o mundo completamente diferente daqueles desenvolvidos pela filosofia ocidental: ao invés de elaborar conceitos abstratos sobre objetos, o pensamento chinês está completamente inscrito no real e na experiência. O legado da literatura clássica chinesa e o contexto histórico dos “Estados combatentes” são o estofado e o pano de fundo a partir dos quais se desenvolveram as principais escolas filosóficas chinesas. Dentre elas, estudamos aqui apenas duas: o Confucionismo e o Taoísmo.

Enquanto, para Confúcio, a busca pelo aprimoramento ético e moral do homem (tendo em vista a vida comunitária e a política que regem as relações humanas) ocupa o cerne de sua doutrina, para Lao Tzu, o “caminho” se orienta para dentro do ser, para a identificação do poder do “sopro vital” que anima todas as coisas do mundo. Caminhos muito diferentes que, no entanto, compartilham da mesma necessidade: encontrar a harmonia do homem com o seu entorno, em tempos sombrios de guerra e fome.

REFERÊNCIAS

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. São Paulo: Ed Palas Athena, 1994.

CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CONFÚCIO. *Os Analectos*. Trad. Caroline Chang e D.C. Lau. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017

ELIADE, Mircea & COULIANO Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FLORENTINO NETO, Antonio. "Algumas questões sobre as interpretações ocidentais do pensamento oriental". In: LOPARIC, Zeljko. *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW Editora, 2009. pp 39-62.

LAU-TZU. *Tao Te Ching*. Introdução de Burton Watson (pp. vi –xviii). Trad. Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Anotações

Anotações

Lined area for notes, enclosed in a dashed orange border.



Unidade 8

Xintoísmo e Budismo no Japão

Objetivo:

- **Compreender a constituição do Xintoísmo em relação à chegada do Budismo no Japão.**

Conteúdo programático:

- Fundamentos do animismo xintoísta;
- A ascensão do Budismo e o domínio político dos samurais;
- A base mitológica que deu sustentação ao culto do Imperador;
- O declínio do xogunato e a ascensão do Xintoísmo como religião oficial do Império.

[illegible]

INTRODUÇÃO

A história da evolução do Xintoísmo, crença autóctone do Japão, está diretamente ligada à expansão do Budismo na Ásia. A doutrina indiana do Buddha Sakyamuni nem sempre foi recebida de modo pacífico pelos países para onde migraram seus monges e, como tantas religiões, esteve sujeita à oscilação dos poderes políticos. Na China, a primeira metade da Dinastia T'Ang (618-906 d. C) viu o grande florescimento do Budismo, o qual chegara ao país com o monge indiano Bodhidharma há cerca de um século apenas (por volta de 520 d.C.); e a segunda metade da mesma dinastia viu o seu colapso.

Durante o apogeu, o chamado Budismo Ch'an chegou a ser considerado uma das três religiões oficiais do Estado chinês; contudo, entre 841 e 845 d. C, segundo Campbell (1994, p.347), uma reação confuciana-taoísta provocou a demolição de mais de 4.600 mosteiros budistas, além de abolir templos, expropriar terras e secularizar à força monges e monjas. O desenvolvimento do Budismo na China é complexo, e exigiria de nós um capítulo à parte, sobretudo sobre a assimilação de aspectos confucionistas e taoístas à esta doutrina indiana (sem esquecermos que o sincretismo religioso nunca é uma via de mão única, e que as influências entre doutrinas diferentes são sempre recíprocas). Resumidamente, depois dos golpes sofridos entre 841-845 d.C., o Budismo jamais recuperaria o mesmo vigor em solo chinês, mas sobreviveria paralelamente ao Taoísmo, num nível mais simples, ritualístico e popular. Contudo, continuaria seu processo de expansão por outros países asiáticos.

No Japão, a doutrina budista chegaria através de um presente vindo da Coreia: um Buda de Ouro ofertado em 552 d.C. pelo rei daquele país, junto a uma coleção de estandartes, sutras, guarda-sóis e demais objetos devocionais. O rei coreano teria enviado a seguinte mensagem ao imperador japonês Kimmei:

"Esta doutrina é, entre todas, a melhor, mas difícil de explicar e compreender. Nem mesmo o duque de Chou ou Confúcio alcançaram entendimento dela. [...] Imagine-se um homem possuidor de tesouros sem fim, de maneira que possa satisfazer todos os seus desejos à medida que os usa. [...] Assim ocorre com o tesouro desta maravilhosa doutrina. Cada prece é atendida e nada falta. [...] Teu servo, por isso, Myōng, rei de Paekche, despachou humildemente este presente para cumprir com as palavras de Buda: 'Minha Lei espalhar-se-á pelo Oriente'." (*apud* CAMPBELL, 1994, p. 374)

Todavia, o presente do rei coreano não trouxe imediatamente a paz, pelo contrário. O imperador Kimmei, apesar da imensa satisfação, não sabia se deveria ou não adorar aquela imagem estrangeira, de semblante austero. Iname, chefe do clã Soga, achava que sim, pois todos os países prósperos da fronteira oeste já o adoravam. No entanto, os chefes dos clãs Mononobe e Nakatomi discordaram radicalmente de Iname, reafirmando que todos os imperadores daquelas ilhas sempre adoraram os 180 Grandes Kamis do Céu e da Terra, além dos *kamis* locais e dos *kamis* dos cereais; em todas as estações do ano, sempre houve o cumprimento dessas obrigações e, se de uma hora para outra, passassem a adorar a estátua dourada de um *kami* estrangeiro,

certamente provocariam a ira dos *kamis* nativos. O imperador, portanto, decidiu que a imagem do Buda de Ouro deveria ser dada a Iname, que ele a adorasse para que, a partir dessa experiência, fosse possível avaliar os efeitos benéficos ou não desse “novo *kami*”.

Esse pequeno episódio é bastante ilustrativo do modo como o Xintoísmo, “o caminho dos *kamis*”, também se definiu em grande parte na relação de alteridade com o Budismo. Perceba que, recém-chegado àquela porção do Extremo Oriente, o Budismo é em primeiro interpretado em termos xintoístas, para posteriormente ser assimilado (bem como para assimilar elementos das antigas crenças locais). No entanto, apesar do sincretismo que certamente houve entre as duas crenças na religiosidade japonesa, há também momentos de forte distanciamento entre o caminho de Buddha e o caminho dos *Kamis*, motivados sobretudo por questões políticas, conforme você verá.

De todo modo, o Budismo encontrou na velha China doutrinas espirituais muito bem fundamentadas e registradas (que remontavam a um cânone literário tradicional), as quais participaram ativamente de uma civilização sólida e antiga. Já no “jovem” Japão, a chegada do Budismo, de certo modo, significará um avanço no próprio processo civilizatório e cultural. A escrita japonesa, por exemplo, foi primeiramente importada da China para tornar viável a tradução e fixação dos sutras budistas. A mesma escrita possibilitaria a maior difusão de textos confucionistas e taoístas entre os japoneses, além do registro dos próprios mitos xintoístas, os quais até então eram transmitidos apenas oralmente. Tendo em mente essa breve contextualização, trataremos agora de identificar qual é o legado xintoísta e qual é o legado budista na multifacetada religiosidade japonesa.

Bom estudo!

1 O CAMINHO DOS KAMIS

Em japonês, a palavra Xintoísmo é escrita e pronunciada *shintō* (神道), composta pelo ideograma “*shin*” (神), o qual deriva do chinês *shen* e é geralmente traduzido como “deuses” ou “espíritos”; quando lido sozinho em japonês, a pronúncia deste ideograma é *kami*. Ao lado de *shin*, o ideograma utilizado é “*tō*” (道), ou “do”, que significa “estudo” ou “caminho filosófico», deriva do chinês *tao* (ou *dao*); em japonês, é o mesmo que *michi*. Ou seja, os mesmos ideogramas com os quais se escreve *shintō* podem ser lidos em japonês como *kami michi*. Sérgio Barth nos esclarece outra peculiaridade da escrita japonesa:

Vale aqui uma advertência: como a língua japonesa é riquíssima em homófonos, vocábulos pronunciados da mesma forma, embora escritos diferentemente, encontraremos a palavra *kami* com significados que nada têm a ver com o *shintō*: “papel” e “cabelo”, dentre outros. Da mesma forma, segundo o modo como é grafada, a palavra *shintō* pode significar “grau de parentesco”, “agitação de um líquido”, “abalo, comoção”, “infiltração”, “osmose”... (BATH, 1998, pp. 13-14)

No contexto religioso, geralmente você encontrará *Shintō* traduzido como “caminho dos deuses” ou “caminho dos espíritos”, apesar do significado de *kami* ser um pouco distante do conceito transcendental que tais palavras possam evocar em nossa língua. De fato, a *noção de kami* está ligada ao sagrado, como tudo aquilo que participa da vida de modo invulgar e invisível aos olhos; apesar de incorpóreo, todo *kami* que se faz presente pode ser sentido através de seus efeitos (bons ou maus). Há *kamis* que também estão relacionados aos mortos (“espíritos”) e aos deuses, como há uma imensa gama de *kamis* que habitam esferas muito próximas do cotidiano e da natureza: o *kami* do cereal, do arroz, da colheita, do vento, do mar, da tempestade, da casa, do vilarejo, de determinadas montanhas, rios, árvores, nascentes e muitos outros. Do mesmo modo que há *kamis* benéficos aos seres humanos, há os que, por alguma razão, se tornam maléficos:

Por *kami*, pode-se designar uma série de divindades, tais como Amaterasu, Ryuguu Otohime e Izanagi. Além disso, os espíritos da natureza – como árvores e montanhas – também entram na categoria, inclusive alguns malignos, denominados *tatarigami* ou *goryoshin* (WIJAYARATNA, 1997, p. 121). Para tornar o quadro mais complexo, um ente falecido poderia tornar-se um *kami* (idem, p. 107) – ou, se a morte fosse prematura e violenta, como no caso de afogamentos ou catástrofes naturais, o espírito correria o risco de tornar-se um demônio, que não deixava de ser um *kami* a seu modo (idem, p. 113). Na própria palavra *tatarigami*, *gami* é somente uma leitura variante de *kami*, escrito com o mesmo ideograma. (ANDRÉ, 2008, p. 3)

O animismo xintoísta, desta forma, alude à dimensão invisível que coabita a dimensão humana e terrena, ambas sujeitas às mesmas vicissitudes. Disto decorre o imenso respeito japonês pelo espaço habitado, pois nossa morada terrestre é compartilhada com um conjunto muito grande de “seres” invisíveis, com os quais se pode (ou não) estabelecer uma relação de cooperação mútua. Não *há*, portanto, a separação rígida entre a dimensão sagrada e a dimensão profana da existência.

Apesar disso, os xintoístas delimitam alguns espaços para assinalar a presença ou a “casa” propriamente dita dos *kamis*. O *torii* (espécie de portal retangular de madeira, isolado sem cercas ou muros, colocado na entrada de determinados recintos ou em pequenas estradas e trilhas) é um símbolo que qualquer pessoa ao redor do mundo associa à cultura japonesa. Cada um dos milhares de *toriis* espalhados pelo Japão assinalavam, originalmente, o caminho para um templo, para um artefato ou monumento de adoração xintoísta (que poderia ser, inclusive, uma árvore ou rocha sagrada).

Presume-se que algo muito próximo à devoção aos *kamis*, tal qual a conhecemos, surgiu nas ilhas japonesas há cerca de dois mil anos (ou mais), de modo isolado das demais crenças do continente asiático. A princípio, não havia tipo algum de religião organizada, mas sim um conjunto heterogêneo de cultos locais a determinadas deidades, que só foram agrupados posteriormente sob a nomenclatura *Shintō* como forma de distingui-los dos cultos estrangeiros, sobretudo, das práticas budistas.

A seguir, esboçamos um quadro cronológico dos principais fatos da formação do arquipélago japonês, para você se orientar sobre a evolução da mitologia primitiva no Japão até o estabelecimento do Xintoísmo.

Quadro 3 - Cronologia da Pré-história e História antiga Japonesa

Nomenclatura	Duração	Legado
Pré-história ou Período pré-Jomon	400.000 a.C., entre o Sinantropo e o Pitecantropo	<i>Época altamente hipotética, dos caçadores/coletores paleolíticos. As ilhas do arquipélago japonês talvez ainda não tivessem se desligado do continente. Há fragmentos de objetos de corte e ossos de um hominídeo do período.</i>
	Após 3000 a.C.	Também altamente hipotética, época corresponde aos caçadores mesolíticos. Geograficamente, já se formaram no arquipélago japonês suas quatro principais ilhas: Hokkaido, Honshu, Shikoku e Kyushu.
Período Jomon	Cerca de 2.500 a 300 a.C.	<i>Jomon</i> quer dizer “frisado a corda”, indicando o período da produção de cerâmica rudimentar “frisada a corda”. Os caucasóides são considerados os primeiros portadores de cultura, dos quais possivelmente descendem os Ainos, povo hoje confinado ao norte do Japão (na ilha Hokkaido), mas que já habitaram a maior parte de Honshu. Desenvolveram a pesca e a caça de mamíferos marinhos. Construíram moradias semi-subterrâneas, sepultaram seus cadáveres perto ou dentro de suas casas. No final do período, desenvolveram a agricultura, a pecuária, criaram cavalos e formaram as primeiras comunidades sedentárias.
Período Yayoi	Cerca de 300 a.C a 300 d.C.	Estabelecimento da cultura japonesa propriamente dita. Em Kiushu e ao sul de Honshu, há sinais de intercâmbio com a Coréia e influência da cultura da China pré-Shang. <i>Há alguns estudiosos que localizam a chegada dos Ainos ao Japão no final deste período, vindos da Sibéria, e teriam se misturado aos povos Jomon no norte.</i> Havia cultivo de arroz pelo sistema de terraços alagados, cerâmicas produzidas no torno, cozimento de arroz à moda chinesa (no vapor). Basicamente, a cultura corresponde à época ao neolítico superior, apesar das datas dos artefatos corresponderem às do Império Han (na China) e do Império Romano.

Período Yamato ou Período dos Túmulos	Cerca de 300 d.C. ao séc VI d.C.	Novas levas migratórias chegam da Coréia, via Kiushu, para Honshu. Por volta de 400 d.C, as sepulturas (que até então eram simples, cobertas de terra, situadas em colinas ou lavouras de arroz) tomam proporções enormes, e geralmente eram construídas para seus soberanos. Uma delas, dedicada ao imperador Nintoko (c. 257- 399 d.C.), possui em torno de 32 hectares de terreno, com 27 m de altura e 360 m de comprimento, com várias dependências e santuários no topo. Uma crônica chinesa de 297 d.C. atribui à rainha Pimiko, “filha do sol” (em japonês, Himiko), um complexo tumular de 80 m de diâmetro. Reza a lenda que era uma poderosa bruxa (provavelmente, uma xamã). Nesse período há a formação de clãs, que se agrupavam em reinos, que logo entrariam em combate uns com os outros, até que se formasse o primeiro Império.
---------------------------------------	----------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fonte: Elaborado pela autora

Apesar do vínculo mais evidente da mitologia primitiva japonesa ser com o Norte – caçadores norte-asiáticos, agricultores do neolítico, migrações tardias da Idade do Bronze e guerreiros da idade do Ferro – há também elementos que sugerem a proximidade com os polinésios (povo pescador da costa). Por volta de 400 d.C., depois de sucessivas guerras tribais e da constante repressão aos Ainos (e talvez aos Yayoi), o clã Yamato se tornaria muito poderoso e, através dele, elementos vigorosos da antiga civilização chinesa passariam a compor o cenário cultural japonês.

Desde o período Yamato, segundo Campbell (1994, p. 363), os governantes começaram a inventar um passado glorioso para o Japão, composto a partir de um amálgama de mitos locais organizados de modo a tecer uma “crônica do mundo”. Alguns relatos chineses descrevem os japoneses do período como um povo que praticava adivinhações chamuscando ossos, seus “xamãs” não se penteavam nem catavam as próprias pulgas, não lavavam suas roupas, nem comiam carne ou se aproximavam de mulheres. Quando alguém morria, os parentes guardavam luto por mais de dez dias e também se abstinham de comer carne. Enquanto os carpidores prateavam o defunto, os amigos mais próximos o homenageavam com danças, cantavam e bebiam; todos os membros da família tomavam um banho de purificação ao término dos ritos fúnebres. A purificação pela água é um elemento importantíssimo para o Xintoísmo; bem como, em alguns contextos sagrados para os japoneses, ainda hoje, a participação de mulheres é proibida, por serem consideradas “impuras”.

As primeiras influências chinesas significativas na cultura japonesa certamente foram confucianas (entre os séculos IV e V d.C.). Porém, conforme você perceberá, ao organizarem os elementos de sua herança folclórica para compor seu passado, ao contrário dos confucionistas (que tendiam fortemente à “desmitologização” do passado), os cronistas japoneses adotariam um modelo lendário, narrando a origem do Universo a partir dos deuses como num extraordinário conto-de-fadas.

O episódio do presente dado pelo rei coreano ao imperador japonês, através do qual introduzimos esta unidade, corresponde ao final do período Yamato, momento crucial em que a influência budista suplantaria a confucionista. Quando o chefe do clã Soga, Iname, recebeu o Buda de Ouro das mãos de seu imperador, *sentiu uma* imensa alegria; ajoelhou-se ao tomá-lo para si e, ao chegar em casa, purificou o ambiente, ergueu um templo para a nova imagem. O que aconteceu em seguida selaria o destino do Budismo e do Xintoísmo no Japão:

Em seguida, surgiu uma peste; muitas pessoas morreram; não se descobria nenhum remédio e, com o passar do tempo, as coisas pioravam. Por isso, a imagem de Buda foi apanhada e jogada num canal. O templo foi incendiado. Mas depois, o céu permaneceu sem nuvens, não choveu mais, seguiu-se uma seca e, de súbito, chamas irromperam no grande salão do palácio, que foi consumido. Então, à noite, foi visto flutuando no mar um tronco de cânfora que brilhava; com ele, o imperador mandou fazer duas imagens radiantes de Buda. Seguiram-se alguns prodígios, alguns malignos, outros benignos; ergueram-se santuários que mais tarde foram destruídos – sempre com um rancor crescente entre os clãs Soga e Mononobe. (CAMPBELL, 1994, pp. 374-375)

Passadas três décadas, no ano 587 d.C., um filho de Iname assassinou todos os membros da família rival, do clã Mononobe (o grupo que se opusera à adoração do “kami estrangeiro”). Depois de mais cinco anos, o mesmo homem mataria o próprio imperador Sushun, fazendo subir ao trono a viúva relutante, Imperatriz Suiko. Ela, por sua vez, indicaria como regente o irmão mais novo de seu falecido marido, o Príncipe Shotoku (573 – 621 d.C.). O príncipe, muito amado pela população, era um fervoroso adepto do Budismo. Sob sua regência, proliferaram os templos e monastérios budistas, e as bênçãos da nova doutrina finalmente começaram a se fazer sentir. Sob seu reinado, o Budismo não se restringiria mais a um único clã, e se tornaria a religião do Império. Versado também nos textos clássicos confucionistas, ao Príncipe Imperial Shotoku é atribuído ainda o primeiro registro da História do Japão (obra que se perdeu), um sistema de leis e organização social baseado no legado chinês, além de grande incentivo às letras e às artes. Em vida, foi venerado como um *bodsatva* e, ao morrer, toda a nação lamentou profundamente sua partida. Assim como na China, a vertente budista que se estabeleceu no Japão foi a *mahayana*. De todo modo, a cada nova inserção em uma diferente cultura, o Budismo também adquiriu novas feições:



Refleta

A desilusão com o universo era inerente ao budismo indiano; no budismo chinês, a desilusão era com a sociedade e no japonês, com nada. De maneira que, enquanto o refúgio indiano era o Vazio e o chinês a Família (Confúcio) ou a Natureza (Lao Tsé), o japonês não se refugiava, mas permanecia exatamente onde estava, simplesmente transformava seus kami em coisas búdicas e via este próprio mundo – com todas as suas grandezas e misérias – como o Mundo do Lótus Dourado, imediatamente aqui e agora. (CAMPBELL, 1994, p. 381).

2 O CAMINHO DOS GUERREIROS

À morte do príncipe Shotoku, segue o período Nara (710 – 794), quando seis diferentes seitas budistas impuseram seu domínio à corte imperial, estabelecendo em Nara a primeira capital budista. Cresce imensamente o poder dos monges budistas (principalmente do monge Dokyo) e dos senhores feudais; tanto que o imperador Kammu se vê forçado a transferir-se para um novo lugar e fundar outra capital, Nagoaka. É também neste período que ocorrem dois importantíssimos eventos simbólicos: para os budistas, a consagração de um colossal Buda de bronze (considerado hoje uma das maravilhas do mundo); para os adeptos da adoração aos *kamis*, a publicação, por decreto imperial, de dois compêndios sobre a genealogia da própria casa real:



Anote

Kojiki ("Registro de Questões Antigas"), de 712 d.C., e Nihongi [ou Nihon Shoki] ("Crônicas do Japão"), de 720 d.C. Como seus nomes indicam, são registros da tradição nativa antes transmitida apenas oralmente. Ao contrário de seu modelo chinês, eles começam antes do princípio do mundo. E mantêm um espírito totalmente mitológico na narração sobre o primeiro herói divino e posteriores heróis humanos do passado grandioso. Fazem a realeza descer do céu para a casa de Yamato e prosseguem com ela até algumas décadas antes de seu próprio tempo. (CAMPBELL, 1994, p. 364)

No período Heian (segunda capital budista, hoje Quioto), que se prolongou de 794 a 1185 d.C., os *kamis* das antigas crenças são ressignificados como *bodsatvas* locais. A introdução de uma nova tendência, o Budismo Tântrico (então em voga na universidade indiana de Nalanda), chega aos ensinamentos do monge Kobo Daishi. Uma escrita silábica é criada, de modo a possibilitar a transcrição de desinências propriamente japonesas. Sob os auspícios da família Fujiwara no poder, a partir de 858 d.C., o Japão conheceria um período de paz e desenvolvimento cultural sem precedentes, que passou a ser definido como a "Era Clássica" japonesa, marcada pelo estilo cortesão, elegante e culto, dos grandes proprietários de terra.

No período subsequente, denominado Kamakura (1185 – 1392), houve a destituição dos Fujiwara (bem como do refinado estilo de vida da corte), e distribuição das terras dos clãs derrotados aos camponeses. O Budismo japonês continuou a florescer; foram fundadas quatro escolas vigorosas e autênticas: Jodo (do mestre Honen); Shinshu (do mestre Shinram, discípulo de Honen); Zen (do mestre Eisai, derivada da escola chinesa Ch'an do mestre Hui-neng) e Nitiren (do monge Nitiren).

Há, a partir deste período, uma acentuada reconfiguração no poderio feudal e, ao invés da lealdade aos nobres senhores ilustrados, os clãs passariam a obedecer a um sistema militarizado de governo (*bakufu*, 幕府). O status social dos guerreiros samurais cresceria acima do campesinato, muitos deles se tornariam também proprietários

de terras leais ao Xogum (将軍) (“comandante de exército”, título outorgado pelo Imperador). A figura do Imperador continuaria a existir, porém seu poder se tornaria cada vez mais simbólico (em razão da sacralidade do cargo) à medida em que os Xoguns desempenhariam cada vez mais o papel de chefes de Estado.

Durante séculos, propagou-se no Ocidente a ideia equivocada de que os samurais eram figuras rudes e sem instrução; longe disso, é preciso atentar ao fato de que também havia um *bushido* (武士道, “caminho do guerreiro”), ou seja, um rígido código de conduta que incluía valores éticos do Confucionismo e práticas espirituais budistas complexas. Muitas das artes marciais japonesas, praticadas até hoje, encontram sua nascente no *bushido* medieval. O Zen seria o Budismo preferencialmente praticado pelos samurais, os quais se tornariam mundialmente reconhecidos e temidos por sua alta performance no manejo da espada (*katana*) e do arco e flecha:

(...) “A perfeição na arte do manejo de espadas é alcançada”, escreveu Eugen Herrigel em *A arte Cavaleiresca do Arqueiro Zen*, “quando o coração não está mais perturbado pela ideia de Eu e Você, do adversário com sua espada, da própria espada e como empunhá-la – por nenhum pensamento, nem mesmo sobre a vida e a morte. ‘Tudo é vacuidade: seu próprio eu, a espada veloz e os braços que a brandem. Mesmo o pensamento de vacuidade não está mais presente.’ Desse vazio absoluto, afirma Takuan, ‘surge a mais surpreendente manifestação da ação’.”

Até certo ponto, qualquer grande atleta ou ator reconhecerá esta última afirmação como aquilo que chamamos “estar em forma”. O Zen, pode-se dizer, é a arte de “estar em forma para tudo”, o tempo todo. Não há bloqueio: tudo flui perfeitamente. E o Estado de Buda está nisto na medida em que não há egocentrismo intrusivo em ação. O egocentrismo está em ação apenas no neófito, no amador, no jogador desastrado; no profissional perfeitamente treinado não existe. E, assim, encontramos no Zen, por assim dizer, o Estado de Buda de competência nas artes. Na arte do samurai, era aplicado à arte bélica. Nos períodos posteriores e em outras esferas da vida no Japão, seus princípios eram aplicados a todas e quaisquer artes: nos mosteiros, à arte da meditação; na sala de chá, à arte de servir o chá, e igualmente na pintura, caligrafia, etc., ao ato “em forma”. (CAMPBELL, 1994, p. 386).

O *Seppuku* (切腹, «cortar o ventre») – ritual de cometer suicídio voluntário como modo de restaurar a honra – sem dúvida é um elemento do código de conduta dos samurais que mais causou impressão no mundo ocidental, mas pouco se diz sobre o que significa “honra” no *bushido*. Ela está diretamente associada ao cultivo das Sete Virtudes:



Anote

Sete Virtudes do Bushido

- Gi (義): Moralidade, razão e decisão correta, sem hesitação;
- Yuu (勇): Bravura heroica;
- Jin (仁): Compaixão;
- Rei (礼): Cortesia;
- Makoto (誠): Sinceridade total;
- Chuu (忠): Lealdade e cumprimento do dever;
- Meiyo (誉): Honra (no sentido evitar a “desonra”, através da plena atenção aos próprios atos).

A Era dos Xoguns e samurais se prolongaria por muitos séculos, até praticamente o final do Período Edo (1616 – 1868). No entanto, desde a ascensão do Budismo entre as altas esferas do poder, algo começaria a agitar-se no campo político e, certamente, o campo do discurso religioso seria afetado:

No Período Kamakura, certos sacerdotes, num esboço do pensamento anti-budista, tentaram afirmar o Shintoísmo como a religião nativa do Japão, já que anterior às concepções religiosas apropriadas da China. Pela palavra *shinto*, compreendiam o conjunto das fragmentárias práticas relacionadas aos *kami*, justificando-se, principalmente, no *Kojiki* e no *Nihon Shoki*. Ou seja, buscaram sistematizar – num processo que estender-se-ia mesmo após a Era Meiji – os fragmentos de ritos antigos, fundamentando-os em livros tardios, que começaram a ser considerados sagrados, a “verdadeira” palavra sobre as origens do Japão contra as crenças alienígenas, o Budismo e o Confucionismo. (ANDRÉ, 2008, pp. 3-4)

Antes de falarmos da Era Meiji, é importante que você conheça o mito japonês que, por tanto tempo, deu sustentação à figura do Imperador, mesmo quando este deixou de exercer influência política e se tornou apenas uma espécie de nobreza decorativa.

2.1 A Idade dos Deuses

No *Kojiki*, são narradas as primeiras idades do mundo e a descida da realeza celeste para o Japão. Nos primórdios (*jindaishi*, “idade dos deuses”), numa espécie de planície ou de grande oceano cósmico, pairavam três divindades autogeradas: Ame-no-minakanushi, Takamimusubi e Kamimusubi. Naquela época, a terra era como óleo flutuando sobre a água, e os deuses nasciam como plantas. Na versão do *Nihon Shoki*, conforme esclarece Barth (1998, p. 21), é dito que nos primórdios Céu e Terra ainda não haviam se separado, nem o Yin do Yang; só existia o caos, até que surgiram

os três primeiros *kamis*: Kuninotokotachi, Kunisazuchi e Toyokunnu, todos moldados pelo princípio masculino *Yang*.

Após seis gerações de divindades, finalmente surge o casal Izanagi ("o macho-que-convida") e Izanami ("a fêmea-que-convida"), e ambos são instruídos pelos demais deuses a iniciar a criação. O casal, então, começou a agitar aquelas águas paradas, fazendo círculos com uma espada ornada de pedras preciosas, até que, do líquido que escorria da ponta da espada, surgiu uma ilha. Assim, Izanagi e Izanami puderam descer à terra recém-criada para erguer sua morada. Observaram seus corpos, e decidiram uni-los. Izanami disse: "ah, que belo e encantador jovem"; Izanagi respondeu: "ah, que bela e encantadora jovem". Como os dois primeiros filhos do casal não eram bons, Izanagi e Izanami resolveram se aconselhar com as divindades celestiais, que disseram: "os filhos não nasceram bons porque a mulher falou primeiro".

O casal voltou à terra, retificou suas palavras e, a partir daí, deram à luz e nomearam as demais ilhas do arquipélago japonês, os trinta *kamis* majestosos da terra, do mar, das estações do ano, dos ventos, das árvores, das montanhas e pântanos. Porém o último filho, o fogo ("Espírito Masculino Rápido-Fogo-Abrasador"), queimou a mãe ao nascer. Sentindo-se muito mal pelo parto extremamente doloroso, dos expurgos de Izanami (do vômito, do sangue, e das fezes) ainda nasceram mais alguns *kamis*, até que ela ficou completamente esgotada e faleceu. Ao perceber a morte de sua companheira, Izanagi chorou aos pés dela, e de suas lágrimas nasceu o "Espírito Feminino Lacrimenjante", que mora ao pé das árvores no pico do Monte Perfumado. Izanagi sacou sua espada e matou o filho "Espírito Masculino Rápido-Fogo-Abrasador", de cujo sacrifício nasceram mais várias deidades.

Inconsolável, Izanagi resolveu descer ao Reino das Trevas para trazer a companheira de volta e completar a criação. Izanami, contudo, ao abrir a porta do palácio dos mortos e ouvir a proposta de Izanagi, respondeu que precisava saber com os espíritos do local se aquilo era possível; e pediu, enquanto isso, que Izanagi *não a procurasse no interior daquele recinto e não a olhasse*. Porém, tal qual Orfeu, ele não se conteve. Ateou fogo na entrada do palácio, invadiu o recinto e viu Izanami apodrecendo, sendo devorada pelos vermes. Estarrecido com a visão, recuou. Izanami, envergonhada e furiosa, pediu à "Fêmea Feia do Reino das Trevas" que a ajudasse a capturar Izanagi. Após implacável perseguição, Izanagi bloqueou o caminho para o Reino das Trevas com uma rocha, a qual se tornou o "Grande Espírito do Caminho-que-retorna".

Izanagi, então, sentiu que precisava se purificar nas águas de um rio. De cada peça de roupa que despia, surgiam novas deidades, bem como de cada parte de seu corpo que era banhada. De todos os *kamis* criados ao longo desse episódio terrível, os três mais importantes são: Amaterasu Omikami ("Grande espírito majestoso que ilumina o Céu", deusa do Sol nascida quando Izanagi lavou seu olho esquerdo); Tsukiyomi-no-Mikoto ("Sua Majestade possuidor da noite enluarada", deus da Lua nascido quando Izanagi lavou seu olho esquerdo) e Susano-Ono-Mikoto ("Sua Majestade masculina Valente-veloz-impetuoso", o intratável deus-tempestade, nascido quando Izanagi lavou seu nariz). Amaterasu ficou encarregada de governar o Céu; Tsukiyomi-no-Mikoto, a Noite; e Susano-Ono-Mikoto, o Mar. Um neto de Amaterasu,

Ninigi-no-Mikoto, é considerado o bisavô mitológico do Imperador Jimmu, um dos primeiros patriarcas do clã Yamato.

3 O XINTOÍSMO COMO RELIGIÃO OFICIAL DO IMPÉRIO

Após aproximadamente 700 anos de domínio dos clãs samurais, o sistema político do xogunato, semelhante ao feudalismo europeu em diversos aspectos, chegou ao fim. Segundo Omena & Silva (2008, p.3), durante este longo período, o sincretismo entre as práticas budistas e xintoístas era algo comum; havia santuários, monumentos e altares xintoístas nos monastérios budistas, e vice-versa, inclusive com sacerdotes que prestavam serviços para as duas vertentes religiosas. Contudo, desde o período Kamakura, o Xintoísmo em seu processo de construção identitária, ao mesmo tempo em que mesclava elementos budistas aos seus ritos, tentava se afirmar como crença autônoma:

(...) Como sugere Fabio Rambelli (2002, pp. 267, 271 e 273), durante o Período Kamakura, os sacerdotes passaram a desenvolver rituais de iniciação – em japonês, shinto kanjou – com elementos direta ou indiretamente budistas. Os ritos envolviam, por exemplo, procedimentos como a purificação, vedar os olhos, jogar uma flor sobre um altar em mandala, além de conceitos como o vazio, a Terra Pura, a ilusão relacionada à morte e à vida e, o que não deixa de ser particularmente surpreendente, a visualização de letras em sânscrito. Ora, somente para explorar alguns elementos, a mandala é uma das mais populares representações budistas, imaginada enquanto um círculo indicando a relação do homem com o universo; a Terra Pura diz respeito à Sagrada Escola da Terra Pura, criada pelo monge Hounen, segundo o qual mesmo uma pessoa má iria para a Terra Pura se recitasse em vida pelo menos uma vez o nenbutsu, que presta homenagem ao Buda e, por fim, a ilusão morte/vida encontra-se na própria essência do Budismo, que compreende o contínuo ciclo morte/nascimento como fator de sofrimento. (ANDRÉ, 2008, pp. 4-5)

Conforme você leu nas sessões anteriores, desde as antigas crônicas chinesas sobre os japoneses até o registro mitológico do Kojiki, todo contato com a morte, segundo os costumes japoneses ancestrais, precisa ser purificado (elemento da crença que, provavelmente, foi reforçado pelo contato com as práticas budistas). Ao longo do tempo, o Xintoísmo desenvolveu procedimentos de purificação diversos, para que os kamis benéficos não sejam afugentados.



Anote

Há basicamente três formas de purificação, conforme o Xintoísmo:

- **Misogi** (禊): purificação por meio da água, para remover impurezas tanto voluntárias ou involuntárias do coração, do meio envolvente e do espírito;
- **Harai** (祓): purificação exercida por um sacerdote, que agita ramos da árvore sagrada, *sakaki*, ou uma vara com tiras de papel penduradas, *ónusa*, sobre o participante. Depois joga-se um punhado de sal. Além de purificar o corpo e o espírito, são afastadas todas as influências malignas. Entre o fim de junho até dezembro, realiza-se o “Grande Harai” (*o-harai*) no interior dos santuários: os participantes recebem tiras de cânhamo ou de papel branco (*kirinusa*), recitam a oração de purificação e sacodem suas tiras, enquanto o sacerdote agita a *ónusa*. Depois, todas as tiras, agora impregnadas das impurezas, são lançadas em água corrente. Às vezes, há papéis recortados com forma humana (*hitogata*), nos quais se escreve o nome do participante, que depois de passá-lo pelo corpo também pode descartá-lo, junto com suas impurezas.
- **Imi** (忌): jejum observado pelos sacerdotes antes de cerimônias. Conforme a importância da ocasião, há diferentes regras. A abstinência de alguns alimentos e bebidas é acompanhada da abstinência de determinadas palavras e ações, bem como da música e dos assuntos mundanos que gerem preocupação ou sofrimento.

Em geral, na sociedade japonesa, os ritos xintoístas sempre serviram para celebrar a vida, e os ritos budistas para os funerais. Contudo, há relatos de que dois sacerdotes xintoístas, Yoshida Kanemi (em 1573) e Nemoto Tanemaro (em 1764), para diminuir o monopólio budista sobre os ritos fúnebres, elaboraram rituais baseados no Kojiki e no Nihon Shoki.

Porém, como sugere Kenney (2000, p. 250), como as mitologias descritas em ambos os livros [Kojiki e Nihon Shoki] são vagas, permitindo uma série de interpretações distintas, houve um amplo grau de liberdade para a criação dos elementos propriamente funerários, o que se revela nas profundas diferenças entre os funerais de Kanemi e Tanemaro – neste, inclusive, houve a incorporação de uma figura com propriedades shamânicas, o monomasa, que fazia as vezes do morto em seu próprio funeral, incorporando-o (idem, pp. 257 – 266). Para resolver o problema da contaminação mórbida, os sacerdotes responsáveis pelas cerimônias deveriam passar por um período de purificação (idem, pp. 245, 247, 256 e 257). Assim como no caso dos ritos de iniciação, os funerais também absorveram elementos budistas, tais como a cópia de sutras e a realização de oferendas aos espíritos (idem, pp. 246 e 247). Malgrado o esforço dos sacerdotes no sentido de acabar com o monopólio dos monges [budistas], os funerais shintoístas, ainda existentes no Japão, constituem uma minoria quando comparados aos budistas (idem, p. 241). (ANDRÉ, 2008, pp. 5-6)

Como é possível percebermos, o Xintoísmo possui uma teologia um tanto vaga e uma organização da ritualística bem menos complexa do que as múltiplas elaborações budistas (que, a esta altura, já tinham absorvido muitos elementos de culturas diversas, desde a longínqua Índia), porém muito mais próxima do folclore e dos costumes do povo campesino. Seu código de conduta, quando comparado aos preceitos budistas ou ao próprio *bushido* dos samurais, é também bastante simples: basta agir com bondade. No entanto, diz Campbell (1994, p. 373), é incorreto dizer que o Xintoísmo é pobre em ideias morais; sua concepção moral básica é que os processos ligados ao mundo natural não podem ser maus, do mesmo modo aquele que respeita esses processos desenvolve um coração puro.

Na origem, o Xintoísmo é uma religião de admiração e gratidão pela natureza como fonte de toda a existência, e não de sermões. Isto é observável através de suas principais festas, que dão boas-vindas à Primavera, ao Verão e ao Outono. Portanto, os ritos xintoístas se dirigem à sensibilidade humana (através da dança, da música, da arquitetura, da jardinagem etc) e não ao intelecto. Observe a seguinte descrição de um rito xintoísta em um santuário:



Refleta

Tais lugares de adoração são desprovidos de imagens, têm formas simples. Com tetos maravilhosos e, com frequência, pintados de vermelho claro. Os sacerdotes, imaculados em suas vestes brancas, ornatos negros nas cabeças e grandes tamancos negros, andam em filas com ar pomposo. Uma música misteriosa eleva-se; aguda, entremeada por batidas rítmicas fracas e fortes de tambor e grandes gongos; entrecortada por sons de harpa tangidos em um coto [instrumento de cordas japonês] invocador de espíritos. E então aparecem, silenciosos, dançarinos nobres, imponentes, pesadamente adornados, mascarados ou não, do sexo masculino ou feminino. Eles se movem de modo lento, um pouco como nos sonhos ou no transe xamânico; permanecem algum tempo à vista e retiram-se, enquanto expressões vocais são entoadas. É como fazer uma viagem no tempo retrocedendo dois mil anos. Pinheiros, rochas, florestas, montanhas, ar e mar do Japão despertam e enviam espíritos nesses sons. Eles podem ser ouvidos e sentidos em toda parte. E quando os dançarinos se retiram e a música cessa, o ritual acaba. Vira-se e olha-se novamente para as rochas, pinheiros, ar e mar e todos estão silenciosos como antes – só que agora habitados, e resgatamos a consciência do milagre do universo. (CAMPBELL, 1994, p. 371)

Campbell (*idem*) relata ainda que um sociólogo ocidental, dizendo-se incapaz de compreender a ritualística dos *kamis*, interrogou um sacerdote xintoísta acerca da ideologia e da teologia subjacentes àquela crença. O sacerdote teria respondido: “*Nós não temos ideologia. Nós não temos teologia. Nós dançamos.*” Isto evidencia não apenas o abismo entre a mente ocidental e a oriental, como o propósito do

Xintoísmo: não se trata de compreender, pela via racional, algum tipo de “conceito acerca dos espíritos” e, por isso mesmo, as personificações das forças naturais nos *kamis* nos pareçam tão vagas (ou descabidas, como os *kamis* relacionados às fezes, por exemplo) e não encontramos, em nossa língua, palavras melhores do que “deuses” ou “espíritos” para traduzir a experiência do *shintō*. Talvez apenas vocabulários oriundos de religiões xamânicas, não monoteístas, sejam capazes de se aproximar do sentido próprio de *kami*. Este tipo de incompreensão, em grande parte, justificou o discurso imperialista ocidental (entre os séculos XIX e XX) acerca do Japão como “inferior”, “primitivo”, não apenas em termos econômicos e sociais, mas sobretudo culturais. O mesmo tipo de discurso que se aplicou aos povos indianos e africanos.

Depois da fatídica visita ao Japão do almirante norte-americano Mathew Perry em 1864, que forçou os líderes dos clãs samurais a assinarem um acordo de cooperação comercial, houve, de certo, uma grande pressão internacional para que o país se modernizasse; caso contrário, o Japão poderia se tornar apenas mais uma colônia dos países ocidentais. Portanto, para escapar ao imperialismo estrangeiro, os samurais acharam por bem restaurar a figura centralizadora de seu próprio Imperador como chefe de Estado soberano. A partir de 1868, tem início a Era Meiji e, em 1871, o xogunato e todos os feudos estavam extintos no Japão. Os portos japoneses foram abertos ao comércio internacional e houve um intenso processo de “ocidentalização” da economia (desde o incremento da indústria nacional, até a circulação de inúmeros artigos estrangeiros), ao mesmo tempo em que o nacionalismo era altamente estimulado. Naquele momento, parecia imprescindível que os costumes considerados genuinamente japoneses fossem orgulhosamente assumidos para que o povo voltasse novamente sua obediência à casa imperial. Portanto, honrar o Império passou a ser a forma mais elevada de honrar um desígnio dos “Grande Kamis”. Sem dúvida, o expediente “religioso” foi utilizado para salvaguardar a unidade política de todas as ilhas do arquipélago. Assim, a religião oficial do Estado japonês passaria a ser, no início da Era Meiji, apenas o Xintoísmo. Apoiado na mitologia ancestral inscrita no *Kojiki* e no *Nihon Shoki*, é instaurado (através de éditos) o culto à figura do Imperador como um *kami* encarnado da própria deusa-sol Amaterasu:

Acerca deste assunto é digno de nota de que não apenas a própria pessoa do soberano era objeto de adoração, mas igualmente todas as suas representações imagéticas e éditos. A estreita conexão da imagem com o soberano na era da economia industrial possibilitou que fosse produzido, em massa, milhares de reproduções gráficas, o que permitiu a presença “virtual” nas escolas mais remotas e a invasão do cotidiano nas casas dos súditos. Benedict (2002:108) salienta “A fidelidade para com ele [Imperador], chu, a virtude suprema deve tornar-se uma contemplação extática de um Bom Pai fantasiado, livre dos contatos do mundo”. Com efeito, essa estratégia salvaguardava a nova ordem num abrigo contra qualquer ameaça temporal, pois, o soberano, na condição de entidade divina, jamais poderia ser privado do cargo que ocupava. (OMENA & SILVA, 2008, p. 7).

Note que, além da crença xintoísta, há ainda o reforço subliminar do componente confucionista (de “obediência filial” ao Imperador) que, apesar de não pertencer a

uma ideologia “genuinamente japonesa”, corrobora para o fortalecimento do poder imperial. Além do culto ao *kami* do Imperador, as artes que fossem diretamente ligadas ao *Shintō* deveriam ser estimuladas: em detrimento das artes marciais chinesas ou ligadas ao Zen Budismo, o Sumô (de origem evidentemente xintoísta, que remonta a uma disputa original entre dois *kamis*) passaria a ser apontado como a luta mais nobre. Os grandes campeões de Sumô adquirem, a partir de então, um status social tão elevado, a ponto de serem considerados quase como *kamis* (um pouco abaixo do Imperador, obviamente).

Há, conforme Campbell (1994, pp 373-374), uma certa evolução possível de ser observada nas múltiplas facetas do Xintoísmo no Japão antigo, a partir de quatro esferas:

- **esfera doméstica:** gratidão aos *kamis* da família, dos pais e ancestrais (influência confuciana) e também dos filhos, do portão, do fogo que cozinha o alimento, do poço, da colheita, da fermentação das bebidas etc;
- **esfera comunitária local:** gratidão aos *kamis* dos fenômenos naturais do meio em que se habita, dos mortos dignos de respeito na comunidade;
- **esfera das artes e ofícios:** gratidão aos *kamis* envolvidos nos processos de trabalho, das ferramentas e materiais utilizados, bem como aos *kamis* próprios de cada atividade desempenhada (o Aikido, por exemplo, tem um *kami* específico);
- **esfera do culto nacional ao Imperador:** gratidão ao Imperador, aos seus ancestrais preservadores do mundo, aos “Grandes Kamis” do *Kojiki* ; dentre eles, o maior de todos, Izanagi, que após vencer a impureza, gerou Amaterasu Omikami, que gerou toda a linhagem imperial.



Saiba mais



Know your enemy: Japan (“Conheça seu inimigo: Japão”), de Frank Capra e Joris Ivens, 1945. Duração: 1h3min. Filme encomendado pelo Departamento de Guerra dos EUA após o bombardeio a Pearl Harbor, como forma de instigar a população norte-americana a apoiar os iminentes ataques atômicos contra os japoneses. Apesar do olhar etnocêntrico e xenofóbico, há registros imagéticos preciosos dos costumes e ritos xintoístas do Período Meiji.

Um dos templos xintoístas mais conhecidos é o Grande Santuário de Ise, localizado no topo de uma majestosa elevação rochosa e arborizada, na Província de Mie. Dedicado à deusa-sol Amaterasu, em tempos passados, a principal sacerdotisa do templo costumava ser uma princesa virgem da família real. Hoje, o sumo sacerdote do templo é um bisneto do primeiro Imperador Meiji, Mutsuhito. Já o *Santuário de Itsukushima*, construído sobre as águas em uma ilha da província de Hiroshima, foi declarado pela UNESCO como Patrimônio da Humanidade em 1996.

Os dados fornecidos pela página da Embaixada Japonesa no Brasil nos dão o seguinte panorama das religiões no Japão atual:

Quadro 4 - Instituições Religiosas no Japão

	Xintoísmo	Budismo	Cristianismo	Outras
Santuários, templos, igrejas, outras organizações	88.591	85.439	9.344	38.107
Religiosos (sacerdotes, ministros, etc.)	76.190	348.662	35.129	216.560
Membros	102.756.326	84.652.539	2.773.096	9.435.317

Nota: Essa estatística está baseada em informações fornecidas pelas várias organizações religiosas. Elas podem alterar com o passar dos anos

Fonte: Agência de Assuntos Culturais, julho de 2012. Disponível em < <https://www.br.emb-japan.go.jp/cultura/religiao.html> > Último acesso em 24/11/2019

Além de variadas seitas budistas e novos modos de cultivar o *shintō*, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, muitas religiões novas surgiram a partir do cenário das crenças que já existiam no Japão, cujo contato com a cultura do Ocidente ampliou significativamente o espectro da religiosidade no arquipélago. Cerca de 53% da população japonesa acreditam, hoje, que é perfeitamente possível conciliar as tradições budista e xintoísta, sem qualquer necessidade de abandonar uma para converter-se exclusivamente à outra. No entanto, o proselitismo e o forte controle que as chamadas “novas religiões” tentam exercer sobre seus fiéis são motivos de grande preocupação para os governantes.

Por mais que muitos japoneses não se declarem xintoístas ou budistas, há sem dúvidas elementos culturais muito arraigados a tais religiões que nos causam forte impressão: crianças japonesas responsáveis pela limpeza do ambiente escolar, torcedores japoneses recolhendo seu lixo nos estádios de futebol ou, coisas ainda mais notórias, como a velocidade com que os japoneses conseguem recuperar cidades inteiras dos escombros de catástrofes naturais; são *todas ações evidentemente inspiradas pelo respeito e gratidão aos kamis*. Até mesmo o modo como a memória dos mortos em Hiroshima e Nagasaki é honrada: as duas cidades massacradas por bombas atômicas na Segunda Guerra Mundial, reconstruídas, ainda preservam ferragens distorcidas como algo que deve ser purificado, mas jamais esquecido. Do legado Zen e do *bushido*: a disciplina, a concentração nas ações do presente, o senso de preservação da honra. De Confúcio, o respeito profundo pelos mais velhos e pelos ancestrais.

Em contrapartida, há evidentes traços machistas na cultura japonesa, que relacionam a mulher à impureza desde tempos remotos, impedindo-as de frequentar

certos ambientes ou certos eventos religiosos. O Sumô profissional, por exemplo, ainda é vedado à participação feminina; as lutadoras japonesas só podem participar de ligas amadoras. Contradições de uma sociedade que se modernizou, sem abrir mão da tradição, as quais certamente não temos a menor pretensão de solucionar aqui.

De todo modo, quando abrimos nossas mentes e nosso olhar para compreender a história, as diferenças culturais e religiosas de cada povo – sem juízos de valor pré-concebidos e sem querer impor nossos próprios dogmas, paradigmas e experiências – só temos a crescer como humanidade, e assim avançamos em direção à cultura de paz.



Dica

“O que os brancos ocidentais não entenderam sobre o método Marie Kondo”,
Margareth Dillaway, 24/01/2019.

Disponível em: < https://www.huffpostbrasil.com/entry/marie-kondo-organizacao_br_5c49cd8ce4b0e1872d41c969 > Último acesso: 24/11/2019.

Há pouco tempo, uma série televisiva sobre o método de Marie Kondo para organização do espaço doméstico provocou reações contraditórias no público, algumas inclusive bastante iradas. O artigo que indicamos aqui é uma tentativa de compreender, à luz do Xintoísmo, as motivações de reações tão adversas.



Síntese

O Xintoísmo, religião nativa do Japão, cresceu e se afirmou numa relação íntima e bastante dialética com o Budismo, o qual chegou àquelas ilhas vindo da China, através da Coreia, no Período Yamato. Ao longo da história e das reconfigurações políticas e sociais, Xintoísmo e Budismo se revezaram no papel de religião oficial do Império Japonês.

Depois de um longo período de hegemonia budista, seguido do domínio feudal dos clãs samurais através do regime de xogunato, o Xintoísmo, antes uma fé mais ligada às esferas domésticas e da vida cotidiana, é consagrado como única religião genuinamente japonesa. Isso ocorreu por conta da necessidade de fortalecimento da imagem do Imperador (considerado descendente direto da deusa-sol Amaterasu, segundo os registros mitológicos xintoístas) para que o Japão, unificado em torno da casa imperial, conseguisse enfrentar o assédio das nações estrangeiras ocidentais. A partir de então, impôs-se o culto ao *kami* do Imperador. Atualmente, a maioria da população japonesa é adepta tanto do Xintoísmo quanto do Budismo, fundindo ambas as crenças aos seus costumes.

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, Richard. "Shintoísmo e Culto aos Kami: Aproximações e Distanciamentos". Revista Nures nº 9 – Maio/Setembro 2008. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica. Disponível em <<http://www.pucsp.br/revistanures>>

BARTH, Sérgio. *Xintoísmo: O Caminho dos Deuses*. São Paulo: Ed. Ática, 1998.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. São Paulo: Ed Palas Athena, 1994.

ELIADE, Mircea & COULIANO Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OMENA, Luciana Munhoz & SILVA, Altino Silveira. "O Estado Meiji e a religião shintô: As dimensões políticas contidas nas crenças e valores xintoístas para a formação da estrutura do Estado e do patriotismo japonês". Revista Nures nº 9 – Maio/Setembro 2008. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica. Disponível em <<http://www.pucsp.br/revistanures>>

Palavras finais

Parabéns! Você conclui a unidade sobre as Cosmovisões Orientais! Porém lembre-se que há muito mais a ser explorado: desde a compreensão da grande diversidade de vertentes budistas que proliferaram da Índia até o longínquo Japão, passando pela Indonésia, subindo ao topo dos Himalaias, até as influências budistas e taoístas nas artes marciais chinesas, tão em evidência nas academias do mundo ocidental. Há ainda possibilidades investigativas mais ousadas: houve algum tipo de intercâmbio entre os shamanas indianos e os taoístas chineses? Até que ponto o animismo xintoísta do Japão pode ter alguma relação com as religiões xamânicas, que se desenvolveram em outros cantos do mundo? São grandes perguntas, que podem gerar grandes respostas. Esperamos que você, de todo modo, tenha feito bom proveito e ampliado sua "mitologia pessoal" acerca do Oriente, tendo Eliade e Campbell como nossos principais guias de viagem. Certamente você poderá encontrar outros guias, que apontem novas trilhas e estradas nas inúmeras sendas orientais.

Até a próxima!

Anotações

Lined area for notes, enclosed in a dashed orange border.